

Centrum vzdělávání a poradenství



FILOSOFIE, KULTURA A SPOLEČNOST

ThMgr. Milan Klapetek

Filosofie nemá zatěžovat paměť, nýbrž osvěcovat mysl.

G.E. Lessing

Smysl a poslání dvousemestrálního kurzu „Filosofie, kultura a společnost“

Význam humanitních předmětů, a zejména filosofických disciplin, lze v soustavě odborného vysokoškolského vzdělání hodnotit různě. Na jedné straně lze mít zato, že tato oblast vědění neposkytuje žádné prakticky upotřebitelné znalosti, a proto představuje pouze nepotřebnou zátěž, zabírající zbytečně neomezenou kapacitu přednáškového času. Na druhé straně stojí přesvědčení, že humanitní discipliny představují neodmyslitelnou součást jakéhokoliv vysokoškolského vzdělání, protože nejen pomáhají integrovat jednotlivé součásti vzdělání, ale vytváří nezbytné předpoklady pro plnohodnotný život technicky vzdělaného odborníka ve společnosti, vyznačující se multikulturností a nalézající se v globalizujícím se světě.

Opodstatněnost prvního názoru může být oprávněně založena na jednostranně historickém přístupu k filosofické látce, který se nezdá při výuce filosofie uplatňoval a tu a tam uplatňuje dodnes. Je to jistě nezbytná součást oborového studia filosofie, jako součást technického vzdělání je však skutečně vhodný méně. Stejně nešťastná je i dogmaticky založená výuce, orientovaná pouze podle určité filosofické, resp. ideologické doktríny. Smysl takové filosofické „indoktrinace“ je rovněž problematický.

Tyto texty, a s nimi související koncepce předmětu, jsou založeny na tom pojetí výuky tohoto předmětu, které vidí ve filosofii cestu ke kultivaci myšlení, pomoc k nalezení vlastního světového názoru, i látku k tomu, aby byl nastávající příslušník technické inteligence schopen komunikovat s vědami i lidmi přes hranice své úzce pojaté odbornosti. Bude tedy snahou autora zaměřit látku co nejvíce na otázky, kterými žije člověk současného světa. Ty budou tvořit osnovu, a historické sondy budou mít právě ten význam, aby byly odhaleny kořeny a prameny současných vůdčích či marginálních přístupů a postojů vzhledem k světu i své vlastní existenci.

Text není v žádném případě dogmatem. Jak bude ještě několikrát zdůrazněno, nejde o látku, kterou by se student měl „učit“. Více než kde jinde zde platí slova amerického přírodovědce a politika Benjamina Franklina – **„Člověk není živ tím, co sní, nýbrž tím, co stráví. Platí to o duchu i o těle“**. Jde o to, aby každá pojednávaná otázka vyvolala ve studentech potřebu a touhu hledání jejich vlastní odpovědi, a odpovědi případně naznačené v textu jim byly nanejvýše vodítkem či inspirací. Druhým velkým cílem je schopnost komunikovat s lidmi jiných filosofických či náboženských názorů a stanovisek. Jde o vytvoření funkčního „rozhraní“, s jehož pomocí by bylo možno překonávat tyto mnohdy nepřekonatelné bariéry. Je dobré si uvědomit, že podmínky, do kterých dnes mladý člověk vstupuje jsou natolik nové, že na jejich zvládnutí není ani od přírody, ani od předcházejícího vzdělání nikdo dokonale vybaven. Tento předmět nemůže jistě znamenat dovršení a ukončení filosofického vzdělání – je to pouze založení základů, na kterých bude člověk moci budovat celý život. A o to, aby k tomu měl chuť i „metodu“ zde jde. Text je spíše než odborným filosofickým dílem volnou rozpravou o vybraných kapitolách filosofického myšlení, rozpravou k diskusi či polemice.

Snahou autora tedy je, aby studenti sami došli mnohem dál, než kam mohou být v přednáškách dovedeni, protože škola má rozučit, nikoliv doučit, jak řekl brněnský filosof František Vymazal.

Témata jednotlivých přednášek dvousemestrálního kurzu

Zimní semestr

1. Co je a co může být filosofie, proč se jí zabývat a k čemu může být člověku užitečná
2. Výchozí látka – svět a současnost, postmoderní situace
3. Mýtus a mýtopoetické myšlení
4. Stručný přehled základních starověkých paradigmat.
5. Orientální náboženství a filosofie - Čína.
6. Počátky řeckého filosofického myšlení.
7. Pohyb a klid, Herakleitos a Eleaté.
8. Pythagoras a jeho škola.
9. Mladší fyzikové, pluralisté a atomisté.
10. Sofistické hnutí v Athénách.
11. Sokrates, hledání pevné půdy a pevného bodu
12. Platon.
13. Aristoteles.

Letní semestr

14. Filosofické a náboženské proudy pozdní antiky – helénismu
15. Skepse
16. Epikurejství
17. Novoplatónství
18. Křesťanství
19. Další vývoj filosofie, formované křesťanstvím
20. Scholastika a Tomáš Akvinský
21. Spor o univerzálie
22. Racionalismus
23. Empirismus
24. Dílčí bilance a osvícenství
25. Nová filosofická, ekonomická a politická učení
26. Naše postmoderní situace

Přednáškové moduly – zimní semestr

Filosofická propedeutika

Pokud si dobře vzpomínám, tak odborným předmětům, věnovaným nabytí vědomostí, potřebných ke konstrukci všemožných strojních zařízení předcházelo něco zcela nezbytného. Byl to předmět Nauka o materiálu a další předmět Stroje a zařízení. V těchto předmětech se člověk seznámil se základními reáliemi svého budoucího působení, s vlastnostmi toho, s čím bude zacházet, s možnostmi, které poskytovala v daném oboru tehdy současná technika. Není podobná příprava nezbytná i v případě, zvaném „Filosofie, kultura a společnost“? Bezpochyby ano. Filosofie se „odehrává“ v lidské mysli, která pak uplatňuje danou filosofii v životě, v daném menším či větším lidském společenství. Jak však vůbec funguje lidská mysl? Co je to „lidská společnost“? Jaké problémy jsou spojeny s tím banálním faktem, že lidé žijí pospolitě a nikoliv jako „vlci samotáři“? Je pravda, že obě tyto oblasti jsou dnes pokryty speciálními vědami, které se vyučují a přednáší zcela nezávisle na filosofii, ze které se kdysi vydělily. Je ovšem též pravda, že ještě v učebnicích filosofie z konce 40. let předcházela vlastní filosofické látce „filosofická propedeutika“, neboli průprava pro filosofii. Tato průprava nejen seznámí se zařízením a terénem, na kterém se filosofie odehrává, nýbrž především právě tím ukazuje, že filosofie ani jiné myšlenkové systémy se neodehrávají ve vzduchoprázdnu, nýbrž zcela hmatatelně a viditelně zasahují do lidského myšlení a života na všech úrovních. Filosofie není věda o ničem, je to věda o životě, jsoucí k jeho nejhlubším kořenům.

Filosofickou propedeutiku tvoří 4 předsíně samotné filosofie. Je to především psychologie, zabývající se fungováním lidské mysli a toho, co nazýváme psychikou, dále je to logika, kultivující myšlení, aby mělo odpovídající kvalitu, hodnou dané látky. Dalším předpokojem je etika, zabývající se východiskem lidského jednání a kritérii, kterými lze toto jednání poměřovat. Posléze poslední „přípravnou“ je sociologie, věda o lidské společnosti, jejích podobách, typech, zákonitostech a případně i poruchách.

Oddělení těchto disciplin od filosofie bylo nezbytným důsledkem procesu osamostatňování těchto věd, které byly původně součástí filosofie, a růstem jejich poznatků, které již nebylo možno držet pod jednou střechou. Na druhé straně však oddělením utrpěly jyk tyto vědy, tak filosofie. Filosofie ztratila ze svého pole to, k čemu míří a z čeho vychází. I tím se snadno mohla tu a tam zvrhnout v samoučelné mudrování, ztrácející ze zřetele člověka a život. Ony

Psychologie

Zkoumá duševní jevy. Nejjednodušší je zkoumat tyto jevy introspekci, ale stejně důležitá a užitečná je extrospekce, tedy zkoumání chování druhých. Chování je vnější projev, ze kterého usuzujeme na duševní pochody. Vztah mezi chováním a duševními pochody není ovšem jednoduchý a jednoznačný, nicméně poskytuje alespoň statisticky přesnou, resp. přiměřenou možnost duševní pochody vyhodnotit a identifikovat.

Počátky psychologie bývají kladeny do díla Platonova, který rozpracovává nauku o duši. Je to jakási první velká hypostáza, rozpracovaná v dialogu Faidros. Duši se zabývá i Aristoteles a velkou pozornost jí věnuje filosofie novoplatonská.

Jsou dále dvě základní metody.

1. Pozorování
2. Pokus

Pokus má sice jistý punc vědeckosti, ovšem velmi mnoho duševních pochodů nelze pokusem zkoumat.

Užitek z psychologie spočívá v lepším poznání sebe i druhých lidí. Umožňuje získat informace o vlastnostech systému, který jsme „vyfasovali“, vědět o jeho přednostech i nedostatcích a možnostech rozvoje.

Základní pojmy

Vnímání – je převod smyslových podnětů do duševního dění. Děje se to smysly, a to obvykle několika současně. Vnímání není pasivní děj, člověk vidí jen to, co zná. Odborník vidí skutečnosti jinak než laik, jinak vidí skutečnosti člověk zainteresovaný, jinak lhostejný divák. Přání je otcem myšlenky – smyslové vjemy jsou někdy velmi výrazně dotvářeny tím, co by si daný člověk přál, po čem touží. Eskymák rozeznává asi 60 druhů běloby sněhu.

Vnímání je ovlivněno citovým stavem (viz skepse a její „tropy“) Emoce ovlivňují i chování člověka v procesu vnímání.

Nervový doprovod vnímání

Jde například o práh vnímání, o schopnost rozeznat rozdíl. Různé části mozku mají různé funkce – zkoumá se na pacientech po úrazech a ve stavech, změněných chorobou.

Filosofické problémy: co je podstatou duše a celého procesu vnímání? Teorie materialistické, mechanistické, idealismus, dualismus

Spiritualismus – Berkeley, Leibniz, Schopenhauer

Dualismus – Platon, Aristoteles

Smysly

1. Zrak – různé vnímání barev i tvarů, zrakové klamy, doplňování na základě zkušenosti. Špatnými svědky jsou smysly lidem, majícím barbarskou duši.
2. Hmat – nahrazuje zrak
3. Sluch – mnoho klamů, přeslechy, doplňování, zvuky vzbuzují city, zvláště vysoké a nízké frekvence.
4. Čich – plyny, aerosoly, částice. Je to jeden z nejjemnějších smyslů, může se však otupit. Má výrazný emotivní význam – „nevoní mu to“. Tatáž látka v silné koncentraci páchne, v jemné voní.
5. Chuť – základní chutě jsou kyselá, sladká, slaná a hořká.

Další smysly zakládají vnímání rovnováhy, 6. smysl – intuice, smysl pro teplotu, tělové schéma (puberta a řidič nákladního auta)

Senzualismus – stoikové, Epikuros, Montaigne, Locke, Holbach, Helvétius, Spenser, senzualismus je užší forma empirismu. Empirické vědy - přírodověda, psychologie, medicína. Tento směr je rozšířen hlavně v Anglii.

Poznatky, jejich uchovávání a zacházení s nimi

Podkladem duševního života jsou smyslová data a způsob, jakým jsou zpracovávána do podoby

1. Životního pocitu
2. Volního jednání

Představy – představa je vybavený vjem „Jakou máte představu.....?“ jde o vjem na jedné straně ochuzený, na druhé doplněný. Představa se vybavuje vzpomínáním, produktem kombinace představ je obrazivost. Vybavování představ je namáhavé, představy nejsou usamocovávány osamoceně, ale tíhnou ke sdružování. To se děje podle dvou pravidel

1. Pravidlo doteku (asociace) – moře – bitevní loď. Obvykle se děje v určitém pořádku.
2. Pravidlo podobnosti a kontrastu – moře – jezero moře – poušť

Každé slovo vzbuzuje v každé lidské mysli jiné sdružené představy a právě proto žádná sdělená informace, zakódovaná do slov, nevyvolá stejnou, identickou představu. Jeden člověk považuje za podobné to, co druhý vnímá jako výrazně odlišné. S tím souvisí asociční klamy, způsobené deformací uložené informace či vybavené představy záměnou „podobného“. Role „podvědomých představ“ je ještě významnější.

Z hlediska filosofie a komunikace je nutno upozornit na jeden povážlivý problém. Člověk je schopen si vytvářet představy nejen na základě smysly přijatého a zaregistrovaného, nýbrž vytváří si (a snad v míře mnohem větší) vlastní představy skutečností nikdy neviděných. To je jistě úžasné dílo ducha, když si člověk dovede představit klub amerických miliardářů, noční život v přímořském letovisku na Riviéře, beztřídní společnost atp. tyto představy chová člověk ve svém „představinci“ zcela neodděleně od představ, ke kterým došel poměrně serióznějším způsobem. Přijde řeč na Čínu a začne mluvit o tamních nešvarech, jak jsou obsaženy v jeho představě. Dojde řeč na jadernou energetiku, a při ní vychází ze své představy, ve které jsou nejpodstatnější chladicí věže, které považuje za komíny.

Schopnost „třídit“ své představy podle toho, do jaké míry odpovídají realitě (což bude obvykle souviset s tím „jak jsem k nim přišel“) patří k nezbytné výbavě kritické mysli. Zejména je nutno odlišit představy odborné, podložené vědomostmi i zkušenostmi od představ vágních, neurčitých, a ty ještě odlišit od představ konfusních, tedy zmatených. Nerozlišování těchto důležitých kvalit vyjadřuje lidové úsloví „Plete si dojmy s pojmy“.

Paměť

1. Schopnost uchovat představy
2. Schopnost poznat představy
3. Schopnost vybavit si představy

Paměť může být rychlá, trvalá věrná, obsáhlá, memorování, vizuální, sluchová, motorická.

Paměť poskytuje základní materiál, ze kterého člověk vychází při zaujímání stanovisek a tvoření soudů. Je to ovšem zdroj velmi nespolehlivý a emotivně podmíněný. Vcelku lze říci, že paměť člověka má tendenci uchovávat uložené látky velmi selektivně. Uchovává spíše příjemné představy a zážitky. To vede k tomu jevu (mimo jiné), že asi každá zralá generace vzpomíná na zlaté časy svého mládí, kdy býval svět jako květ. Tento jev bude ovšem pouze

zčásti věci paměti samé, ve smyslu schopností jejího mechanického uchovávání fakt vlastní historie. Člověk nepříjemné události nezapomíná, dává jim však jiný, radostnější nebo dokonce humorný kontext. Vzpomínky z vojny (která nebyla kojná) jsou krásnou látkou na celý život, a chvíle, které jsou zaznamenány byly nezřídka krušné.

Myšlení

Myšlení není vzpomínání. Život staví člověka do nových situací, kde nemůže uplatnit ani paměť a v ní uložené zkušenosti, a leckdy ani instinkt, Stěhování národů vyvolalo vlnu technických inovací – lidé byli nuceni myslet. Organizovat své poznatky pomáhá člověku logika.

Myšlení patří k lidské přirozenosti. Jsou ovšem obory, kde je nutno ho potlačit, protože není žádoucí, aby člověk případně svým vlastním myšlením dospěl k jinému závěru, než na jaký je zvnějšku naprogramován. Potlačení myšlení jedním z cílů vojenského drillu, a podobně není zcela žádoucí tam, kde má člověk mechanicky plnit stereotypní úlohy, například u montážního pásu. Samostatné myšlení, které by pravděpodobně vyústilo v kritický postoj k zvnějšku naprogramované roli. Má se zato, že člověk chce mít vlastní názor – neplatí však patrně obecně – jsou lidé, kteří z myšlenkové lenosti raději názory přejímají. Myslet je riskantní – skepse. S jistou mírou jízlivosti by bylo možno říci, že nejméně samostatného myšlení lze pozorovat u lidí, kteří pro sebe právo na vlastní názor prosazují nejhlasitěji.

Specifickým problémem je myšlenkové zpracování cizích myšlenek. Zde dochází takřka nezbytně k posunům, resp. deformacím, a jejich podobu je možno sledovat v dějinách filosofie napořád. V mysli autorově je myšlenka obvykle pevně vklíněna do určitých hranic a vymezení, dílem vědomých, dílem nevědomých. Přesazením do jiné mysli se ocitne v novém terénu, kde jsou ony bariéry obvykle nastaveny a rozmístěny zcela jinak. Proto je nutno, chce-li být člověk „práv“ myšlenec v její původní podobě, zkoumat i okolnosti, reálie, vlivy, životopis, původ atp. Pokud to člověk neudělá, bude přejatá myšlenka pouze jeho volnou parafrází dané myšlenky! Myslím, že je to většinový případ.

Řeč

Vliv řeči na myšlení nelze vůbec přecenit. V každém jazyce myslí člověk jinak. Slova jsou kategorie, dané našemu myšlení. Velký je rozdíl, daný různými časovými kategoriemi, daná převahou jmenných nebo slovesných tvarů.

Obraznost

Je název pro schopnost sdělovat informace a představy, nemající oporu v realitě. Krajním případem je fabulace. Má se zato, že nejtvůřivější je v mládí.

Rozbor složek duševního života je přípravou na to, aby mohl být hodnocen jejich význam při formování filosofických systémů, na nich postavených. Jde tedy nejen o utváření osobního života, nýbrž i o vytváření komunikačního znakového systému.

Rozum rozvažuje, ovšem někdy již nedojde k činu. Poznání pro poznávání, skepse, váhavost.

Intelligence

Testy :

Rozeznat podstatu a účel neznámého přístroje
Najít a slovy vystihnout hlavní myšlenku nějakého díla
Nalézt vadu předloženého důkazu

Racionalismus –

1. Existují vrozené poznatky, předprogramovanost
2. vědění získané logickými důkazy má větší cenu než zkušeností
3. Pouze myšlení (racionalita, logika) zajišťuje pravdivost.

Descartes, (Eleaté) Spinoza, Leibniz. Kompromisem je to pojetí, které volá po logickém zpracování zkušenostních dat. Toto sblížení je zásluhou Kantovou. Jednotlivosti poznáváme smysly a zkušeností, při zobecňování a indukci se uplatňuje rozum. Tento postoj se nazývá **kriticismus**.

Georg Christoph Lichtenberg: Lidé litují člověka, který přišel o rozum. Mě připadá více hoden lítosti člověk, kterému pouze rozum zůstal.

Emotivita

Cit trvale provází každou duševní činnost. Je to vliv, mající různou intenzitu, ovlivňující smyslové vnímání, pozornost, paměť myšlení i tvoření představ. Záludné na tomto vlivu je to, že si jedinec ono působení neuvědomuje, a i emotivně silně podbarvené a deformované myšlenkové procesy považuje a prohlašuje za objektivní. Podobně, jako je v některých profesích potlačeno samostatné myšlení, tak je v těchž a rovněž žádoucí potlačení emotivity (u profesionálního vojáka je žádoucí potlačit obě složky), v některých jde pouze o potlačení emotivity, a to nejčastěji soucitu.

Fysiologický podklad emotivity leží v jiných lokalitách mozku než ve kterých se nalézají funkce intelektuální. Výrazný či naprostý nedostatek emotivity je psychiatricky známým jevem – moral insanity, citová tupost. Absence emotivity je průvodním znakem některých duševních chorob, například schizofrenie. Je nutno se zmínit i o výchylce opačné – přemíry emotivity se rovněž vyskytuje. Ta často zcela znemožňuje racionální uvažování, a to i v tom smyslu, že člověk nedokáže vyhodnotit okolnosti, za kterých se objekt jeho chorobného soucitu do své situace dostal. Nekritická zamilovanost do čehokoliv je pak schopna zcela zbavit soudnosti i kritičnosti.

Emotivita je, jak praví věda, svým způsobem provázena biochemickými procesy – jde o vyplavování látek, jako endorfiny, adrenalin, apod. o tom svědčí i působení a obliba drog, které jsou schopny emotivní prožívání měnit směrem k příjemnějším emocím, a to rozpouštěním úzkosti, strachu, napětí. Někdy však tyto drogy působí naopak a zvyšují nervozitu, podezřivost a agresivitu. S člověkem, který je v zajetí jakékoliv podobné drogové emotivity je sotva možná rozumná rozprava. Nekomunikativnost některých světových názorů pramení i odtud.

Druhy citů

City lze rozlišovat podle různých kritérií, například podle toho, jaké je jejich propojení s racionalitou, lze totiž emocemi od racionality prchat, nebo v ní naopak hledat zdroj poznání, které bude postaveno na místo poznání racionálního. Podobný význam má například vědecká intuice.

Další dělení citů:

1. City tělesné – pohoda, nepohodlí
2. City smyslové
3. City představové

Zvláštním jevem je idiosynkrazie, což je psychická alergie na něco, např škrábání vidličkou po skle, dotek slimáka, Albrecht z Valdštejna nesnášel kokrhání kohouta.

Původ některých emocí ve vystopovatelný v zážitcích, i z velmi raného dětství, z asociací na nepříjemné prožitky, křivd a jiných zdrojů resentimentu. Některé emoce však takto jednoduše vysvětlit nelze a mohou být původu endogenního, zrozené takřka „z ničeho“. „Ani ti nevím, co mně na tom vadí“. „nic proti němu nemám, ale nějak se mi nelíbí“. Tyto emotivní stavy a vztahy se patrně rodí v hlubinách podvědomí.

Z hlediska etiky je možno rozeznat emoce soustředěné na vlastní já na jedné straně a na vnější abstraktní ideje Dobra, krásy a pomoci na straně druhé. Vznešené ideály bývali soustředěny do náboženských představ a pojmu Bůh, neplatí avšak bez výjimky – emotivita, zaštitěná nadpřirozenými autoritami může stejně dobře vyústit v emoce nenávistné a militantní.

Filosoficky vzato se kolem emotivity otáčejí otázky, zabývající se významem osobnosti. Souvisí i s kritikou chladného racionalismu, který má v oboru poznání všech složek lidské existence své nepřekročitelné hranice.

S emotivitou pracuje Berkeley a jeho solipsismus, Nietzscheho individualismus, Leibniz a jeho pluralismus, ale i filosofický altruismus a humanismus

Co je a co může být filosofie, proč se jí zabývat a k čemu může být člověku užitečná.

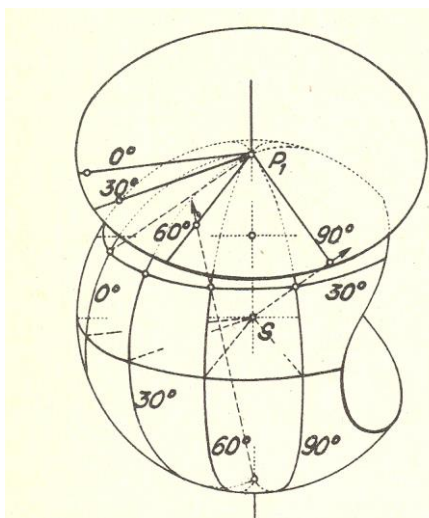
Výukový cíl: *Po strávení látky této kapitoly byste měli zjistit, že filosofie není cizí těleso, které se do vás někdo pokouší vpravit, nýbrž něco, co v nějaké podobě tak jako tak používáte. Kdykoliv se rozhodujete, kdykoliv se k něčemu odhodláváte, kdykoliv něčemu nevěříte nebo s něčím souhlasíte, stojí za tím váš filosofický program. Je to ovšem obvykle program, jaký se spíše chaoticky instaluje do každé bytosti v průběhu jejího růstu a dospívání. Jeho složky nejsou navzájem sladěny, v případě velké nebo nezvyklé zátěže může snadno selhat a vy sami nevíte, jaké má parametry a co od něj můžete čekat. Tato úvodní kapitola ve vás má probudit touhu a potřebu s tím něco dělat a bude se snažit ukázat vám jak na to.*

Obsah kapitoly:

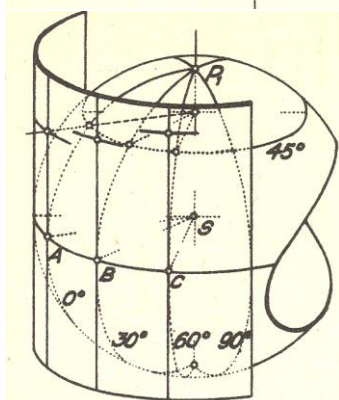
Obsahem kapitoly je vysvětlení toho, jakou funkci má v lidské mysli „program“ a jaké byly, jsou nebo mohou být jeho formy.

Odhad doby, potřebné ke studiu: *Co napíšeme o této kapitole, platí přibližně i pro všechny následující. Přednáška sama trvá 100 minut. Lze doporučit, abyste se ještě tentýž den k tomuto textu vrátili, přečetli ho (20 minut) a napsali si pod něj, do něj nebo na okraj co vás v souvislosti s tím napadlo, asociaci, souhlas, nesouhlas, rozvinutí. V tomto vlastním rozvíjení pak vždy několika minutami denně pokračujte tak dlouho, až zapomenete, co pochází z přednášky a co je vaše vlastní myšlenka. To je, přibližně vzato, ukazatel toho, že se látka propojila s vaším myšlením a neupadne za prvním rohem.*

Pradávným problémem je zobrazení zemského povrchu. Problém tkví v tom, že země má přibližně tvar koule (říkáme přibližně, abychom se nemuseli hádat s někým, kdo by tvrdil, že to koule není), zatímco nejobvyklejší prostředek, na který člověk zaznamenává informace má podobu plochy – tady listu, desky, atp. pokud si člověk dělá plánek dvorku, zahrádky, plán obce, pak tato okolnost nehraje žádnou významnější roli. To může pochopitelně v člověku vzbudit pocit, že o nic nejde. Problém totiž začíná tehdy, kdy má být zobrazen větší díl, nerci-li celý povrch oné koule. Najednou je nutno se rozhodnout pro určitý způsob zobrazení, s vědomím, že má své hranice, slabiny, nevýhody.

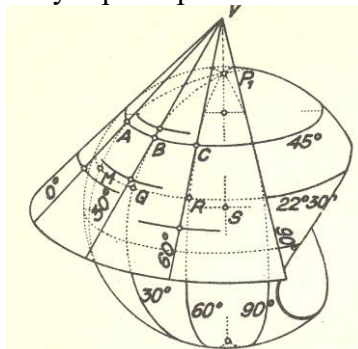


Zjevení, božstvem posvěcená autorita
Geometrická logika, přísná racionalita
Empirie a smyslově postižitelná skutečnost



Fantazie, intuice, emotivita

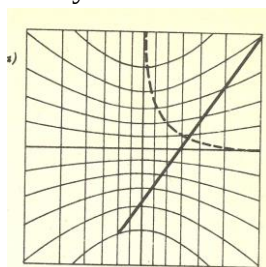
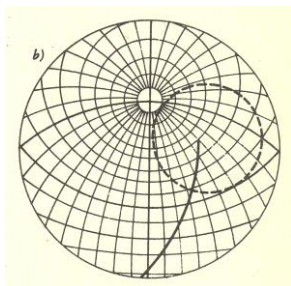
Zmapování jedné a téže situace, skutečnosti či okolnosti je možno v každé z těchto soustav, obraz se ovšem bude nepochybně výrazně lišit od toho, co vyjde ze zobrazení v jiné soustavě. Právě tak se ovšem bude lišit i rozhodnutí, na základě analýzy daným principem učiněné.



noční hvězdnou oblohu a možno navštívit cizí kraj jinak“, je možno otevřít „kategorie“. My to podívat do lesa na malými tvory doslova jak v mraveništi, a lze se jen divit, jak je to všechno řízeno. Bez problému si vyhýbají, něco nosí odněkud někam, nikdo nestojí, a každý asi nějak ví, co má dělat. Vzhledem k tomu, že nemají, z našeho lidského hlediska viděno, rozum, soudíme, že je to vše řízeno a vedeno instinktem, pudem, čímsi naprogramovaným a nevědomým. Nejsou to pouze mravenci a další blanokřídlý hmyz, ale i další živočišné druhy, žijící pospolitě i osamoceně, co je řízeno podobně. Reakce na každou situaci – útěk nebo útok, to vše je kdesi

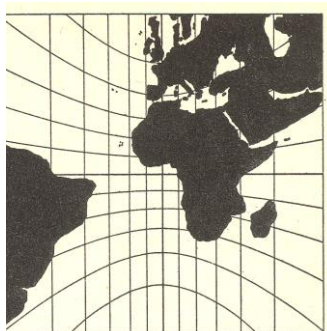
Studium filosofie lze započít kdekoliv. Je možno se zadívat na srovnat ji se svými starostmi, je a vidět lidi, kteří všechno „berou Aristotela a učit se nazpaměť jeho zkusíme ještě odjinud. Lze se jít mraveniště. Hemží se to tam těmi

přeprogramováno a nelze mluvit o nějakém vyhodnocení a rozhodování v našem lidském slova smyslu.

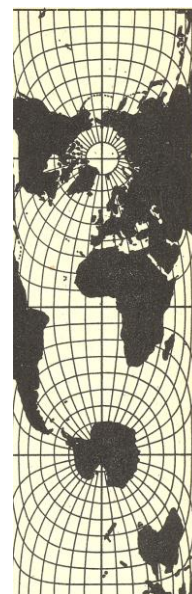


Člověk se asi před milionem let z této úrovně vydělil, což znamenalo mnoho dalekosáhlých změn. Osvojil si vědomé rozhodování, na základě zkušeností získané schopnosti vnímat vztah mezi příčinou a následkem, dokázal anticipovat, tedy ve své mysli předjímat budoucí tvar vyráběného nástroje, vyvinul

mysl pro počet i algoritmus, stanovící, kterými kroky lze dojít k určitému cíli. Již ve všech těchto schopnostech můžeme vidět „program“, který je však jiného charakteru než program mravencův. Je to program, který se



může měnit a rozvíjet, program, který má různé větve, a uzly, ve kterých se člověk (opět podle nějakého programu) rozhoduje, co bude dělat a jak bude jednat dále. Zdá se, že rozhodujícím cílem, který řídí tyto rozhodovací procesy, je přežití. Jednoduché podmínky umožňují řídit se jednoduchým programem, zařízeným na bezprostřední informace, dodávané smysly. Jednoduchým vodítkem je zde úhlová velikost jevu – čím je



větší, tím je skutečnost závažnější. Blízký vlk se jeví být závažnější než úhlově menší vzdálený medvěd. Je to velmi jednoduchý, přehledný a spolehlivý program, který mnoho lidí používá dodnes – to, že se jim nastudil pes vnímají (úhlově) jako mnohem větší a závažnější událost než zemětřesení v nedozírně vzdáleném nedohledném Bangladéši.

Záhy (za několik statisíců let) můžeme být svědky složitějších programů, nezpracovávajících již pouze smyslové vjemy. Se vznikem větších, nadrodových celků vzniká nutnost rozhodovat se v rovinách, ve kterých již nejde o pouhou osobní nebo rodovou sebezáchovu. To vyžaduje, aby měl člověk v mysli určitý intelektuální „model“ podle kterého pak řídí své konkrétní jednání. Zde se objevují ony pojmenované způsoby jednání, které je možno zvolit nebo odmítnout – pomoc, přátelství, oběť, zrada, boj.

Již zde se objevuje i tak důležitý prvek onoho lidského programu, který má na starosti to, „jak se budu cítit“, „jak to budu brát“ Babylonský Epos o Gilgamešovi je svědectvím o hledání postoje k poznané a skutečnosti konečnosti života, smrti. Co s tím mám dělat? Co si o tom mám myslet? Co z toho pro mě vyplývá? K této otázce brzo přibývají takřka geometrickou řadou další a další. Jsou to otázky pouze zdánlivě teoretické a odtažité. Otázka po smyslu života je rovněž zcela praktickou otázkou, zda má člověk užívat přítomné radosti, nebo se pachtit za něčím budoucím. Otázka osudu a spravedlnosti je velmi praktickou otázkou, položenou nad smysl lidských aktivit a práva či nepráva k tomu, co si člověk vydobyl. Už zde se ukazuje, že dva podobné lidské osudy jsou v závislosti na použitém vyhodnocovacím programu schopny v jednom člověku vzbudit zoufalství a v druhém radost, že to dopadlo alespoň tak.

Patrně metodou přirozeného výběru se v každé z dávných kultur začal šířit a uplatňovat určitý společný vyhodnocovací a tím i komunikační program. Tyto programy mají formu, kterou nazýváme řeckým slovem *mýtus*. Mýtus znamená doslova „vyprávění“, což dokonale vystihuje i způsob jeho existence a šíření. Je to vyprávění, které od jednoho sídla daného kmene k druhému nesou pěvci, bardí a rhapsodové. Mýtus existuje obvykle pouze

v ústním podání, nemá proto ani trvale ustálenou „závaznou“ formu, nýbrž je možno ho doplňovat, obměňovat a rozvíjet. Právě touto „neorganizovaností“ se mýtus liší od **náboženství**. Není zde žádné ostré dělicí hranice, jedno přechází plynule v druhé. Pro potřeby tohoto výkladu a v jeho rámci lze vidět rozlišovací znak v tom, že náboženství má obvykle určitou „organizační strukturu“ obřadů, případně oddělenou kastu kněží. Na rozdíl od mýtu je zde možno předpokládat nějaké vědomí o možných jiných formách náboženství, jaká je možno pozorovat u sousedů (drtivou většinou vnímaných jako cosi barbarsky zvrhlého, v nejlepším případě směšného). Vedle náboženství se, jak si posléze všimneme podrobněji, v určité době a na určitém místě začíná rozvíjet další forma vědomí, která se nazývá opět řecky **filosofie**. Od mýtu i náboženství se tento myšlenkový program (nespočtu podob) liší nejen svou obvyklou systematickostí a logickou propracovaností, nýbrž i tím, že obvykle nepředpokládá existenci osobního božstva, tedy nadpřirozené inteligence, se kterou by bylo možno komunikovat. To neznamená, že by se ve filosofických systémech nevyskytoval pojem „bůh“. Bůh filosofů se ovšem výrazně liší od bohů náboženský – filosofický bůh je obvykle jakýsi filosofický princip, Absolutno, první hybatel, a tak podobně. Deklaruje-li tedy někdo, že věří v boha, může jít stejně dobře o slovanského Peruna, řeckého Dia, germánského Wotana, hebrejského Jahve nebo Aristotelovu neosobní Absolutní příčinu všeho.

Nyní se dopustím povážlivého kroku. Prohlásím, že z toho úhlu, ze kterého se v tuto chvíli na tyto jevy díváme, jsou všechny ony tři soustavy – mýtus, i náboženství filosofie – zcela rovnocenné. Všechny v různé míře a různým způsobem plní dvě základní funkce takového systému:

- a) První funkce programu, zpracovává v mysli určitého člověka smysly dodávané informace o vnějším prostředí a vyhodnocuje je v závislosti na určitých pravidlech. Tento program doplňuje celý vjem do určité pro daného člověka srozumitelné podoby (neznámou věc nebo děj dotvoří a převede na něco známého atp.) Individuální program může být formálně spíše mytologický, náboženský nebo filosofický, nejčastěji jde o kombinaci všech (případně i vědy). Jeho nositel si existence svého programu nemusí být vědom – považuje ho za něco samozřejmého. To souvisí s tím, že si neuvědomuje ani jeho funkci a je obvykle přesvědčen, že programem zpracovaný obraz je objektivní realitou, kterou bezprostředně vnímá.
- b) Funkce, vytvářející s dalšími lidmi společné, spojující shodné zpracování informací o vnějším prostředí. Společný program vytváří shodu nejen ve vyhodnocení určitých vnějších skutečností, nýbrž i „jednomyslnost“ v hodnocení a případných akcích. Má-li být určitá pospolitost či společnost schopna komunikace a kooperace, musí mít toto společné měřítko, společný vyhodnocovací program, zajišťující alespoň zásadní konsenzus. Vzhledem k tomu, že mytologické a náboženské programy mají větší schopnost „zabydlení“ ve více různých myslích než programy filosofické nebo dokonce racionálně vědecké, jsou náboženstvím stmelené pospolitosti harmoničtější a vnitřní soulad v nich bývá na vyšší úrovni.

Prvním předmětem, který může člověk v rámci svého filosofického vzdělávání zkoumat, je tedy to nejbližší – jeho vlastní program. Zkoumat svým vlastním programem svůj vlastní program se může zdát na první pohled poněkud krkolomné, ale to je pouze zdání. Není to ovšem možné jinak, než tak, jak hledá člověk název barvy svého automobilu – na základě předložených pojmenovaných vzorků hledáte ten, který se s vaší barvou nejvíce shoduje. Cesta k sebepoznání vede tedy tím, co právě v této souvislosti nabývá svůj smysl. Je to přehlídka programů, jak se v dějinách evropské či světové kultury vyvinuly a v určité podobě ustálily. Jinak řečeno, jsou to tomuto zřeteli podřízené dějiny filosofie.

K čemu však takové sebepoznání může být? Víme-li již (to v tuto chvíli skoro předpokládám) o existenci svého individuálního programu, pak můžeme dojít k tomu, že v něm a na něm spočívá i to, co je v posledu pro člověka jedno z nejdůležitějších – totiž to, jak se budete v tomto světě na tomto místě cítit, čím pro vás bude váš vlastní život. Je možné a pravděpodobné, že nastavení vašeho programu je takové, že jeho výstup do vašeho životního pocitu je neuspokojivý. Máte nepřetržitě blbou náladu, stále vám něco chybí, nedovedete se z ničeho radovat. To může být příznak špatně fungujícího neošetřeného divokého programu, ve kterém můžete mít mimo to i různé filosofické či náboženské viry (jako vir může totiž působit i dobrá myšlenka, aplikovaná na nesprávném místě, v nepravou chvíli). Jistým rysem špatně pracujícího programu je i to, že lineárně kopíruje, případně násobí životní situaci. Když se pak člověku daří, oslepuje ho to krátkozrakou pýchou, domnívající se, že to tak bude stále. Rány a propady takové jednoduché programy pochopitelně rovněž nezvládají, člověk se pod nimi se hroutí a zoufá. „Nelineární převodník“, filosoficky či nábožensky nastavený, dokáže poskytovat uspokojivý výstup ve všech režimech, je v něm zakomponováno vědomí, že smysl událostí nelze měřit bezprostředně, a že i zlé je pro něco (co zatím nevíme) dobré. Filosofie učí člověka zvládat štěstí i neštěstí. I proto lidé, uplatňující ve svém pohledu na život některé osvědčené filosofické nebo náboženské programy lépe obstávají v těžkých životních zkouškách. Ostatně, kvalitu programu člověka, se kterým jste se setkali, lze tak snadno přibližně otestovat: zeptejte se ho, jak se má. Kultivovaná mysl, schopná vzít v úvahu všechny možnosti a danosti, i celou úžasnost bytí, může sotva odpovědět něco jiného než „dobře“. I k tomu se však ještě vrátíme.

Souběžně se sebepoznáním může člověk v rámci probírání se katalogem programů k pochopení života udělat i další důležitý objev a zkoumání. Filosofie je, jak říká jedna vtipná definice, dívání se věcem na dno. Je to hledání jejich povahy a podstaty, zahalené mnohdy smysly šálícími závoji. Špatnými svědky jsou člověku smysly, má-li barbarskou duši, řekl řecký filosof Herakleitos. Jde tedy i o tu část programu, která umožňuje vidět smysly nezbadatelné souvislosti. Slovy techniky bychom řekli, že filosofie odstraňuje ze světa kolem nás montážní kryt, onu šalebnou kapotáž, takže je člověk schopen lépe pozorovat, jak je to vše zařízeno. Co je za tímto či oním postojem tohoto člověka, filosofického proudu či hnutí? Jaká myšlenka formovala tuto či onu historickou epochu nebo společnost? V co doufali lidé, kteří začali toto či ono? Jaká je bytostná podstata tohoto jevu, této události? Reakcí na co je tato myšlenka, která je sama o sobě tak nepochopitelná?

O tom všem však až příště.

Shrnutí: Člověk nevnímá svět přímo, tak jak je, svými smysly, nýbrž smysly zprostředkovaný obraz je vnímán po bezděčném či vědomém „zpracování“. Je to, jako když se na fotografii komety nanesou „falešné barvy“, převádějící teplotní rozdíly do viditelné podoby. Z výstupu nám tedy vyjde, že daná zadaná skutečnost je například správná, příjemná, nadějná (nebo naopak). Jiný člověk by danou skutečnost svým programem vyhodnotil zcela jinak. Je dobré, když člověk zná povahu svého „programu“, aby si byl vědom jeho kvalit i nedostatků a aby byl schopen ho kultivovat a rozvíjet. Kultivovat a rozvíjet tím může i svou schopnost porozumět světu a i tím v něm lépe nalézt své místo i svůj vlastní světový názor, stejně jako tím zdokonalí i svou schopnost komunikovat s lidmi jiných programů.

Otázky k diskusi: Stalo se vám, že jste změnili názor na nějakou událost či skutečnost? Čím to bylo způsobeno? Vzpomeňte si, kdy a v čem se rozcházíte s jinými

lidmi v hodnocení něčeho. Pokuste se nalézt příčinu této odlišnosti. Připomeňte si člověka, se kterým si vůbec nerozumíte. V čem a proč se rozcházíte?

Doporučená literatura: *Souvislost životní filosofie a života je nejsnáze pozorovatelná na autobiografiích, tedy vlastních životopisech více či méně významných lidí. Mimo to zde i v každé další kapitole člověku prospěje cokoli, co se přímo či alespoň okrajově dotýká filosofie, religionistiky, teorie kultury atp. Zde alespoň základní díla, která bude s užitkem možno studovat i v dalších kapitolách, kde bude případně doplněna pouze literatura speciální.*

Creccenzo, Luciano de: Příběhy řecké filosofie, Praha 2004

Díogenés Laertios: Životy, názory a výroky proslulých filosofů, Praha 1964

Durant, Will: Od Platona k dnešku, Praha 1937

Fernau, Joachim: Od Olympu k Akropoli, Praha 2000

Kachlík, Josef: Dějiny filosofie, Praha 1904

Kratochvil, Josef: Rukověť filosofie, Brno 1939

Külpe, Oswald: Úvod do filosofie, Praha 1929

Legowicz, Jan: Přehled dějin filozofie, Bratislava 1973

Neff, Vladimír: Filosofický slovník pro samouky, Praha 1948

Rádl, Emanuel: Dějiny filosofie, (mnoho vydání)

Simon-Schaefer, Roland: Trocha filozofie pro Bereniku, Praha 2000

Tvrď, Josef: Průvodce dějinami evropské filosofie, Brno 1947

Weischedel, Wilhelm: Zadní schodiště filosofie, Praha 1993

2. přednáška

Prameny a kořeny

Hebrejský přínos

Posláním lidské kultury bylo od časů prvních civilizací totéž co dnes – vytvářet společný duchovní prostor, společný znakový systém, ve kterém je možné vzájemné rozumění, komunikace, ale i porozumění, kooperace a soužití v nejhlubším a nejširším slova smyslu. Egypťská kultura byla monumentální a statická. Vše podstatné bylo obsaženo a vyjádřeno v mýtu a náboženství a to vše bylo vytesáno do kamene v posvátném písmu. Základní osou egyptského vidění světa byl věčný řád, **maat**, jehož působení obepínalo vše a sahalo daleko za hranice lidského života. Na druhé straně hebrejského světa se rozkládaly kraje kolem Eufratu a Tigridu. Tam bylo mnohem méně řádu a mnohem víc nevyzpytatelných nahodilostí, proměn a zvrátů. Proto se tam člověk mnohem více obracel s bázlívou otázkou na budoucnost k planetám a hvězdám. Svět nebyl celkem místem, kde by byl člověk doma. Lidé došli k poměrně pesimistickému závěru, že je nutno se radovat, je-li k tomu příležitost, protože bohové, osud a smrt stojí proti člověku. Kdesi mezi Egyptem a Mezopotámií se rodí na pouštích a polopouštích Sinajského poloostrova onen další a v mnohém odlišný vztah k životu i světu. Rodí se v prostředí kočovné kmenové, prvobytně-pospolné formace. Je pochopitelné, že okolnosti vzniku právě tohoto hebrejského, či starozákonního, resp. izraelského nebo židovského obrazu světa jsou touto pospolitostí vnímány nikoliv jako dílo přírodních či

společenských vlivů a zákonitostí, nýbrž jako dílo jejich původně kmenového boha Jahveho. Náš výklad nemá v úmyslu tento náboženský přístup nijak zlehčovat - věřící si mohou představit, že popisujeme mechanismus, kterým Bůh přivedl právě toto etnikum k jejich pohledu na svět. Hebrejská kultura tedy nevzniká v kulturním vzduchoprázdnu a objevuje se, jak bylo řečeno, v prostoru mezi Egyptem a Mezopotámií, se všemi kulturními útvary, které v těchto prostorách vznikly a žily. Prostředí kočovné existence mělo ovšem k těmto kulturním kolosům velmi daleko. Nejenže neznali stavitelství, metalurgii, písmo, zemědělství a další kulturní instituce kultur "vyspělých", ale nadto byli příliš nepočetní a rozptýlení na to, aby mohli reálně v daném světě něco znamenat. Dobové prameny existenci tohoto etnika připomínají pouze několika zmínkami (obvykle v seznamech poražených či podrobených kmenů). Hebrejské polokočovní etnikum se postupně kulturní penetrací usadilo při pobřeží Středozemního moře v oblasti, nazývané tehdy Kanaan podle původního obyvatelstva a později Palestina opět podle jednoho z významných etnik, žijících též v tomto prostoru. Tam též vznikly na konci 11. stol. ante státní útvary, jejichž králové patřili právě k onomu původně nomádkému lidu. Těsný kontakt s odlišnou kulturou městských států, i kontakty s kulturními velmocemi vedly k nesnadnému hledání svébytnosti. Ta je vyjádřena ve spisech, známých v křesťanském prostředí jako Starý zákon. V těchto spisech, které vznikaly za různých a většinou pohnutých historických okolností v průběhu cca 1000 let je především předložena a rozvedena myšlenka smlouvy s Hospodinem jako základ vztahu mezi člověkem a Bohem. Je to vztah poměrně unikátní, řekněme, na vysoké úrovni. Na tom mnoho nemění ani to, že je to smlouva mezi nesouměřitelnými partnery. Tato smlouva vyjadřuje statut člověka na zemi. Mnohé elementy biblického podání lze nalézt u kultur, které s Izraelem sousedily. Nová je ovšem stavba, která byla z těchto starých cihel postavena. Lze říci, že staré elementy (stvoření z ničeho, smlouva atd.) jsou postaveny na nové místo, je jim dodán jiný význam a mnohdy i jiné vyústění. Tolik lze asi říci k otázce, do jaké míry je Starý zákon originální. Vztah člověka k Bohu je podle tohoto pojetí celkem unikátní – člověk je stvořen k obrazu božímu, není tedy ani nechtěným či přehlíženým výtvorem bohů, ani bezprávnou hříčkou a otrokem. Zde je základ celkového radostného a nadějného naladění, vyvstávajícího ve srovnání se sousedními kulturními a náboženskými vzory. I proto může být evropskou hymnou Óda na radost. Lze tedy říci, že v tomto hebrejském podání je status člověka mnohem vyšší než v oněch kulturách sousedních. Na rozdíl od animistického chápání živé i neživé přírody a s ním souvisícím zbožštěním přírodních jevů tvorů a nebeských těles je v Izraeli a jeho náboženství prosazován natolik důsledný monotheismus, že svět je tím dokonale odbožštěn a demytologizován. To uvolňuje posléze cestu k věčnému vztahu k světu – člověk se může zabývat věcmi a skutečnostmi a nemusí se starat o jejich bohy, o boha ohně, vody, povětří, atd. . Tento rys se výrazně odlišuje od kultur východních, ve kterých je božstvo obvykle přímo obsaženo, lze říci "rozpuštěno" ve světě, v kterékoliv jeho části. Hebrejský bůh však, z druhé strany viděno, nepředstavuje ani chladný neosobní princip, jakým bývá bůh řeckých filosofů. Je spíše vystižen v antropomorfním rodinném obraze Otce, pečujícího o celou neohrazenou rodinu lidského pokolení – svých dětí. Od původního kmenového pojetí se postupně na půdě prorockých spisů dochází až právě k onomu univerzálnímu bohu, čímž je překonáno původní a přirozené kmenové myšlení. Bůh Izraele se ve vrcholech biblického podání představuje jako Stvořitel a Bůh veškerého univerza.

Do evropské kultury vstoupily velmi mnohé prvky, obsažené v tomto pojetí člověka. Byly a jsou přítomny nikoliv v nějaké čisté podobě, nýbrž právě v oněch nespočetných kombinacích s prvky řeckými, římskými a barbarskými. Právě účast těchto dalších prvků často způsobuje, že se určité postoje a normy vyvinou v něco navzájem nesmiřitelně antagonistického.

Pro budoucí Evropu se zde připravuje několik významných vkladů. Ty jsou ovšem vždy patrný pouze ve srovnání s jinými kulturami. Je to přiměřené místo pro lidskou tvořivou aktivitu, relativně malý podíl fatalismu, odmítnutí astrologických představ Babyloňanů i relativně kritický postoj k magii jako snaze o manipulaci s tajemnem. Právě tyto rysy rezonují s řeckou filosofickou kritičností, též "odnáboženšťující" starý polyteistický obraz světa. Tyto geny hebrejského pohledu na svět jsou přítomny nejen v evropské spiritualitě, ale i v evropské racionalitě. Důraz je položen na přítomný život (i když to neznamená, že by tento život byl „vším“) – jsou však odmítnuty jak rozkošaté egyptské představy o posmrtné existenci, stejně jako jen velmi málo (vysloveně "podkritické množství") látky může být základem pro spekulace o metempsychóze, tedy o stěhování duší a jejich reinkarnacích. To vše směřuje k podtržení jedinečnosti člověka a jeho jedinečného pozemského života. Nese to v sobě jak obraz naplněnosti života jedinečným a neopakovatelným smyslem a významem, tak bytostnou jedinečnost každé lidské existence. Lze říci, že tato jedinečnost a neopakovatelnost života je přímo kardinálním znakem evropské kultury, dalekosáhle ovlivňující i to nejvšednější uvažování člověka v tomto kulturním poli.

Člověk v hebrejském podání, a poté i v Evropě, není chápán jako pouhá část kosmického ducha (jak bývá viděn ve východních kulturách), nýbrž je reálnou existencí, nesoucí s sebou, v sobě a na sobě jedinečné poslání. Zde je základ personalismu, který se posléze stává další neodmyslitelnou součástí evropského chápání člověka.

Principiální nezobrazitelnost Boha Izraele staví hráz vždy velmi svůdným spekulacím, mířícím tímto směrem – opět je pro kontrast možno poukázat na takřka barvotiskovou obrazotvornost a tím i pestrost indické mytologie. V hebrejském pojetí není svět „májá“, zdání či mátoha, případně „tanec bohů“, nýbrž je reálnou a relevantní, skutečností. Pochopitelně, že hebrejská tradice nechápe svět jako jediné svébytné bytí – je to přece jen něco "stvořeného". Především však je hebrejské chápání světa pozoruhodné a plodné svým chápáním času. V tradičních zemědělských kulturách byl čas chápán cyklicky, ve střídání ročních dob se stále znovu odehrával stejný proces narození a umírání božstev a tím i přírody. Celkem všude kolem bylo však běžné pojetí descendenční. To znamenalo, že zlatý a dokonalý věk byl na počátku, zatímco pokračování přináší se vzdalováním se od oněch rajských poměrů pouze rozměňování a úpadek. "Už není jak bývalo" stojí prý na nejstarší hlíněné tabulce, která je uložena v Britském museu. Hebrejský pohled na svět předpokládá růst, nabývání pozitivních kvalit, zdokonalování ve známosti Božího řádu, což je míněno šireji než jak vymezuje dnešní pojetí náboženství.. "Pokrok", takřka konstitutivní pojem evropského novověku navazuje na ono hebrejské chápání času přímo. Právě v hebrejském vidění světa je budoucnost nikoliv nepovedenou kopií slavné minulosti, nýbrž naopak - je prostorem, ve kterém je člověk povolán k spolupůsobení s Bohem při vytváření nových, dokonalejších skutečností. Zde je položen jeden ze základů citelného rozdílu mezi asijskou statičností a kvietismem a evropským aktivismem, spojeným se smyslem pro historii. Budoucnost je otevřena proměnám a novým věcem. Osvícenci v "růstu známosti božího řádu" viděli výzvu i možnost poznávání přírodních zákonů a jejich aplikaci v technice. Podobná náboženská legitimace možnosti tvoření nového skrze člověka v této míře v jiných náboženských soustavách nebyla. Veškeré myšlení i činnost byly vesměs všude jinde upjaty a soustředěny na „archetypy“, pravzory, které je nutno napodobovat. Výjimkou je snad pouze islám, který měl k určité formě vědy a poznání též přejný vztah, ovšem s jistými pevnými hranicemi.

Hebrejské myšlení, spojené v této věci opět s jistou částí myšlení řeckého (Hérodotos), vytvořilo jedinečný evropský pojem "dějinnosti", lišící se výrazně od toho, jak jsou tyto souvislosti chápány v jiných kulturách, a to především východních. Jak je známo, v Indii se čas chápe v nepředstavitelně velkých rozměrech, takže délka lidského života nebo lidské kultury je proti tomu nepředstavitelně nicotná, v Číně je historie chápána jako stále se

uskutečňující aplikace věčných paradigmat, projevů působení řádu v dějinách říší a lidí. Nic nového se tedy neděje, a kde se nic nového neděje, tam nejsou dějiny. Bylo již zmíněno, že evropská idea "pokroku" je přímým produktem hebrejsko-herodotovského pojetí času, respektive jeho sekularizovanou podobou.

Nomádské pojetí boha a lidské společnosti nese výrazné patriarchální rysy – lidská společnost je v tomto smyslu rodinou s Bohem jako Otcem. To je ovšem východiskem mnoha postojů, vedoucích spolu s již naznačeným pojetím času k stanoviskům rovnostářským a antitržním, či lze říci utopickým. Dnešní izraelské kibucy jsou vyjádřením této nepřehlédnutelné kulturně-náboženské tendence. Stejně tak to byly a jsou novokřtěnecké komunity všech dob a konkrétních vyznání, od habánů až po pennsylvánské Amish people. Hebrejské náboženství je postaveno na vztazích a vztah přejné sounáležitosti jako kritérium moudrosti i poslušnosti zde odsouvá do pozadí vztahy majetkové a nakonec i vztahy formované literami světského práva. V hebrejském pojetí je Hospodin jediným legitimním vlastníkem všeho - člověk je jenom správce, šafář, obdělávající svěřené statky. Ve vlastnickém smyslu (podle římského práva chápaného) člověku nepatří nic, dokonce ani člověk sám nepatří sám sobě. Břemene individuálního vlastnictví zbavená pospolitost pak může v čase, v dějinách, uskutečňovat ideál spravedlnosti, milosrdenství a pokoje. To je smysl dějin, to je smysl darovaného času v tomto pojetí. Marxova vize komunismu a beztržní společnosti, stejně jako všechna hnutí tuto vizi předcházející i na tuto vizi navazující, tedy čerpají mimo jiné především z tohoto pramene.

Mnoho starozákonních pasáží řeší složitý lidský i společenský problém "zla", a dochází též k celkem jedinečnému kulturnímu postoji. Ten spočívá v přetržení tradičního spojení, spatřujícího v utrpení boží trest, resp. karmickou odplatu za viny, spáchané v přítomném nebo minulém životě. Trpící spravedlivý - zde je legitimace k tomu, aby člověk mohl s tím, co jeho život sužuje nebo zkracuje bojovat. Překážky nejsou fatálně neodstranitelnou skutečností – člověk s nimi může bojovat a překonávat je. I zde je jeden stavební kámen evropské kultury.

Hebrejské myšlení je ovšem v jistém smyslu rovnostářské. Člověk je jenom a právě člověk. Hebrejové ani Židé neznali a neznají polobohy. I vynikající postavy v dějinách Izraele, které by nepochybně v jiné kultuře byly zbožštěny, jsou důsledně představeny se svými lidskými chybami, ba leckdy přímo zločiny. Člověk je jenom člověk, a větším ho v očích této kultury mohla udělat pouze účast na Hospodinově univerzálním projektu. Konkrétní společenské či státoprávní vyústění tohoto přístupu není ovšem jednoznačné. Západní demokracie a rovné občanství navazuje na jednu linii, kterou zdůraznila reformace. Člověk se podle ní nemusí krčit před "Jejich Veličenstvy", "Jejich Svatostmi" a jinými prostředníky, nýbrž může sám poznávat, co má myslet a dělat. Zda bude kdo v Janu Pavlovi II. vidět "Svatého otce", římského biskupa nebo Karola Wojtylu je v tomto pojetí ponecháno na světovém názoru každého jednotlivce. Na druhé straně však doba poexilního židovstva přinesla na svět takové pojetí společnosti a vlády, které se nazývá teokracií a které může být chápáno v jistém smyslu jako antipod demokracie. Je to pojetí, ve kterém Bůh vládne ve světě bezprostředně prostřednictvím zasvěcených vykladačů jeho vůle. Proto byl tento systém nazýván "kněžovláda", která se v jisté výraznější nebo oslabené formě objevuje ve všech kulturách, evropskou nevyjímaje. Podstatné je, že v tomto systému je vydělena skupina těch, kteří autoritativně předkládají stanoviska ke skutečnostem, jacísi patentní "opinionmakers". Hodnocení vztahu mezi teokracií a demokracií, kde má každý právo tvořit si svůj názor sám, je konec konců věcí demokratické diskuse. Je nutno připustit a dovolit, aby se člověk rozhodl vzdát se své názorové a postojové suverenity ve prospěch nějaké instituce a jejího **představitele**. Kdysi reprezentovala teokracii univerzální moc římskokatolické církve, duchovní meč, který byl dle dané interpretace vztahů nadřazen i světským panovníkům. Jejich zařazení do teokratického systému bylo vyjádřeno oním "z boží milosti" u jeho císařského nebo královského titulu. Církev v teokratickém pojetí svého poslání zasahovala nejen do

otázek náboženských, ale i politických, ekonomických a nezřídka i technologických. O konci teokratické vlády, reprezentované oněmi panovníky "z boží milosti" a nástupu demokratického rozhodování mluví spis Tomáše G. Masaryka Světová revoluce. Dnes je to fenomén sekt, ve kterých jejich příslušníci hledí "teokraticky" na svého duchovního vůdce, který je jim bohem. Demokracie nemá ze své samé povahy

Právě v hebrejské tradici se objevuje něco, co je možno nazvat - *žít pro myšlenku*. Zde je objeveno, že život nemusí být sháněním potravy a postupným chátráním, nýbrž že může být navlečen na pomyslnou šňůru plánu či zaslíbení, sahajícího od počátku až do konce. Právě v tom byla jakási forma „postexistence“ – člověk trvá v tom, co udělal pro toto věčné dílo. I všední život tak dostal slavnostní a radostné barvy, které nedokázala popřít ani skutečnost individuální smrti.

Hebrejské pojetí náboženství, života a světa má ovšem i své stránky, řekněme, význačné. Monismus s universalismem a mesiánským pojetím vlastní vyvolenosti se nemusí vždy projevovat zbořením egoistických bariér mezi *my* a *oni*, ani zvýšenou vlastní zodpovědností a přejnou otevřeností jiným kulturám, nýbrž právě naopak: mohou ústít v dogmatickou úzkoprsost, netoleranci a kulturocentričnost spojenou s duchovním imperialismem. I toto, žel, vstoupilo v hojné míře i do evropské kultury. Zde je jeden ze základů její "světovosti", či přesněji řečeno agresivní rozpínavosti. „Rozšiřovat území“ či „získávat zdroje surovin“ zní evropskému uchu příliš barbarsky. Kdo jenom trochu může, dobývá svět pro nějakou myšlenku, ať již pro víru, pořádek či lidská práva.

Hebrejský přínos byl do evropského kulturního dědictví vnešen dvěma způsoby – jednak přímo judaismem, jehož nositeli byli Židé, rozšířivší se již ve středověku po většině evropských zemí, a dále pak skrze křesťanství, v počátku určitou židovskou sektu, která se především díky misijnímu zápalu Pavla z Tarsu stalo světovým náboženstvím. V této kapitole je však již judaismus a starozákonní látka dotvořena mnoha prvky antického myšlení a později i myšlení barbarského. I navzdory těmto vlivům si zachovalo jistou míru jednoty a stalo se integrující silou evropské kultury na nejméně 1000 let. Většina oněch nosných prvků původního hebrejského obrazu světa přešla někdy v poněkud upravené podobě i do sekulárního evropského myšlení. Je to jak myšlenky individuální zodpovědnosti, tak utopická představa chiliastických blouznivců, tak myšlenka pokroku. Je však skutečností, že tyto sekularizované podoby, vytržené z původního teologického kontextu představují obvykle něco zcela jiného, než co znamenaly původně v kontextu celkového obrazu světa hebrejského člověka. I ona vytrženost z kontextu vysvětluje to, že různé aspekty kdysi integrálního pohledu na člověka a na svět se po svém "osamostatnění" jeví jako naprosto antagonistické postoje, které málem uvrhly svět do III: světové války. Legitimita jejich přítomnosti v evropské kultuře tím však nemůže být zpochybněna.

Komplexnost a mnohohrstevnost hebrejského pojetí člověka je tedy patrně příčinou toho, že její jednotlivé elementy vytvořily v evropské kultuře základ pro zcela odlišné světonázorové orientace. Hebrejský důraz na rodinu, vztahy a výlučné Hospodinovo vlastnictví všeho vedlo jak k vzniku a rozšíření utopických, socialistických představ, komun a pokusů o organizaci společnosti. Další, původně zcela souladný tón osobní aktivity a osobní jedinečné zodpovědnosti ovlivnil rozvoj individualismu a kapitalismu jako jeho ekonomické formy. Oboje je možno z Bible ospravedlňovat. Oba přístupy jsou dále posilovány spojením s Platonovým či Aristotelovým přístupem. I to v sobě nese historicky dramatický až tragický náboj, hýbající evropskými dějinami. Hebrejský náboženský vklad se svou povahou a svým demytologizujícím působením velmi nepřátelským řecké, římské i barbarské magii) stal spolu s na řeckých kořenech vyrostlou logickou racionalitou jedním z možných předpokladů dokonalé sekularizace, která v evropské kultuře dosáhla světového vrcholu. Odnáboženštění

života v evropské kultuře je ovšem patrně dáno i zvláštní formou, kterou na sebe vzalo ono pokračování v křesťanství. O tom však bude zvláštní kapitola.

Hebrejský přínos znamená v evropské kultuře doslova osnovu, osnovní síť, přes kterou a na kterou a do které jsou vetkány další části, vytvářející jedinečnou strukturu. Jak již tomu bývá, ony osnovní nitě jsou překryty vzorem a tiskem, takže nejsou patrné. Ony však reálně i obrazně "drží látku pohromadě".

Řecký přínos

Řecké kmeny představují "na tváři Země" další kulturu, která vtiskla budoucnosti nesmazatelné znamení. Řekové vytvořili celou kytici paradigmát a konstitutivních metafor. I Řekové, podobně jako Izrael, byli národem nepočetným. Nevytvořil veleříši a podobně jako Izrael ve své královské době žili i oni v městských státech. Míra centralizace byla tedy i zde v důsledku přírodních a geografických podmínek nepatrná – "Řecko" bylo tvořeno několika desítkami městských států, což byla vlastně opevněná města se svým zemědělským zázemím, přesněji řečeno okolím. Zde, a to zejména v Athénách, se poprvé objevila "typicky evropská" forma vlády – demokracie. Zde také spatřil světlo světa filosofický přístup ke skutečnostem, jeden ze základů evropské vědy, evropské společnosti i kultury. Řecká filosofie a řecká demokracie spolu s řeckým uměním představují neoddělitelnou souvislost. Začít je možno v podstatě kdekoliv, vyjděme tedy od řeckého pohledu na svět, tedy řeckého myšlení, řecké filosofie. Tou začneme.

Na rozdíl od rozsahově ohraničeného přehledného kánonu starozákonních spisů představuje přínos řecké filosofie útvar nekonečně rozsáhlejší a takřka neohraničitelný a vcelku neuchopitelný. Jakkoliv je i ve spisech Starého zákona možno vysledovat několik směrů či tendencí, navzájem se ve své odlišnosti buď doplňujících, či si konkurujících, v řeckém filosofickém odkazu je mnohem širší paleta postojů, od mystiky a duchovnosti až po vyhraněný atomistický materialismus. Shrnout všechny tyto vlivy pod jeden pojem je tedy velmi smělé, stejně jako hledání co nejvýstižnějšího vyjádření ideje, která by všechny tyto proudy spojovala.

I řecká filosofie se zrodila z náboženství. Mytologie Řeků, vlastní obsah tohoto náboženství, představuje vzhledem k hebrejskému kultu boha Jahveho systém podstatně odlišný. Svět je v podání řecké mytologie viděn prizmatem příběhů, činů a zápasů bohů a polobohů, kde člověk hraje celkem okrajovou roli. Řecké náboženství je ovšem nedogmatické, a jakkoliv je jednou z osnov politického života, není organizováno v podobě ničeho, co by připomínalo budoucí křesťanskou církev. Pro člověka vyplývá z náboženství především všeobecný požadavek úcty k bohům, projevující se obětmi a důvěrou ve věštby a znamení, a dále pak je náboženství podkladem pro důležitou hranici, oddělující v myšlení i životě to, co je člověku přiměřené od toho, co mu jako člověku nenáleží a co je **hybris**, vzpoura, opovážlivost. V řeckém pojetí není přítomno pojetí "hříchu", podobné hebrejskému a křesťanskému. Jsou smrtelníci, kterým dost projde, a jiní, na které si bohové "zasedli". Nemesis a Erynie, bohyně pomsty se však celkem vzato vznášely nade vším. Vzpoura spočívala především v jakémkoliv nemíře, a to jak v majetku, tak jakémkoliv jiné kvalitě. Je to ostatně vyjádřeno v pokynu "Ničeho příliš", který zdobil delfskou věštinu spolu s výzvou "Poznej sama sebe".

Nepochybně právě tato nedogmatická podoba řeckého náboženství spolupůsobila při zrození řecké filosofie jako modelu přístupu k světu. Krom toho může být toto zrození přičítáno i několika dalším vlivům. Z nich patrně nejvýznamnější může spočívat v multikulturnosti světa, se kterým Řekové, zvláště v Malé Asii přicházeli do styku. Tato multikulturnost se projevovala v množství náboženství, která byla v jejich dosahu a která

předkládala každé jinou verzi světa, bohů a bytí vůbec. Toto prostředí je možno všeobecně chápat jako věčné podhoubí skepse, tedy nedostatku důvěry v kteroukoliv z předkládaných verzí.. To vede tu a tam k potřebě hledání solidnějších základů. Řecká filosofie je ve svém celku pokusem postavit pohled na svět a život na "hmatatelnější", racionálně bližší základy. Ionští filosofové hledají počátek v nějaké podobě hmoty, byť nějakým způsobem živoucí, jiní spatřují tento počátek i základ v čísle, další ve změně, či případně nedělitelné částici. Nejde ovšem většinou o programové tažení proti náboženství – spíše se pouze hledá náhrada za nejzpochybnitelnější části oněch starých tradičních obrazů světa. Jiní chtějí filosofickou spekulací odstranit křiklavě primitivní a antropomorfní představy o bozích – odtud poté vycházejí ony představy boha jako neosobního Principu, Prvního hybatele, Čisté formy atp. Tak je mýtický příběh, toto "vyprávění", nahrazováno rozumným, kauzálně spjatým Logem. LOGOS je ústřední pojem řecké filosofie. Příbuzným pojmem je NÚS, rozum, a to rozum jako kosmická organizující a řídící síla. Svět je soustavou, která je spojena řádem – řecké náboženství budoucí představě "přírodních zákonů" napomohlo svou představou, že určitému řádu jsou podřízeni i bohové. Představa, že by hebrejský bůh Jahve byl něčemu podřízen je naprosto nemyslitelná. Navíc sděluje člověku "myšlení mé není jako myšlení vaše" – v hebrejském pojetí se člověk může nanejvýš díky boží milosti božimu myšlení pouze přiblížit. Řecký předpoklad Rozumu, na kterém člověk má možnost plnohodnotné účasti, vede k úplně jinému pojetí světa. Je to východisko systematickosti, (od řeckého "systém", tedy umně a rozumně zkomponovaný celek), a to až v podání Platonově či Aristotelově. V řeckém pojetí je člověk schopen svým rozumem odhalit LOGOS tohoto světa i kosmu sám. V hebrejském pojetí se může tomuto pochopení přiblížit moudrostí, která je božím darem, nikoliv součástí nějaké vrozené výbavy.

Z řeckého dědictví pochopitelně vystupují do popředí některé postavy, které jsou přímo chápány jako "zakladatelé myšlení". Lze je chápat jako tvůrce programu k zpracování informací, které člověk může o světě a všem jsoucím mít. Platon svým světem ideí založil evropskou myšlenkovou tradici, hledající dokonalost a věčnost nad pomíjivým světem, a to v realitě nezničitelných a dokonalých ideí. Aristoteles svým odlišným důrazem na poznání skutečnosti založil jednu z tradic systematické vědy. Obě tyto filosofické orientace ovšem pracují s pojmem "Bůh", což spolu s dalším umožňuje budoucí propojení s hebrejskou a křesťanskou tradicí. Křesťanství je vůbec první velkou syntézou hebrejského a řeckého prvku. Jinou má ovšem podobu křesťanství spojené s Platonovým či novoplatonským učením, jinou nabude ve spojení s aristotelismem. Již zde je položen jeden ze základů dramatických napětí, proměn a bojů, které křesťanství ve svém vývoji prožilo.

Bývá-li často vyslovován názor, že řecký přínos je počátkem evropského racionalismu a vědy, je nutno k tomu dodat, že se tak dělo za mocného přispění odkazu hebrejsko-křesťanského. Věda představuje jednu ze syntéz, jednu z možných kompozic obou odkazů. Hebrejské literární pojetí Svatého písma vedlo ke gramotnosti, hebrejská demytologizace světa nepřála magii a byla více nakloněna hledání rozumných kauzálních spojení. Scholastický aristotelismus je umnou syntézou obou těchto vlivů. Lze říci, a bude ještě řečeno, že rozum dostal v tomto křesťanském (ale i v mnoha proudech a postavách židovských) tak vysoký status, že se dokázal od teologických složek zcela emancipovat a žije v sekulární vědě jako všezahrnující a všeproměňující moc. Na druhé straně je ovšem stejně možné a stejně uskutečněné setkání Platonova, resp. novoplatonského učení, s hebrejským a křesťanským světem, a tam poté vystupuje do popředí mystika, tajemno, transcendentno. To je, například, tradice Kabaly a příbuzných nauk. Tam není rozum tím prvním ani hlavním. I tento proud hraje v evropské kultuře významnou roli a je v mnoha historických epochách postaven proti aristotelovsky scholastické věčnosti a plochosti, i proti sebevědomému racionalismu, domnívajícímu se mít klíč od posledních tajemství. Platonsko-křesťanský proud jako antiteze

pragmaticky pojatého ekonomismu, znajícího pouze to, co je možno prodat, koupit, zvážit, ocenit a změřit vystupuje i dnes jako dialektická protiva vulgárního ekonomismu.

Demokracie je dalším trvalým vkladem Řecka a jeho klasické kultury. Je ovšem nutno říci, že má s dnešním chápáním toho slova málo společného. Jednak šlo o demokracii přímou, při které byli všichni svobodní občané nuceni aktivně se účastnit jednání a rozhodování a nebylo možno svá práva na někoho delegovat, či se snad "zdržet hlasování". Dále pak šlo o demokracii s jasným vyjádřením, kdo je onen "lid". Byli to pouze svobodní muži – nikoliv tedy otroci, cizinci a ženy. Posléze je také třeba připomenout, že zájem obce byl naprostou prioritou, která vedla leckdy k vytvoření institucí pro naše chápání poněkud "nedemokratických". V dobách, kdy se zájem obce jako jednotící prvek z demokracie začíná vytrácet je zároveň i dobou jejího postupného a posléze rychlého úpadku. Demokracie ovšem ve své ryzi podobě nezná jinou argumentaci než řečí slovem, přesvědčujícím o větší oprávněnosti toho či onoho stanoviska. Rétorika je tedy odtud dalším pokladem z řeckého dědictví

Jak je možno považovat za přesvědčivě doloženo, moderní demokracie nenavazuje bezprostředně na tento řecký pravzor. Je spíše odvozena od středověkých zemských sněmů, kde jsou zájmové skupiny, města a korporace zastoupeny svými delegáty, kteří nesou větší mandát, než jaký by příslušel jejich osobě. Antická demokracie v podstatě ztroskotala v nepřehledných poměrech, souvisejících s úpadkem společného vědomí a zájmu. V základech řecké demokracie (a demokracie vůbec) je jeden prvek, který se významně liší od hebrejského teokratického chápání lidské společnosti. Demokracie vychází z předpokladu, že neekonomičtější je to jednání, se kterým souhlasí většina – neekonomičtější v tom smyslu, že k jeho prosazení je nutno nejméně donucovací síly. hebrejské, resp. poexilní židovské teokratické pojetí naopak nepředpokládá, že by více lidí mělo více pravdy než kolik jí má méně lidí. "Hlas lidu je hlas boží" není výrokem biblickým. Teokracie je tedy uspořádáním, ve kterém nerozhoduje počet, nýbrž ti "kteří vědí", resp. mají autoritu kněžského úřadu a svěcení. Fungující demokracie je jistě lepší než nefungující a zdegenerovaná vláda autoritativní, a naopak. I to byl již v antice známý a vnímaný jev, projevující se střídáním těchto forem. Tyto zákonitosti platí dodnes, a v zemích demokratických bývá leckdy při pohledu na slabiny tohoto systému vzdycháno po autoritativní vládě tvrdé ruky, zatímco v systémech autoritativních se volá po demokracii. To, že se v Evropě nevyvinula celkem obvyklá orientální forma teokracie a caesaropapismu, tedy spojení světské a duchovní moci, je jistě i zásluhou ideálu athénské Agory, na které mohl každý svobodný muž vstupovat do jednání o věcech obce.

V neposlední řadě musíme Řekům poděkovat za smysl pro umění a krásno ve všech podobách. Tento gen byl a je pro evropskou kulturu jedním z nejvzácnějších. Řekové založili takřka nedostižné vzory v mnoha oborech umění, od dramatu, přes poesii po sochařství a architekturu. Jednoduše – Řekové zkrášlili a osvětili svět a položili základní kameny jak pro filosofický, tak vědecký i estetický způsob pohledu na něj.

Řím

Největším římským přínosem do celku a pokladnice evropské kultury je Zákon, římské právní vědomí, římská právní kultura. Je nutno si uvědomit, že proces opouštění zvykového nepsaného práva ve prospěch práva psaného, které by bylo možno vztahovat i na cizince a na nové situace, proběhl v různé míře a podobě ve všech kulturách. V Římě dosáhl nade vši pochybu největší dokonalosti a univerzality. Římské právo přineslo jasná závazková a procesní pravidla, stejně jako závazek smlouvy dodržovat. „Pacta sunt servanda“. Toto pravidlo neplatí pouze "Rebus sic standibus" – tj. dokud jsou zachovány poměry, ve kterých

smlouva vznikla. Jistota právních vztahů je jedním z pilířů multikulturní společnosti, jakou Římská říše bezpochyby byla. Římské právo také jasně definuje oddělení soukromé sféry od veřejné – ve středověku byl před recepcí římského práva králův soukromý a "státní" majetek v podstatě nerozlišitelný. Římané byli ovšem i skvělí organizátoři. Pax romana – římský mír – bylo úžasné dílo. Podobně je nutno obdivovat římské silnice i vůbec promyšlenou soustavu výstavby státu, i jeho úřadů s jasně vymezenými pravomocemi. Římané vytvořili tradici státu, zákona, vlády a pořádku.

Římské právo nebylo ovšem v budoucích dějinách zdaleka recipováno ve svém celku a ve svých základních východiscích. Ta spočívají v Ciceronově tezi, že "Salus populi suprema lex" – nejvyšším zákonem je obecné blaho. Současné chápání zákonů jako více méně jediného pravidla regulace boje všech proti všem je poněkud prosto této vznešené maximy. Zájem o studium práv a zájem i o kurzy právních disciplin a právního minima nebývá obvykle motivován péčí a zájmem o obecné blaho, nýbrž spíše snahou o virtuozytu lovu v "právní džungli", ve kterou se právní svět evropských států proměnil. Při opuštění oné základní a jednotící linie ovšem ani jinak nelze. Na základech římského práva vyrůstá i stavba státoprávního chápání, vyjádřeného v důsledném oddělení moci zákonodárné, soudní a výkonné, což je jistým kritériem právní kultury v evropském pojetí. Málokdo ví, jak neobvyklé je to rozdělení – bývalo kdysi samozřejmé a logické, že vládce případně delikventa (nebo i svého osobního nepřítele nebo nesympatizanta) sám obžaloval a odsoudil a případně i popravil. Poslední krok mohl případně svěřit odborníkům, což však na věci samé nic neměnilo. Pravidlo "budiž slyšena i druhá strana" se postupně vyvinulo i v právo obhajoby. I to je něco nesamozřejmého – v inkvizici, tedy bez tohoto pravidla vedených procesech se obhajoba obžalovaného chápe jako opovržlivost. Stejně důležitá je i presumpce neviny, založená na tom, že pře není v žádném smyslu rozhodnuta před výrokem nezávislého soudu. Římská právní kultura je neodmyslitelným pilířem moderní multikulturní společnosti. Nesnáze je pouze v tom, že i psané právo předpokládá vztah úcty a autority. V jistém smyslu je předpokladem jeho regulující funkce i ona společná myšlenka, obecný zájem, a též i vědomí, že většina vztahů se neřeší institucionalizovaným právem a jeho orgány, nýbrž právním vědomím, obsahujícím mnohé nepsané a nevynutitelné ctnosti. Je to například i to, že smlouva platí i tehdy, kdy její neplnění nelze postihnout žádnou sankcí. To jsou ovšem věci, týkající se nikoliv konkrétních zákonů, nýbrž celé **právní kultury**, která je tím vlastním, na čem a v čem římský právní odkaz spočívá.

Barbarské národy

Vlastní látkou středověké a moderní Evropy jsou pokolení, žijící za hranicemi Římské říše v poměrech, které byly ovšem Římany (a ještě více Řeky) považovány za barbarské, tedy nekulturní. Byla to obvykle kmenová společenství, jejichž společenskou formou byla "vojenská demokracie". Důležitou institucí byly pro toto uspořádání sněmy u posvátných stromů, spojené se zpřítomňovanou mytologií kmene a magií. Mnohé z těchto kmenů v sobě nesly jakýsi zvláštní objevitelský, resp. dobytelský duch. Byli to například Vikingové, kteří patrně připluli až k pobřeží Severní Ameriky, přičemž se však často živili tím, co je právem možno nazývat loupež. Navzdory tomu, že kolem 10. stol. byla již Evropa pokřesťanštěna, mnohé z těchto předkřesťanských prvků trvá dodnes. Je to cosi hluboce uloženého, co si ani dané národy neuvědomují. Liší-li se něčím od sebe prostředí německé a anglické, anglické a francouzské atd., je to i touto ponornou řekou, která vytváří vědomí, podvědomí a sebevědomí daného národa. Mnohé instituce kulturní, společenské i politické na tyto hlubinné zdroje těsně navazují.

Proto je také něco, co je v jedné končině Evropy běžné a obvyklé, zhola nemyslitelné v končině jiné, u jiného etnika.

Poznání evropské kultury, evropského myšlení i umění není možné bez ponoru do předkřesťanských mýtů a bájí. Pak člověku vyvstane temná mytologie germánské Walhaly a Ódina a Valkýr, složitý svět bájí Eddy, či slovanská nesvornost, projevující se i v neusouvztaženém bájesloví. I různý vztah k státu, povinnosti, boji atp. by byl do jisté míry vysvětlitelný v souhledu s prastarou národní bájeslovnou tvorbou, s touto barbarskou minulostí, která byla všeobecně křesťanstvím proměněna, případně alespoň pozměněna či přinejmenším přetřena. Je jistě velmi abstraktní otázkou, zcela neřešitelnou, kolik je v každém z nás starého "barbarského" Slovana a kolik k tomu přistoupilo řeckého, hebrejského či římského. Často krizové situace ukazují, jak silný a trvanlivý je na každém z nás náter "kultury" na tom, co se zrodilo u posvátných kůlů, dedků a návrší.

Výchozí látka – svět a současnost, postmoderní situace

Výukový cíl: *Tato lekce nese podtitul „Pracovní pokus o definici současného světa, jeho hrozeb i nadějí“. Jejím cílem je ukázat na druhý pól naší existence, kterým je vedle nás samých svět, ve kterém žijeme. Filosoficky opodstatněným postojem k světu je nebrat nic jako samozřejmost a banalitu. Svět je nejzávažnější filosofické téma (vedle našeho Já) a proto i nejstarší mýty hledají odpověď na otázku „Co to je?“ a „Kde se to vzalo?“ Filosofický údiv nad věcmi zdánlivě bezvýznamnými je počátkem moudrosti a na tuto cestu máte být v následujících 100 minutách postaveni.*

Obsah kapitoly:

Pokus a pokusy o pochopení přítomnosti
Malá inventura významu člověka na planetě Zemi
Malý katalog problémů a skutečností, uvádějících do pohybu kolo dějin
Dějiny jako evropská specialita, jejich přínos i ošidnost.
Základní přístupy, jimiž je jeviště trvale obsazeno

Doba, potřebná ke studiu: *Doba, potřebná ke studiu předmětu, který je tématem této přednášky se přibližně vzato kryje s dobou, která je nám k bytí na tomto světě vyměřena. U hinduistů to může být ještě delší, protože se počítají i životy minulé a budoucí.*

Jsme na světě. Tato zcela banální věta, rozumějící se sama sebou, může být sama o sobě předmětem úžasu. Není divu, že sama tato skutečnost vedla odedávna lidi k přesvědčení, že to nemůže být samo sebou, nýbrž že za tím je inteligentní plán. Podstatné jméno „svět“ je v podstatě abstraktem, protože ho vždy vidíme pouze nepatrný kousek a ostatní si spíše představujeme a domýšlíme.

Na světě, který je součástí sluneční soustavy a čítá několik miliard let. Již sama propast času, naprosto neměřitelná našimi uspěchanými hodinkami je informací, kterou by měl člověk v databázi svého programu mít. Skočme však nyní do přítomnosti. Lidstvo na světě v tento čas žijící čítá přibližně 6 miliard jedinců. Jak mnoho je to? Dnešní člověk si potřebuje všechno představit názorně. Proto názorně. Kolik tedy krychlových krabic o hraně 1000 m, tedy 1 km by naplnilo veškeré lidstvo, žijící nyní na světě? Krabice o hraně 1 km není, celkem vzato, příliš velká. Připusťme, že je to představa poněkud nepohodlná, ale

definujeme člověka prostorem 0,1 m. Celkem snadným výpočtem dojdeme k tomu, že tato krabice by vším lidstvem byla naplněna něco přes polovinu, takže by si dokonce mohli dopřát i určité pohodlí. Je-li někdy lidstvo přirovnáno k prachu na tváři země, není to nijak nepřiměřené.

Současnost se ovšem neodehrává v krabici, nýbrž na celkem nepatrné obyvatelné části zemského povrchu. Zde se odehrávají dějiny člověka jako jediného živočišného druhu, který se dokázal vydělit z přírody, z bezpodmínečné závislosti na ní. O vydělení můžeme mluvit ovšem pouze v tom smyslu, že člověk dokázal „syntetizovat“ nové materiály, a tím dosáhnout nové kvality svých nástrojů, s jejichž pomocí dokázal, mimo jiné, vytěžit ze země, z přírody, víc potravy, než kolik sám spotřebuje. Na tomto základním a jednoduchém efektu je založena dělba práce, stejně jako populační exploze, jejímž následkem se rovněž stal člověk na zemi dominujícím druhem.

Lidský život je pak definován dvěma rovinami vztahů. První je jeho vztah k zemi, k tomu, co je primárním zdrojem jeho potravy, nutné k zachování jeho fyzické, biologické existence. Od jisté doby můžeme mluvit nejen o vztahu k zemi, nýbrž o vztahu k technice. Na tomto jevišti můžeme vidět dlouhý vývoj od sběračství přes zemědělství až po technologicky dalekosáhle vyvinutou současnost. Postup a filosofické souvislosti této linie jsou sledovány v předmětu „Dějiny a filosofie techniky“ a zde se jim můžeme proto věnovat pouze okrajově.

Podstatná je druhá oblast vztahů, nastávajících mezi lidskými jedinci, mezi lidskými jedinci a pospolitostí, ve které žijí a mezi lidskými pospolitostmi navzájem. Zde, v této oblasti je „líheň“ dějin, změn, zvratů a pohrom, které čas od času postihují člověka v celých jeho dějinách. Problém tkví v tom, že původní a přirozenou jednotkou lidského společenství je rodina, velkorodina, případně rod. Zde panovala přirozená autorita patriarchy, nepsané zvykové a respektované zákony a přehledné srozumitelné poměry. Tím nemá být řečeno, že to byla společnost dle našich představ ideální a spravedlivá. Byla to společnost a doba krevní msty a krutých trestů, avšak vše se dělo podle jasných pravidel, o jejichž oprávněnosti (a jejich božské autoritě) nebylo pochyb. Nic jiného si totiž nikdo nedovedl představit. Člověk doby před statisíci let se jinak svým biologickým vybavením celkem nijak nelišil od nás. Nejinak než my musel přijímat potravu a případně příbytkem řešit nepřízeň počasí nebo dokonce podnebí. Měnily se pouze způsoby, jakými si potravu obstarával a organizace společenství, ve kterém žil.

Lidské dějiny (a nové problémy) nastávají s rozpadem rodového společenství a vznikem velkých útvarů, států. To znamená, že rodina přestává být nejvyšší pozemskou autoritou, kterou se stává panovník, král. Je to dlouhodobý proces, který je možno sledovat na všech starověkých kulturách. Královská autorita se prosazuje mocí vojenskou i ideologickou. Ideologické působení lze spatřovat v tom, že tento panovník se obestírá závojem božství, tedy nadpozemské moci a síly. Tento stav panovníků různého druhu nebo stupně božství trvá v Evropě až do 19. stol. Našeho letopočtu, kdy se v procesu světové revoluce ztrácí poslední monarchové „z boží milosti“. Způsob správy státu a forma nezbytné vlády je jedním z prvořadých problémů i pro filosofii.

Druhým problémem jsou vzájemné vztahy mezi lidskými pospolitostmi, státy. Uvnitř pospolitostí, spojených určitým náboženským chápáním, se obvykle udržuje určitý ethos, mírnící přirozeně hrozící konflikty. Pro vztahy mezi státy však nic takového jako „ethos“ takřka v celých dějinách neexistuje. Charta Spojených národů či OSN představují vlastně první realizovaný pokus o nadstátní autoritu. O skutečné moci těchto institucí však nelze mít přehnané představy. Makrorozměr „světové politiky“ a válek jako jejich krajních průvodních jevů pak hluboce ovlivňuje život nespočtu jednotlivců, jejichž vliv na toto dění je nepatrný, zanedbatelný, ba lze takřka říci nulový.

To, že je člověk živ produkty, které obvykle nelze získat na celém povrchu země i to, že vznikají prací, která je nezdánlivě nudná, nebezpečná a ubíjející zadělává na další velký balík problémů. Bojovaly-li v dávných dobách rody o pastviny či loviště, je dnes stejným důvodem k napětí takřka každé naleziště strategických surovin. Do horkých konfliktů, které z toho povstávají, se filosofové raději nepouští. Stejně by je nikdo neposlouchal.

Na tomto katalogu možných příčin nedorozumění a konfliktů je patrné, co je rovněž posláním filosofie. Každý zákonný akt, ba dokonce i každá válka se opírá o určité pojetí práva a spravedlnosti, a toto pojetí práva a spravedlnosti se opírá o určitý obraz světa, o určitý světový názor. Dějiny lidstva tedy poskytují nespočet příkladů, na kterých člověk může vidět, jak poctivá lidská snaha vnést harmonii do jedněch vztahů vyvolá disharmonii a konflikt na jiném místě.

A na posledním místě (nikoliv jako poslední svou závažností) máme vztah jedince a ostatních jedinců, případně celé pospolitosti. Pro člověka jako „tvora společenského“ (řecky dle Aristotela *zoon politikon*) je život mimo lidské společenství přinejmenším nepřirozený, ne-li nemožný. Robinzon i Tarzan jsou spíše tragické krajnosti, nebo ještě spíše literární fikce. V rámci lidského společenství je nezbytné nalézt konsenzus v hodnotovém systému, dělbu práce a dělbu jejích plodů, rozhodovací autoritě, případně v jiném než autoritativním způsobu rozhodování. To vše bylo původně založeno na společném náboženství, moderní a postmoderní sekularizovaná společnost hledá bázi pro potřebný konsenzus na základě ideologie, jejímž základem může být národ, stát, třída. Je nutno říci, že všechna východiska určitého společenského uspořádání jsou v různé míře závislá na souhlasu těch, jejichž vztahy jsou jimi formovány, a z toho vyplývající možnosti nesouhlasu s nimi, jejich zpochybnění a pokojné změny či častěji násilného zvratu.

Současnost našeho světa je ve své složitosti a mnohověrnosti pochopitelná pouze tak, že si promítneme určitý zkrácený, zhuštěný a zrychlený nástin minulosti. Problém spočívá ovšem v tom, že dějiny nejsou objektivní a nepopiratelnou skutečností, kterou by bylo možno popsat podobně, jako chemickou reakci nebo přírodní děj. Vzhledem k tomu, že dějiny jsou intelektuálním výkonem, založeným na určující myšlence jako základním kritériu, je pak na tomto kritériu závislé i pochopení současnosti. Každý náboženský a filosofický systém má obvykle svá vlastní měřítka, a tedy i svůj vlastní specifický obraz. Každý způsob pochopení lidské společnosti má své vlastní pojetí spravedlnosti, svou vlastní stupnici hodnot a svou vlastní koncepci toho, kdo bude první a kdo poslední. I to je zdrojem společenských změn – neuspokojivá situace jedince (skupiny či třídy) v rámci určitého výkladu a místa, které je mu tímto výkladem přisouzeno, se nejjednodušeji změní tím, že člověk postaví nový výkladový klíč, nové pojetí společnosti a spravedlnosti. Tím se změní i náležitá a žádoucí podoba věcí. Je to jako když lidé stojí ve frontě podle pořadí, ve kterém přišli, a poslední si uvědomí, že kdyby se odbavovalo podle abecedy, byl by jako Adámek první. Má proto zájem na změně pravidel, kterou případně (s pomocí Andrejska, Ambrože atd.) prosadí. Poslední se tak stávají první, vada je pouze v tom, že noví poslední se s tím obvykle nesmíří. O tom bude řeč v kapitole věnované společenským převratům.

Evropská současnost je tedy výsledkem několika podobných změn paradigmat, kdy je jedna filosofie společnosti nahrazena jinou. Změny však nevedou k nastolení spravedlnosti a „konci dějin“, nýbrž vyvolávají nové a nové resentimenty (resentiment = pocit křivdy, nenávisť spojená s touhou po odplatě) a napětí, odrážející se v politickém životě.

Studium filosofie není odděleno od současného vnímání dějin. Smysl pro historii, který je významným znakem evropské kultury, patří k jednomu významnému filosofickému oboru, nazývanému „filosofie dějin“.

Souhrn: *Lidstvo představuje svébytný systém, jehož některé vlastnosti lze poměrně přesně definovat. Především je to sama povaha člověka v jeho materiálně biologické odkázanosti na potravu a další přírodou poskytované statky, které je obvykle nutno získávat racionálním úsilím, které se navíc nevyskytují rovnoměrně po celém zemském povrchu a nerovnoměrně jsou rozmístěna i naleziště dalších látek, které jsou nezbytné pro technologicky náročnější způsoby existence. To samo uvádí již záhy dějiny do pohybu, který je možno pozorovat ve střetání, vzniku a zániku kultur. To vše se děje nejen v materiální rovině, nýbrž je reflektováno v náboženské rovině a tak vznikají ucelené soustavy výkladu světa, které dále vstupují do dějin jako dějnotvorná skutečnost.*

Otázky k diskusi: *Může být lidsky šťasten člověk, který nemá naše technické vymoženosti? Co tedy pro život důležité? Slyšíte-li vyprávět staršího člověka, co pamatuje, považujete to za důležitou studijní látku, informace, které je nutno zasadit do širšího kontextu, nebo za bezvýznamné tlachání?*

Doporučená literatura:

Burckhardt, Jacob: Úvahy o světových dějinách
 Popelová, Jiřina: Tři studie z filosofie dějin, Praha 1947

3. kapitola

Mýtus a mýtopoetické myšlení

Výukové cíle: *Technik, setká-li se s textem, čte ho obvykle jako odborný text. V odborném textu má obvykle každé slovo svůj význam, někdy nezastupitelný (terminus technicus). Základní texty, na kterých je postavena lidská kultura jsou však zapsány v jazyce mýtopoetickém, který nelze číst jako text odborný, tedy „slovo od slova“ a také mu nelze „doslova“ věřit. Naučit se tyto texty rozeznat a porozumět jim je cílem této kapitoly.*

Obsah kapitoly: *Významným pozůstatkem dávného mýtického myšlení jsou mimo jiné i pohádky, mající pro studijní účely tu výhodu, že na nich není stavěn žádný současný světový názor a jejich rozbor nebude nikdo považovat za znevážení svého Svatého písma. Výkladem textu tří pohádek nebo pohádkových motivů bude představen postup, nazývaný **heuristika** nebo **exegeze**. Vedle představení charakteru starověkých mýtů bude věnována pozornost i mýtům současným a jejich rostoucímu vlivu na lidské myšlení.*

Odhad doby ke studiu: 3 hodiny

Úvodní slova této kapitoly mohou vypadat jako nošení sov do Athén. Každý přece ví, že telefonní seznam čte člověk jiným způsobem, než báseň a jejich „pravdivost“, případně informace v nic obsažená se člověku odhaluje zcela jinou cestou. Každý ví, že v básni je to, o co v ní jde, řečeno „nepřímo“, takže již na základní škole jsou žáci mořeni strašnou otázkou „Co tím chtěl básník říci, Horáčku?“ Zatímco u básní je fakt „zašifrovanosti“ obvykle chápán a respektován (básník se nemůže vyjádřit jednoduše a přímo, protože by mu neseděly rýmy), tam kde nejde očividně o poesii, je fakt podobné „zašifrovanosti“ spíše nerespektován. Právě to vede k nedorozumění – nejen starověké mýty, ale i základní knihy světových náboženství a do jisté míry veškerá filosofická literatura je psána jinak, než odborný technický text – je

psána rovněž v mýtopoetickém jazyce a potřebuje proto k pochopení rozbor a výklad. Mnohé základní skutečnosti v oboru našeho pohledu na svět nejsou vůbec nijak „přímo“ vyjádřitelné, nýbrž lze je postihnout pouze parabolou, obrazem, přirovnáním. Ve všech těchto případech musí **výklad** textu nalézt, co je vlastně s čím srovnáváno, kde jsou hranice srovnání a odkud dál již začíná kulhat, na který případ dané srovnání platí a na které neplatí, a mnoho dalšího. Čtení odborných textů je na některých školách vyučováno, čtení textů mýtopoetických se krom oborů přímo tímto směrem zaměřených obvykle v náplni studia neobjevuje. I proto považuji tuto kapitolu za kardinální, tzn. veřejovou. Toto slovo obrazně opisuje znalosti, které představují v jakémsi labyrintu jediné dveře, kterými je možno dostat se dál.

Mýtus je příběh, který mluví o bozích a bájných bytostech a tím vyjadřuje něco, co se týká člověka a jeho života. Do jisté míry to platí i o pohádkách. Jako první si vezmeme pohádku, která nese název „**Hrnečku vař!**“

Pohádka „Hrnečku vař!“ je snad natolik známa, že není nutno její text opakovat a postačí velmi stručná rekapitulace. V pohádce vystupuje dívka, která se v různých verzích této pohádky může jmenovat rovněž různě. V jedné je to Janička, v jiné Anička, v další Evička nebo Zdenička. Kdyby se něco takového objevilo v telefonním seznamu, byli by abonenti těžce a právem nespokojeni. I zde může někoho napadnout: tak jak je to správně? Leč právě to je důležitou vlastností mýtopoetických textů, že je v nich mnoho informací, které jsou pro samo sdělení zcela nepodstatné. Někdy je používán obraz „vozu“ a „nákladu“. Náklad může být naložen na dvoukolé káře nebo v silničním džípu, případně v helikoptěře, a může to být tentýž náklad. Přitom ovšem to, na čem je náklad naložen, poutá leckdy mnohem víc pozornosti než náklad sám. Při filmovém zpracování biblických příběhů se pro poutavé závěry „vozu“ dokonce na sám náklad vůbec nedojde. Jméno oné dívky je tedy zcela jednoznačně součástí „vozu“ a je zbytečno nad ním spekulovat, hádat se o něj, nebo mu přikládat jakýkoliv význam. Může to být klidně Wanda. Tedy Růženka jde do lesa či na pole (vy už se nenecháte zmást, protože víte, že je to rovněž úplně jedno) za svou denní práci. Cestou se rozdělí s ženou, vypadající na bezdomovkyni, o svačinu. Ta se však, proti všemu očekávání, chce Růžence odvděčit, a proto jí věnuje hrníček, dle jejího vlastního prohlášení kouzelný. Jeho kouzelnost spočívá v tom, že je schopen z ničeho vařit kaši. Pokud se nyní někdo ozve s námitkou, že to podle zákona o zachování hmoty není možné, tak tomu není pomoci. Pohádka se takovými detaily nezabývá. Kouzelná babička ovšem nedá Růžence hrníček jen tak – sdělí jí i nezbytné knew-how. Hrníček se spustí povelom „Hrnečku, vař!“ A vypne se (což babička zvláště zdůrazní) povelom „Hrnečku, dost!“

Růženka je ráda, že má něco takového, a po návratu domů svolá celou vesnici na velkolepé promotion této blahodárné kuriozity. Po vyřčení správného přístupového a spouštěcího hesla to začne v hrníčku bublat a za chvíli je plný kaše. Růženka jí postupně naplní přinesené nádoby svých sousedů z celé vesnice. Radost je všeobecná a povel Hrnečku dost! vaření v pravou chvíli zastaví.

Děj by zde mohl končit, avšak právě nyní přijde to nejdůležitější. Růženka má zlou závistivou a lakomou sousedku, kterou podobné kolektivistické manýry naplňují oprávněným odporem a chce mít hrníček pro sebe. Privatizace hrníčku proběhne hladce, jednoduše si druhý den, kdy je Růženka opět v lese, pro hrníček dojde. V pohádkách je zachycen stav, který už dnes nemnohý pamatuje – ještě před 20 lety se ne vesnici domy buď nezamykaly vůbec, nebo byl klíč zásadně buď na okně za květináčem či přímo přede dveřmi pod rohožkou. Ziskuchtivá sousedka se tedy hrníčku bez problému zmocní a dobře zapamatovaným signálem ho spustí. Vše funguje podle plánu. Náhle však zneklidní – všechny nádoby má plné kaše a ráda by tu věc zastavila, ale uvědomuje si, že neví jak. Starala se pouze o to, jak hrníček získat a spustit, ne však o to, jak ho zastavit. Následuje ekologická katastrofa, kdy kaše zaplní celé údolí a zatopí vesnici, Růženka však při návratu všechno vidí, hrníček zastaví atd.

V pohádce by člověk žádné hluboké myšlenky nehledal, což je však omyl. V této pohádce je řešena jedna ze základních filosofických a náboženských otázek. Ta otázka zní: Odkud pochází zlo? Kde se bere zlo, otravující a ničící lidské životy? Kde se bere zlo mezi lidmi, mezi národy, zlo viditelné i neviditelné? Pohádka přichází z tezí, která je jedním z dobrých klíčů k pochopení této věčné záhady. Zlo podle této pohádky nastává tehdy, kdy dobro není včas zastaveno a přesáhne, překročí hranice své oprávněnosti. Tato teze je docela dobře ověřitelná v praxi. Všechno má svou míru. Dobrem léků si člověk při předávkování může poškodit zdraví nebo se i připravit o život. I ty nejkladnější vlastnosti mají svou hranici – i dokonce přemíra starostlivosti a lásky vůči někomu mu v podstatě škodí. Výrok „ničeho příliš“ patří mezi slavné myšlenky tzv. „sedmi mudrců“ v Řecku. Platí to i pro myšlenky, kterými se řídí člověk či svět. Myšlenka rovnosti je jistě krásná, ale když se v jejím uplatňování překročí jistá mez, zvrhne se vše v anarchii a chaos. Myšlenka svobody je rovněž slavná, uplatněna do důsledků se změní v peklo pro všechny zúčastněné. Myšlenka sociální spravedlnosti stěží bude hledat sobě rovné, dovedena do důsledku a prosazována hlava nehlava se stává nespravedlností a pohromou.

Nositelé všech těchto v jádru dobrých idejí měli a mají jedno společné – neuvažují obvykle o tom, že i ta jejich má své meze, za kterými je nezřídka oprávněný prostor pro ideu přesně opačnou. Pohádka nese informaci, která na tuto zákonitost poukazuje a přináší ji (je-li vyložena a ne pouze bezduše vyprávěna a poslouchána) do člověkovy mysli.

Motiv této pohádky je v rámci těchto postmoderních textů důležitý i z dalšího důvodu. Je v ní klíč k pochopení všech kulturních i filosofických fenoménů. I to, co je v dějinách a představách považováno za zlo mělo své dobré jádro a svůj oprávněný prostor, který byl z různých důvodů překročen. Není-li toto prvotní dobro hledáno a nalezeno, děje se to, co je vystiženo úslovím „vylít s vaničkou i dítě“. Zločiny žádného hnutí ani člověka nejsou tak absolutní, aby v sobě kdesi cosi dobrého zasutého neměly. To je ostatně jediná dobrá platforma pro dialog a snahu o nápravu. Systémově vzato se musíme zeptat, zda i toto pravidlo má své meze. Odpověď, máme-li být konsekventní, nemůže znít jinak, než že má, a jejich překročení se budeme varovat.

Další pohádky, poskytující v mýtopoeticky zabalené formě nedocenitelné informace vezměme velice stručně.

Pohádka Smolíček pacholíček vypráví o tom, jak byl tento hošík, žijící s jelenem se zlatými parohy unesen jezinkami. Jezinka je důležitá postava slovanské mytologie, je to chaotická zrůda, sestavená z částí různých zvířecích i lidských těl. Její obdoba je i v dalších mytologiích a je představitelem chaosu a smrti. Jezinky vyzrají na Smolíčka, který má zakázáno jim otevírat. Slíbí mu, že si pouze ohřejí dva prstíčky. Právě ty dva prstíčky má však jezinka lidské, takže z nich nelze rozeznat, „co je tam dál“. Jakmile však dostane jezinka mezi dveře dva prstíčky, již ji nic nezastaví. Je to mýtopoetický obraz dokonalého zla, od začátku do konce, avšak i toto zlo má svou „plausibilní“, akceptovatelnou stránku, své „dva prstíčky“. Jsou to například drogové závislosti, začínající nevinně tím, že člověk „chce jen něco zkusit“. Pak se ovšem této jezinky těžko zbavuje.

Pohádkový motiv dračích hlav, které po useknutí dorůstají, a to i 3 za jednu, představuje asi nejstarší zobecněnou (s zapomenutou) zkušenost lidstva. Člověk již dávno pradávno upozoroval, že když nějaký problém „vyřeší“, záhy samo řešení přineslo několik nových problémů, nezřídka větších než byl původní. Odtud pochází konservativismus a tradicionalismus mnohých tzv. „primitivních“ a „nevyvinutých“ kultur. V evropské kultuře se zvláště v počátku novověku (viz Osvícenství) naopak vyvinula představa, že po vyřešení jednoho problému vymizí (snad strachem) i ty další. V této představě jsou pozoruhodně zajedno Henry Ford i Vladimír Iljič Lenin. Vzpomínám si, jak bylo slaveno objevení a zavedení používání „naprosto neškodného“ insekticidu DDT. Dnes je to všudypřítomný strašák. Princ ovšem nakonec i takto negenerujícího draka udolá, ale pouze díky „něčemu“, co

má bohatýr od milující bytosti či někoho, ke komu se zachoval dobře. To naznačuje, že na mnohé problémy nestačí „inženýrská“ řešení, nýbrž že musí být zapojeno i něco systémově odlišného, lze říci vztahového.

Pohádka o tom, jak dědeček měnil až vyměnil ukazuje efekt, související mj. i s integrálním počtem. Nekonečně velké množství malých nepozorovatelných změn může dát dohromady pěkný součet, který, odečten od něčeho, může přivést až na nulu. Jde o erozi ideálů, vztahů, elánu a čehokoliv podobného, kdy ovšem „ze dne na den“ nelze žádný úbytek pozorovat.

Z předložených příkladů by mělo být patrné, že výklad objeví v mýtopoetickém textu vloženou myšlenku, která tam *expressis verbis* neboli „přímými slovy“ není nijak zjevně obsažena. Problém je jistě v tom, že složitější mýtopoetické látky mohou mít několik výkladů, a to i zcela protichůdných. To pochopitelně vypadá v očích člověka technického či jinak exaktního vzdělání velmi nedůvěryhodně, dojdeme však k tomu, proč je tento způsob podání základních paradigmat lidského myšlení sotva nahraditelný nějakými jasnými a přímými pravidly.

Schopnost porozumět mýtopoetickému textu je důležitou součástí všeobecného vzdělání. Vzhledem k tomu, že v našem současnosti je vzdělání orientováno spíše na exaktní a technické vědy, může zde být snadno určitý deficit. Ten může způsobit, že bude člověk číst i Bibli nebo jinou podobnou literaturu jako „technický“ nebo „vědecký text“, což vede vždy k nepochopení smyslu, k nedorozumění a dalším možným škodám.

Souhrn: *Mýtopoetické texty jsou v podstatě podobenství, ve kterých je třeba hledat a nalézt jak to, o čem je řeč, tak to, co je o tom řečeno. Výhodou mýtopoetického textu je jeho nadčasovost a multikulturnost – mnohé základní motivy mýtů se objevují takřka ve všech kulturních okruzích. Pravidla jako co sám rád nemáš, jinému nečiň jsou celkem srozumitelným „zlatým pravidlem, které najdeme u všech národ, pravidlo „Kdo jinému jámu kopá, sám do ní padá“ podobně rovněž. Znalost četby a výkladu mýtopoetických textů je podobně jako počítačová gramotnost předpokladem gramotnosti jako takové.*

Otázky k diskusi: *Jaký je rozdíl mezi stroze vyjádřeným pravidlem, případně i vědecky formulovaným, a tímž do mýtopoetického hávu zabaleným?*

Doporučená literatura: *Vhodným studijním materiálem k této kapitole je mytologie jednotlivých národů. Bylo by vhodné přečíst si kterékoliv dílo, představující mytologii Řeků, a k tomu by měl vzdělaný člověk mít přehled o mytologii svého národa, v našem případě tedy o mytologii Slovanů.*

4. kapitola

Stručný přehled základních starověkých paradigmat

Výukové cíle: *V několika následujících kapitolách bude student přiveden na místo, ze kterého bude vidět, jak se do pomyslného řečiště evropské kultury, evropského myšlení i evropského pohledu na svět a život vlévají čtyři přítoky. Každý má jinou „barvu“ i „chut“, jejich voda se různě mísí, avšak přestože se nesmísí dokonale, nelze je nijak přesně oddělit. I z tohoto pohledu je možno se přiblížit pochopení toho, co znamená být Evropan. Všechno to začíná*

ovšem nejen daleko od naší přítomnosti, nýbrž i za hranicemi Evropy. Až tam je nutno začít, aby člověk mohl porozumět svému dnešku. Nezačne-li člověk číst knihu od začátku, je to obvykle rovněž na újmu možnosti ji porozumět.

Obsah kapitoly:

- a) Jak viděl svět starověký Egyptan
- b) Duchovní svět Mezopotámie
- c) Duchovní svět starověkého Izraele

Odhad doby ke studiu: *Kdyby šlo o to, tuto látku se „naučit“, nebylo by třeba více než půl hodiny. Chtěl-li by však člověk pochopit, co každý jednotlivý prvek dané kultury znamená, je to na léta práce. Doporučuji zvolit rozsah někde mezi těmito extrémy.*

Byl-li v úvodní kapitole postmoderní svět přirovnán k pestrému koberci, pak tento obraz umožňuje jít v otázkách ještě o krok dále za to, co je před očima, co je vidět. Koberec je textilní výrobek. Asi člověku sotva přijde na mysl, že pojmy „textil“ a „text“ jsou příbuzné – oboje je dovedně a cíleně sestavenou látkou (i v tomto slovu je příbuznost patrna). U textile je možno hledat osnovné nitě, které dávají textilií pevnost a soudržnost. Tyto osnovné niti mohou být různě překryty a skryty, mohou se ztrácet v barvách a vzorech, jsou to však ony, které dělají látku látkou. Osnova obvykle nebije do očí a musí být hledána, objevena. Právě o to se pokoušíme. Pochopitelně, že člověku může připadat podivným tvrzení, že bez zřetele k této osnově nemůže porozumět ani současným postmoderním barvám, ani sobě samému. Jako v mnoha podobných případech se o tom člověk může přesvědčit pouze tím, že touto cestou projde.

Nejstarší lidské kultury představují něco jako zázrak. Nejsou to pouze jejich díla, v případě starověkého Egypta se jehlanovitě tyčící k obloze, nýbrž i pravzory lidské společnosti. Tyto civilizace přivedly na svět cosi nového, dosud nevyzkoušeného. Vypálily cihly, které přečkaly stavbu, z nich postavenou, a byly ještě mnohokrát vsazeny do dalších a dalších lidských společenských projektů, a jsou i kdesi v té celkem beztvaré hromadě, představované postmodernou.

Starověký Egypt představuje spolu s Čínou nejstabilnější a nejtrvalejší kultury. Nebudeme zde procházet třítisícileté dějiny této kultury, ale připomeneme si pouze její hlavní charakteristické znaky. Tím je především neoddělenost posvátného, sakrálního a profánního. V Egyptě bylo vše posvátné, i když něco více a něco třeba o stupínek méně. Na vrcholu všeho byl panovník, farao, který byl dokonalý člověk a dokonalý bůh. To je formule, kterou křesťané velmi dobře znají. Veškeré dění bylo projevem věčného řádu, nazývaného **maat**. Řád byl pro Egyptana všudypřítomnou skutečností, kterou nechápal jako omezení své svobody, nýbrž naopak, jako podmínku své existence, bez které by svět upadl do chaosu. Smysl pro řád snad pramenil již někde v samotných přírodních podmínkách Egypta. Vše se i zde děje podle řádu. Egypt byl celkem zřetelnou hranicí oddělen od sousedů i od pouště. Nil byl dokonalou dopravní spojnici, a především pak v době záplav dobrodincem, který přinášel nejen vláhu, ale i úrodné bahno, zaručující ve zbytku roku do další záplavy až tři úrody. Představa řádu tohoto druhu je vesměs logicky spojena s představou trvalosti, nehybnosti, neměnnosti. Tak tomu bylo i v Egyptě. Řád rovněž vyžadoval uznání velmi masivní postexistence člověka po smrti – v dokonalém božském světě se člověk nemůže jen tak po smrti „vypařit“. Nauka o posmrtné existenci byla velmi detailně propracována a byl jí poznamenán i podřízen celý Egyptanův pozemský život. Život neměl žádnou „soukromou sféru“, kam by nezasahoval stát, protože stát a kosmický řád bylo jedno.

Svět Egypta a Egyptanů představuje prototyp teokratické společnosti, ve které se lidské individuum rozpouští v posvátném řádu. Nevydělené individuum neprožívá svůj

individuální život, neprožívá krize své identity, existenciální úzkost, světobol nebo propast vykořeněnosti.

Společnosti starověké Mezopotámie žily v odlišných přírodních podmínkách, a dospěly k jinému pojetí života. Nebylo zde příliš mnoho důvodů k víře v dobrý a dokonalý řád. Řeky Euphrat a Tigris nebyly dobrým a spolehlivým Nilem, nýbrž nevyzpytatelnými, často nesplavnými a nebezpečnými, katastrofické záplavy přinášejícími toky. Hranice obyvatelné části nejsou jasné a zřetelné, navíc nejsou ani bezpečné, protože z nich neustále přichází nebezpečí nájezdu. Říše zde nemají egyptskou stabilitu, nýbrž centra moci se několikrát změnila a celkem se posouvají k severu. Člověk, který nemá důvod věřit ani v dokonalý řád, ani v dobré a dobře to s ním myslící bohy se mnohem více spoléhá na praktiky odhalování a případně manipulace s budoucností, jak by bylo možno nazvat rozšířené astrologické a magické nauky. Pozorování znamení a jejich kněžský výklad – i to byl důsledek oné nejistoty, kterou člověk vzhledem k božskému světu prožíval. Mezopotámské kultury, na rozdíl od Egypta měly schopnost chápat *změnu*, na rozdíl od Číny to však byla pro ně kategorie, od které nebylo možno očekávat nic dobrého. V Mezopotámii se v důsledku toho všeho musel člověk v mnohem větší míře spolehnout na sebe a své vlastní schopnosti. Proto se zde objevuje i mnohem více technických inovací než v Egyptě.

Společnost starověkého Izraele je jedním z příkladů kulturní posloupnosti, kterou by bylo možno nazvat „nová stavba ze starých cihel“. Dějiny tohoto etnika jsou v silně stylizované podobě podány v knihách Starého zákona. Jde o příklad zvláštního jevu, při kterém se stylizované pojetí dějin stává v určitém okamžiku samo dějinnotvornou silou (něčím podobným je vliv Palackého „Dějin národu českého v Čechách a v Moravě“). Nesnáz je pak pouze v tom, nalézt reálnější historický obraz oněch dějů. Prapůvod Izraele je třeba hledat v kočovných kmenech, které obydlovaly polopouštní pás na pomezí Palestiny a pouště. Pohyblivý způsob života těchto kmenů přivedl některé do kontaktu s mezopotamskými kulturami, významná je pak zejména pravděpodobná egyptská epizoda určitého kmene. Tyto kočovné a polokočovné kmeny se postupně v procesu kulturní penetrace přesouvají do Palestiny, osídlené v té době Kanaanci, kulturou městských států, znalých metalurgie, zemědělství a písma, stojících tedy kulturně nad nomády. Tento proces pronikání do oblasti, nazvané v bibli „zaslíbená země“ je procesem dlouhodobým a pozvolným, který je v literární stylizaci knihy Jozue shrnut do doby jedné generace. Je podán jako jednorázové válečné tažení, ve kterém hebrejské kmeny, jdoucí z Egypta pod vedením Mojžíšovým a posléze Jozuovým dobývají s podporou svého boha Jahveho zemi, obsazenou lidem mnohem mocnějším a početnějším. Historicky uchopitelnými skutečnostmi jsou jak vznik kmenového svazu, tak posléze vznik království, ve kterém vládla spočívá v rukou králů z kmene Juda – Saule, Davida a Šalomouna. Poměry v této říši byly podobné mezopotamskému typu království, kde král není na rozdíl od Egypta bohem, nýbrž pouze božím synem nebo služebníkem. Tato forma byla i tak v jistém napětí vůči náboženství boha Jahveho, které v sobě neslo vždy určité monoteistické rysy, byť původně ne v tak výrazné míře. Jahve byl bohem konfederace kmenů, později bohem královským, který byl pouze minimálně pojat do vnitřní struktury kmenů. Pro ty byli ještě nadlouho mnohem důležitější jiní bohové, Jahve byl tedy vlastně především bohem války a zahraniční politiky. Izrael nebyl jako království příliš integrován, a proto nebyl ani příliš stabilní. Příčinou nebo důsledkem nestability bylo i profetické hnutí, hájící zájmy boha Jahveho jak proti lidovému synkretismu, tak proti královské božnosti, jak bývá nazýváno zbožšťování královského úřadu. Výsledkem prorockého hnutí je několik skutečností, které významně ovlivnily směr dalšího vývoje tohoto etnika, i vznik té historické anomálie, kterou je trvání části těchto kmenů přes všechny dějinné proměny, ve kterých zanikla většina tehdejších národů. Dílem proroků je sama koncepce vztahu mezi Jahvem a jeho lidem. Je to vztah smlouvy, jejímž předobrazem jsou tzv. vazalské smlouvy mezi poddanými kmeny a mocnostmi. Takové smlouvy uzavírala se svými satelity

především říše Chetitů. Bývá poukazováno na to, že toto pochopení vztahu umožňuje citlivě vyvážit tři či čtyři rozhodující témata: absolutní svrchovanost boha Jahveho, svobodnou vůli lidu smlouvu dodržovat či nedodržovat, vzájemnost vztahu mezi bohem a jeho lidem, a normativní vliv smlouvy na vztahy mezi lidmi uvnitř této pospolitosti.

I když tato koncepce vzniká v prostoru, kde je na jedné straně oslnivý kulturní vzor egyptský a na druhé straně stejně oslnivý vliv mezopotámský, podařilo se v této koncepci vytvořit něco, co svou nadčasovostí a modifikovatelností zastihuje všechny tehdejší soustavy. Co je zde nového, přesně řečeno, v čem se tato koncepce odlišuje od předchozích?

Jahvistická koncepce, která ke své konečné podobě dospívá mnohaletým vývojem je založena především na jasném oddělení „božského“ a „lidského“. Toto oddělení vyjadřuje a zdůrazňuje naprostou suverenitu boha Jahveho, což především znamená, že jím nelze manipulovat ve smyslu egyptské nebo babylonské magie. To je východiskem výsledné koncepce transcendentního boha, jehož vlastnosti, jednání i úmysly se vymykají lidskému hodnocení. Přitom je však postulován jeho přejný láskyplný vztah k člověku, takže nejde o žádnou chladnou nevypočitatelnou neosobní sílu nevyzpytatelného osudu. I když dodržovat smlouvu s Jahvem uzavřenou mělo pro člověka jistý význam vzhledem k dosažení milosti jako vrcholnému cíli existence (konkrétní podoba tohoto vztahu prodělala rovněž vývoj od bohatství k sublimovaným formám, pro které se dnes těžko hledá název. Nejbližší se nabízející pojem „štěstí“ se vysloveně nehodí, „úspěch“ je pojem naprosto tomu cizí). Důležitější, než nějaký hledaný a výsledný „stav člověka“ je poslání uskutečňovat vůli tohoto boha. Je to služba v roli „božího nástroje“. Vyvolený lid (je zde vždy řeč o kolektivu, proto je nesnadno i dnes říci zde „člověk“) je nadán posláním, což představuje zásadní překonání jak egyptského, tak babylonského pojetí víry. V detailech můžeme vidět, jak se v této nové koncepci objevují staré egyptské nebo mezopotámské prvky (např. egyptský motiv tvoření pouhým slovem), ovšem ve zcela nových kontextech a vyústění. Novum spočívá i v relativně menším významu kněžstva, které bylo jak v Egyptě, tak v Mezopotámii přímo mocenskou silou. Kněžstvo v Izraeli nemělo nikdy pevně institucionalizovaný zvláštní statut prestiže, ba dokonce v některých podáních vystupuje jako složka, kterou musí neinstitucionalizovaný prorok kárat, napravovat a usměrňovat. To souvisí s tím, že se tato zbožnost nerealizuje, podobně jako v jiných kultech, v kněžském bohoslužebném rituálu, nýbrž je podstatný a z některých hledisek rozhodující důraz je kladen na budování ethosu a práva, odpovídajícího Smlouvě. Je to možno vyjádřit i tak, že jako zásadní povinnost bylo chápáno poslouchání a nikoliv uctívání. Zákon, vyjádřený v Desateru příkázání je tedy jak smlouvou, tak chartou pospolitosti. Tato charta stála nad politickou autoritou. Náboženství zde tedy výrazně zasahovalo do praktického života. Náboženská hodnota není připisována pouze „mimosvětské“ činnosti, jako např. v Indii, nýbrž jakékoliv sociální komunikaci, i jednání, řešícímu zcela profánní záležitosti tohoto světa.

Pozoruhodná je i koncepce jedné strany oné Smlouvy, kterou je „lid“. Jeho konstituování je založeno na dvou aktech – jednak boží vyvolení, a vedle toho přijetí tohoto vyvolení, vyjádřené „spojením se“. Tato koncepce, nezaložená na nějaké geografické či etnické veličině vytváří pouto sounáležitosti, schopné odolat jak svodům jiných společností, tak persekuci. Je to zcela ojedinělý způsob identifikace, jdoucí i přes hranice generací. Tato identita je i základem vnitřní tendence k rovnosti. Není zde egyptská pyramida různých stupňů božskosti. Závazky, vyplývající ze smlouvy ovšem systémově neumožňují jinou bázi příslušnosti k této smlouvě, než dobrovolnost.

Ony dvě tendence, k rovnosti a dobrovolnosti s sebou ovšem nesou i rys, který se v budoucnosti bude povážlivě rozvíjet, bez ohledu na prostředí svého vzniku. Je to tendence k náboženskému individualismu, a posléze k individualismu vůbec. Celkem vzato však koncepce smlouvy umožnila vznik komunity, která se nedefinovala ani fanatickým pobožnůstkářstvím, ani asketičností nebo sektářstvím. Důležitým prvkem je ona boží

transcendence, která umožňuje oddělit plnění smlouvy od očekávání okamžité odměny. Odměna i cíl je položen do neurčité budoucnosti, což je jediná cesta mezi Scylou ztráty pozitivní vize a Charybdou, v dané době sebevražednou snahou se mocensky prosadit. Zde je založena i nová koncepce času, který přibližuje člověka k onomu žádoucímu dobrému a pokojnému cíli, od kterého ostatní národy právě čas obvykle v jejich představách vzdaloval.

Závěrečné zformování a verifikace této rodící se koncepce se děje v tzv. babylonském zajetí. Jeruzalém, jako hlavní město Judské říše (po rozdělení království a dobytí severní říše Assyrii malý zbytek původního Izraele). Válka mezi národy či státy byla chápána jako souboj jejich bohů. Poražení (pokud přežili a byli naživu ponecháni) vyhodnotili celou událost běžně tak, že jejich bůh je slabý, protože je nedokázal ochránit. V případě porážky judských a dobytí Jeruzaléma babylonským vojskem byla uplatněna zcela jiná interpretace: Jahve je nejen bohem Izraele, nýbrž bohem všech končin a národů, a proto může k potrestání a napravení svého lidu přivést jako svůj nástroj vojsko babylonského krále a vykonat jím svůj úmysl. Porážka Jeruzaléma je, takto vzato, nikoliv projevem jeho slabosti, nýbrž důkazem jeho síly a moci. Motiv trestu v tomto podání posléze ustupuje motivu „nové kapitoly“, tedy dalšímu kroku, směřujícímu k budoucímu velkému poslání tohoto lidu. V tuto chvíli jde tedy například o to, že odvedení zajatců do Babylona sleduje jejich konfrontaci s touto velkou vpravdě světovou kulturou, jde tedy o vyvedení ze závětrí horami obklopeného Jeruzaléma do centra tehdejšího světa. Zajatci v této zkoušce obstáli. Jejich identita božího lidu jim opět umožnila projít po ostří nože mezi dvěma nebezpečími. Na jedné straně si mohli svou identitu (jak to poražené národy dělají) posilovat nenávistí k přemožitelům a ošklivením si všeho, co s nimi souvisí a co od nich pochází. Judští zajatci touto cestou nešli. Snažili se o mírovou koexistenci se svými babylonskými sousedy, seznamovali se s jejich kulturou a mnohé motivy z jejich náboženství shledali za natolik pozoruhodné, že je po příslušné úpravě a zasazení do jahvistického rámce přejali do svých písem, jejichž redakci a zpracování se v zajetí intenzivně věnovali. Ono druhé nebezpečí spočívalo v asimilaci. Nebylo by nijak překvapivé, kdyby je Babylon svou velikostí a slávou uhranul. Museli si připadat jako vesničané z Českomoravské vysočiny v New Yorku. Nebylo by nic divného na tom, kdyby i své jednoduché náboženství vyměnili za pompézní kult boha Marduka nebo bohyně Ištar, odehrávající se kolem úžasného babylonského zikkuratu, oné pověstné stupňovité babylonské věže. Nepadli do této obrovské gravitační kulturní pasti.

Důraz, kladený v této kultuře na to, co bychom dnes nazývali Knihou, měl své příčiny i následky. Jednou z příčin byla již nomádská minulost tohoto etnika. Nomád, kočovník, jak známo, nemůže s sebou nosit své náboženství v podobě monumentálních plastik a staveb. Jejich náboženství bylo ve Slovu, ve slovesnosti. To je velmi futuristický, přímo nadčasový koncept. Knihy Zákona jsou textem i svědectvím smlouvy s Jahvem, a v nich je vše. Na znalost zákona byl kladen větší důraz, než na znalost specifických rituálních prvků. Nebyla ani žádná skupina, která by měla výlučný charakter na znalost Zákona. Znamenala-li tato znalost rovněž právní kompetenci, pak byl i pochopitelný zájem na tom, aby se na této kompetenci podílelo co nejvíce členů pospolitosti. Izrael byl tedy jednou z prvních společností, kde prakticky všichni dospělí muži ovládali základní náboženské dokumenty, což znamená, že uměli číst a psát.

Inovaci Izraele, vycházejícího jak ze své vlastní nomádské minulosti, tak z prvků náboženství svých sousedů a přemožitelů je tedy především myšlenka transcendentního stvořitele a Zákonodárce, majícího k svému lidu a svému stvoření kladný přejný vztah. Tato idea je schopna přežít nejen porážky a rozptýlení, ale je schopna být transplantována i na velmi odlišné a vzdálené kulturní okruhy, jak se děje jak již v raném křesťanství, ale i v Pavlově misii a posléze i v šíření křesťanství mezi barbarskými národy Evropy. Nepominutelnou skutečností je ovšem rovněž to, že každý tento přenos znamená i nové zformování (abychom neřekli zdeformování) této základní myšlenky v intencích kategorií a

chápání toho prostředí, které ji přijímá. Jinak a srozumitelněji řečeno, Slované chápou tyto hebrejské prvky (a křesťanství, jako jejich nositele) po slovansku, Germáni po germánsku, Vikingové po vikingsku.

Hebrejské pojetí světa je nejsilnější osnovnou nití evropské kultury. Přineslo evropské chápání dějin s otevřenou a nadějnou budoucností, přineslo významné ocenění lidské tvořivé aktivity (na úkor magie), přineslo ocenění každé jednotlivé individuální lidské bytosti. Všechny tyto přínosy byly ovšem nesený a podány v kontextu víry ve Smlouvu, a to v podobě křesťanství, chápaného jako Nová, obnovená a rozšířená původní smlouva s Izraelem. Zdá se však, že se všechny tyto přínosy emancipovaly ze svého náboženského rámce, který jim dodával souvislost a eticky vymezoval jejich působení. Víra v nadějnou budoucnost se sekularizací (zesvětštěním) mění, resp. degraduje na představu kvantitativního pokroku, redukovaného někdy navíc takřka výlučně na pokrok technický. Ocenění lidské aktivity se zesvětštěním mění ve svévoli, voluntarismus, kult úspěchu a případně v patologický workoholismus. Koncepce jedinečnosti každého člověka a jeho nezastupitelné poslání upadá sekularizací do individualismu, solipsismu, egocentrismu a egoismu. Katalog možných smrtí ušlechtilé ideje by byl velmi dlouhý a nemůže tam chybět ani udušení v objetí. O tom, co je možno udělat z láskyplného božího univerzalizmu bude ještě řeč.

Postmodernismus může být v těchto souřadnicích viděno jak šanci začít znovu, šanci hledat pod nánošem deformací původní pramen živé vody.

Souhrn: *Lidská společnost je „držena pohromadě“ určitou společnou, sdílenou představou o Řádu. Tyto představy nabývají nové kvality ve velkých starověkých kulturách, kde spojují do té doby nevidané množství jedinců ve společný útvar, schopný kooperace, schopný předávat svoje pojetí dalším a dalším generacím po dobu pro nás nepředstavitelnou. Paradigmata světa starověkého Egypta jsou charakteristická vírou v trvalý, všeprostupující a všeobjímající kosmický Řád, ztělesněný v božském panovníkovi. V Mezopotámie je v pohledu na svět mnohem více nahodilosti a nevyzpytatelnosti, což vede k mnohem většímu podílu věštebných a magických praktik, a ovšem i větší otevřenosti vůči změnám. V prostředí původně nomádského etnika Chabirim (Hebrejů) vzniká koncepce, která přejímá vedle svých vlastních představ ze své nonádské historie i některé prvky sousedních kultur a vytváří nový systém, propojený transcendentním dobrým člověkem nakloněným bohem, který postupně nabývá rysy boha univerzálního. V tomto systému jsou vyvážena témata řádu a svobody, zodpovědnosti, a i sekulární jednání dostává rysy jednání náboženského. Je to náboženská soustava, která má dobré předpoklady, aby se stala základem dalších dvou světových náboženství, a rovněž takto zprostředkovaně osnovnou nití několika kultur.*

Otázky k diskusi: *Koresponduje toto vyličení role náboženství ve společnosti s vašimi představami? Máte představu, čím může být náboženství jako pojivo společnosti nahrazeno?*

Doporučená literatura:

Parsons, Talcott: Společnosti, vývojové a srovnávací hodnocení, Praha 1971

Umlauf, Václav: Evropské cesty k vlastnímu já, Brno 2002

5. kapitola

Orientální náboženství a filosofie (Čína)

Výukové cíle: *Postmoderní globalizovaný svět je charakteristický množujícími se kontakty různých kultur. Setkávání kultur a kulturních vzorců bylo a je vždy komunikačně náročným aktem, ústícím nejrůzněji v nepochopení a konflikt. Postmoderní pojetí ve svých výšinách odmítá etnocentrismus, hyzdící jako bradavice tvář evropské kultury. Seznámení s jinými řešeními pohledu na člověka a na svět, než jaké jsou obvyklé v Evropě klademe do tohoto místa, aby v budoucím výkladu řeckého myšlení byla patrna odlišnost od orientálních cest. Orient je pro evropské myšlení nejrůzněji zdrojem inspirujících myšlenek, a i proto pohled tímto směrem nemůže v našem dohlížení kořenů naší kultury chybět, i kdyby to měla být třeba pouze role pozadí, na kterém bude lépe možno rozeznávat rysy „toho našeho“.*

Obsah kapitoly:

- a) Odlišná povaha orientálních kultur, vyžadující proniknout pod jejich povrch
- b) Konfucianství
- c) Taoismus
- d) Specifické rysy spojení těchto učení

Odhad doby ke studiu: *Kdo nalezne kouzlo orientálního myšlení, jeho inspirující i relaxační schopnost, ten se k němu bude vracet stále. Jinak je i toto látka na 2 – 3 hodiny*

Zprávy o životě východních zemí a kultur pronikaly kdysi do Evropy pouze vzácně, se značným zpožděním a zkreslením. Dnes jsou media schopna zprostředkovat známost o tom, co se stalo v Indii nebo Číně takřka v reálném čase. Ě by snad tato možnost vedla k většímu porozumění, nelze říci. Vyhodnocuje-li Evropan ona orientální dění a dělá si vlastní závěry, dopadá to obvykle tak, jak to líčí jedna anekdota: Lidé jsou na návštěvě u známých. Zatím co se dospělí baví, hostitelovy děti si hrají v koutku. Najednou příběhne hostitelova dceruška a s pláčem žaluje na bratříčka: „Tati, on mi hází jeho peníze do mé pokladničky!“. Otec vyskočí ze židle, zavolá si synka, dá mu pár facek a nařídí mu, aby ony peníze okamžitě hodil do své pokladničky. Návštěva se diví. „To jsme nikde neviděly, aby si děti házely navzájem peníze do pokladniček, a muselo se jim to zakazovat!“ Otec je však uvede na pravou míru: „Musíte vědět, jak je to u nás zařízeno – ony (ty děti) si mají za peníze ve svých pokladničkách navzájem koupit na vánoce dárky.“ Při setkání s děním, probíhajícím v odlišné kultuře hrozí vždy nebezpečí, že nebudeme respektovat to, „jak je to tam zařízeno“ a to může vést minimálně k tomu, že budeme velebit a obdivovat zločince a hanobit dobrodince.

Jak je to tam tedy zařízeno? V úvodu k malému pokusu o postižení čínské a indické kultury je nutno říci, že je pravdivé latinské úsloví „Ex oriente lux“, tedy „Z východu přichází světlo“. Z východních zemí pochází mnoho znalostí a vědomostí, východní myšlení v mnoha dobách více či méně, zjevně či skrytě, ovlivňovalo evropské myšlení. Východní kultury mají ve světě postavení patriarchů, moudrých starců, proti kterým je Evropa pubertálním mladíkem a Amerika nezbedným darebou, který ještě nezačal ani chodit do školy. To je ovšem pohled z málo známého a ještě méně respektovaného úhlu.

Čína je jednou z možných kolébek lidstva a Číňané jsou na této zemi jedním z nemnoha autochtonních národů, což znamená, že zde pobývali odjakživa a odnikud sem nepřišli. S výjimkou buddhismu také až do 17. století žila Čína „za velikou zdí“, v praktické izolaci od ostatního světa. Naopak však bylo možno výrazný pohyb pozorovat – čínská kultura, filosofie i písmo představovalo pro sousední národy, a to především Koreu a Japonsko, takovou autoritu, že byly mnohé čínské prvky spontánně přejímány a jsou v těchto kulturách přítomny dodnes.

Čína bývá nazývána „Země tří učení“. Za tímto výrazem se skrývá skutečnost, že tradiční myšlení i život v Číně je určován a formován třemi soustavami, které ovšem není snadno podle evropských měřítek někam zařadit. Jak konfuciánství, tak taoismus nalezne člověk ve slovnících jak pod heslem „filosofie“, tak pod heslem „náboženství“. Pouze u třetí složky, buddhismu, je její zařazení mezi „náboženství“ celkem nezpochybnitelné. Nesnadnost jednoznačného zařazení konfuciánství a taoismu v sobě zračí odlišnost těchto směrů od evropských soustav. To ostatně vyplývá ze samotného výkladu.

Konfuciánství je směr, nazvaný podle myslitele, jehož čínské jméno zní Kchung-fu-c'. latinská forma tohoto jména Konfucius dala jméno i jím založenému myšlenkovému směru. Sám Velký Mistr, jak bývá rovněž nazýván, by se ovšem tomu, že něco založil, vehementně bránil. Jak je to příznačné pro jeho učení a nakonec pro mnoho prvků čínské kultury, tvrdil by, že pouze zopakoval a shrnul něco, co už dávno bylo. Na novost a tím méně originalitu si v této kultuře nijak nepotrpí. Z jeho života alespoň toto: narodil se asi r. 551 př.n.l. ve státě Lu, což je nyní provincie Šan-tung v Číně. Zemřel roku 479 tamtéž. Záhy po narození mu zemřel otec, žil pouze s matkou a zakusil bídu a strádání. Na již v mládí se rozhodl pro dráhu učence, což ho předurčovalo pro postavení úředníka. Byl jmenován policejním náčelníkem ve státě Lu, ale zdá se, že ho toto postavení neuspokojovalo. Stal se jedním z kočovných učitelů a filosofů, jakých bylo tehdy v Číně více. Chodili z jednoho státu do druhého, a byli poradci v otázkách náboženských, diplomatických i právních. Domníval se (podobně jako o něco později Platon), že se mu toto cestou u některého vládce podaří prosadit představy o spravedlivé vládě, ke kterým dospěl. Podobně jako Platon byl i on zklamán, a proto se posléze vrátil do státu Lu, kde se stal učitelem, a mimo to se věnoval psaní a redigování spisů, které po sobě zanechal. Jako pedagog se dočkal uznání již za živa, byl vítán a vyhledáván jako příjemný člověk, ze kterého vyzařovalo nadšení, čestnost a upřímnost. Z tisíců jeho žáků jich několik stovek dosáhlo rovněž vynikajícího věhlasu. Ti pak Konfuciovy myšlenky šířili a dotvářeli, takže jeho učení nejen že nezaniklo, nýbrž rostlo a získávalo úctu a vážnost. Konečně se za dynastie Chan ve 2. stol.n.l. stává jeho učení oficiální ideologií čínského státu, a takovou bylo až do roku 1911.

Povaha a směr Konfuciova učení není snadno nalézt. Jeho základní dílo „Hovory“ je psáno aforistickou formou, tedy mýtopoetickým jazykem, plným nám ne zcela jasných asociací, obrazů a narážek. Je proto dobré začít od pojmu,

který je možno považovat za svorník celého učení. Tím pojmem bývá shodně viděn pojem **žen**. Konfucius sám definuje tento pojem jako „lásku k člověku“ (Hovory XII, 22.). Podobně jako v kontextu biblickém nebo v kontextu řecké filosofie ani zde pojem láska neznámá nám asi nejbližší význam – romantické vzplanutí citu. Není to ovšem ani křesťanská láska člověka k bohu nebo boha k člověku. Dle Konfucia je to přirozená a humánní láska k lidské bytosti, založená na přirozeném vědomí sounáležitosti, kdy však toto vrozené vědomí musí být ke své plnosti dovedeno rozvinutím, očistěním a prohloubením, tedy kultivací. Tato kultivace se děje vzděláním. V kultivovaném **žen** tkví také rozdíl mezi člověkem a ostatními tvory. **Žen** je rovněž možno chápat jako rámec, ve kterém dostávají svůj význam i další Konfuciovy hodnoty či ctnosti. Je to především **siao**, *oddanost dětí vůči rodičům*, **ti** – bratrská láska či respekt, šířeji vzato vypěstovaný cit vůči vrstevníkům, **čung** – věrnost, loajalita, vypěstovaný vztah k nadřazeným, tedy pánům, panovníkům, případně i zaměstnavatelům nebo vlasti, **li** – rituály, rituály, obřady a společenská pravidla, ve kterých se **žen** vyjadřuje, **i** – spravedlnost, uměřenost, tedy schopnost nalézt správný způsob jednání n dané situaci. Kdo toto všechno má, je **t'ün-c** neboli člověk, ve kterém kultivace vrozených schopností dosáhla svého nejvyššího možného stupně.

Konfuciovo učení se vyrovnává s mnoha otázkami, které přivádí na svět existence státu. To je v Číně i v Konfuciově učení s výraznou, ba dominantní, rolí rodiny otázka, kterou nelze obejít. Svůj postoj vyjadřuje charakteristicky a čínsky „nejasným“ způsobem: když zaslechl, že byl někdo nazván „spravedlivým“, protože svědčil u soudu proti svému otci, který ukradl ovci (tato povinnost vyplývá z tzv. **legismu**, směru, nadřazující stát a zákon nad rodinu), řekl „U nás doma jsou spravedliví lidé zcela jiného druhu. Otec bude krýt syna a syn otce – a v tom je náhodou také spravedlnost“. Zdá se, že tu máme i u Konfucia co činit s kategorií, která se objevuje i v biblickém myšlení. Některé jednání může být nutné, do jisté míry i správné, avšak nelze ho považovat za „spravedlivé“ v takřka posvátném smyslu toho slova (např. válka). Zcela prostě řečeno – člověk to musí udělat, není to však nic, čím by se mohl chlubit.

Konfuciovo učení o člověku vychází ze základního předpokladu, který se citelně rozchází s moderním evropským individualismem. Jedinec není u Konfucia izolovanou a autonomní entitou – jedinec existuje pouze v rovině svých vztahů s ostatními lidmi. „Toužíš-li po vyšším postavení, pomáhej jiným k vyššímu postavení“ (VI, 28). Jinak lze říci, že individualizace se neděje cestou směrem od socializace, cedy vydělením se z kolektivního lidství, nýbrž naopak – vědomým včleněním se do něj, tedy stejným směrem, jakým jde socializace. Individualizace a socializace jsou dva aspekty téhož procesu. K tomu však nevede cesta jinudy, než znalostí obřadů, cesta **li**. Obřady ovšem nejsou ani pro konfucia něčím pevným a neměnným – předpokládá, že obřady se mohou nebo musí dobou a dle okolností měnit. Není zde tedy ona představa neměnnosti, kterou v sobě obsahuje většina podobných koncepcí. Změna se však dle

Konfucia neděje násilným náhlým skokem či zvratem, nýbrž postupnou změnou, reformami. Nikoliv tedy revoluce, nýbrž evoluce. Pokud však neexistuje jedno dějinné neměnné a definitivní **li**, musí existovat vyšší řídící princip, který bude ona konkrétní **li** volit a verifikovat. Oním vyšším principem je právě **i**, což bývá překládáno jako „spravedlnost“ nebo „správnost“. *Urozený muž se vyzná v tom, co je správné, jako se malí lidé vyznají v tom, co se vyplatí*. (IV, 16). V kontextu čínského myšlení není ovšem „správné“ chápáno jako nutná opozice vůči tomu, „co se vyplatí“ – jde pouze o stanovení priorit, pokud si tyto dva pojmy zdánlivě rovnocenně konkurují.

Konfuciovy státoprávní představy o náležitém způsobu vládnutí kupodivu považují vládu pomocí zákonů za něco, co stojí až v poslední řadě. Prioritou je pro něj moudrý vládce, vládnoucí svou mravní silou a autoritou. Místo práva tedy preferuje nepsané mravní zásady a působení vzoru. Vládce má místo trestů dohlížet spíše na mravní výchovu, která se děje podle obrazného příkladu panovníka k větru a lidu k travě. Vítr – panovník ohýbá lid – travu tím směrem, kterým sám fouká. Rozhodující pozornost není proto věnována podobě zákonů, nýbrž oné mravní výchově. Ta začíná v rodině, rozvojem *siao* a *ti*. Vedle toho se ovšem i v rámci těchto disciplin i vedle ně rozvíjí *li*. Je možno položit otázku – jakým způsobem navrhuje Konfucius řešit přestupky proti těmto vznešeným pravidlům? Zde přichází s metodou **čeng-ming**, což je možno přeložit jako „náprava jmen“. „Ať je kníže knížetem, ministr ministrem, otec otcem a syn synem“. Jak to udělat, záleží na panovníkově *i*. Člověk by neměl zasahovat do toho, co není v jeho kompetenci, což však má rozeznat především on sám. Náprava jmen přichází ovšem ke slovu pouze tam, kde je stát v nepořádku, běžně se předpokládá, že v uspořádaném státě jsou věci na svém místě a mají správné jméno.

V uspořádaných poměrech se energie, spotřebovaná na vládu rovná nule. To je obsaženo v myšlence **wu-wej**, neboli „nečinění“. To je ovšem samozřejmě možno až poté, kdy kultivace jedinců přivedí kultivovanou rodinu, nad kterou (či lépe vedle které) je možno budovat kultivovaný stát a pak i mír na celém světě. Program kultivace sahá od Syna nebes, tedy císaře, až po posledního člověka. Konfuciovy myšlenky tak tedy představují program, ne nepodobný Komenského všenápravě. Dozajista je to však jediný utopicky nápravný program, který se stal státní ideologií. Je to vznešený ideál čínské kulturní tradice.

Taoismus je druhá myšlenková soustava, či lépe směr, jehož původcem je podle tradice **Lao-c'**. Narodil se asi v 6. stol. Př.n.l. ve státě Čchu, nyní provincie Che-nan. Čas jeho smrti je neznám, a to již proto, že podle některých podání nezemřel, a tedy ještě žije. V souladu s povahou svého učení je Lao-c' obestřen mnoha pověstmi, za kterými by bylo člověku nesnadno hledat reálné jádro, kdyby o to šlo. Poněvadž o to v této souvislosti nejde, připomeňme alespoň to, že se říká, že byl Konfuciovým učitelem a rádcem. Jeho postavení archiváře státu Čou mu ostatně dodávalo vážnost. I když stát Čou patřil mezi

spořádané a skoro vzorné státy, přesto byl Lao-c' nespokojen a rozhodl se opustit Čínu a odcestovat na západ. Na hranicích ho ovšem pohraničník poznal a odmítl ho pustit dál, dokud písemně nezaznamená své učení. V celých dějinách lidstva není znám jiný podobný příklad zásahu pohraniční policie. Lao-c' mu vyhověl (pohraniční kontrole nesnadno nevyhovět), i když ho to stálo asi tříleté zdržení. V Číně při čínském a zejména taoistickém pojetí času to ovšem nehraje žádnou roli. Sepsal tedy útlý svazek o 81 kapitolách, nazvaný *Tao te t'ing*. Spis po napsání předal pohraničnímu strážci, nasedl na svého buvola a pokračoval v cestě. Jeho další osudy jsou již značně bájeslovné – měl učit Buddhu, odhalit tajemství nesmrtelnosti, dostat se až na některou nebeskou sféru. Postupně jeho pověst vyrostla až do velikosti kosmické postavy, spjaté s božstvem „Nejvyšší jednota“.

Spis *Tao te t'ing* je jedním z nejvlivnějších spisů, které se kdy v Číně objevily. Je pochopitelně psán bohatým a košatým mýtopoetickým jazykem, jehož interpretace není naprosto jednoduchá. Proto byl chápán ve velmi široké škále významů, od politicky podvratného dokumentu až po nejvyšší metafyzické pojednání, pocházející ze samotných Nebes. Takto široce se od sebe liší výklady, kterým není možno se detailně věnovat. Shrňme proto to základní – co je to *tao*, kolem kterého se celý spis točí. Ve svém základním významu *tao* znamená „cestu, na níž věci dělají, co dělají“. Jakékoliv cílené jednání má svou „cestu“, od stavby domu až po zasazení stromu. *Tao* představuje v tomto smyslu cetu, kterou vznikají všechny věci, vnitřní metafyzický řád, kerým se z „jednoho“ vytvořilo „dvě“, „tři“ až po „deset tisíc věcí“, což je metafora pro „všechno“. Je to cosi pod neprůhlednou hladinou, z čeho vyřázejí viditelné věci jako výhonky, něco, co není vidět a přitom je všude, co nelze dokázat, a přitom je to to nejjistější. Je za každou proměnou čehokoliv, je za jakýmkoliv pohybem a změnou. *Tao* je skutečnost, kterou je nesnadno popsat, a přitom i ta nejšroubovanější slova k jeho postižení je možno považovat za zcela srozumitelná vzhledem ke složitosti, či lépe řečeno komplexnosti *tao*. Pojem *tao* je možno přirovnat k nefritu. Při jeho zpracování je nutno nejprve dlouho a pečlivě zkoumat jeho žilky, jeho strukturu. Nedělat to není zakázáno a dělat to není přikázáno. „Poslušnost“ je založena na tom, že nerespektování „*tao*“ dané věci vede k nezdaru, je neúčinné. „Úcta k *tao* není nikým přikazována, vyplývá trvale z přirozenosti věcí“. Protože *tao* netouží být nikomu pánem a něco mu nařizovat je vzorem pro moudrého člověka, který nebude nikdy usilovat o velikost. Taoismus pracuje vedle pojmu *tao* s pojmem *te*, což je překládáno jako „ctnost“ nebo „síla“. Na rozdíl od Konfucia, který by viděl tuto schopnost až jako výsledek kultivace, míní taoismus, že její povaha spočívá právě ve spontanietě, protože učení se čehokoliv vede podle zásad *tao* k výsledkům opačným. Lao-c' je toho názoru, že konfuciánské učení vede k tomu, že se jedni cítí výše než druhí, hledí na ně z vrchu, vzniká napětí a rivalita. Taoismus ovšem rovněž pracuje s „nečiněním“ *wu-vej*, ovšem v rozšířeném pojetí *wu-wej er wu pu wej*, což znamená „nejedná, a přece není nic, co by nebylo vykonáno“.

Výklad je asi tento – člověk má jednat bez úsilí, bez kalkulace se ziskem nebo ztrátou, bez očekávání odměny nebo trestu. Konfuciovo vysoké a žádoucí *i* je v soustavě Lao-c' nízkého *te*, jehož nízkost spočívá v tom, že je vnucováno, že je cílem, za kterým člověk jde bez spontaniety, nýbrž z pocitu nutnosti nebo žádoucnosti. Pokud se konfuciánská osobnost *žen* zvrhne, míní Lao-c', následuje nezbytně konflikt. Konfuciánská soustava tedy z taoistického úhlu zření viděno plodí to, proti čemu má působit (maně se vnucuje analogie v Pavlově pohledu na Zákon).

Lao-c' uzavírá kritiku Konfuciovy nauky lapidárním obrazem: „Jít cestou učení by vyžadovalo každý den jeden den navíc, jít cestou taa znamená mít každý den jeden den k dobru“.

Výklad taoismu by byl ovšem zcela kusý, kdyby nebyl postižen další úhelný kámen celé nauky, kterým je dvojice polárních sil ***jin*** a ***jang***. Tato slova se sice v textu Tao-te t'ing objevují pouze jednou, avšak v podstatě tyto pojmy prostupují celým spisem. Všechno na světě je rozděleno do těchto polárně se doplňujících principů. *Jin* představuje temné, skryté, měkké, ženské, nízké, stahující, dostředivé, krátké, duté, prázdné, atd., zatímco *jang* znamená světlé, dominantní, tvrdé, mužské, vysoké, rozpínavé, odstředivé, dlouhé, plné, pevné. Všechny věci jsou složeny z různých podílů těchto polarit. Školní tabuže je *jin* tím, tím že je černá a *jang* tím, že je tvrdá. Není nic, co by bylo pouze jedno či druhé, taková věc by byla proti přirozenosti. Vše pak neustále plyne od jednoho protikladu k druhému – když se někdo po dlouhou dobu namáhá – *jang* – zeslábne a stane se *jin*. Polární stavy *jin* a *jang* tedy nepředstavují statickou rovnováhu, nýbrž dynamicky se měnící situaci, kde se ovšem všechna vychýlení vzápětí vyrovnávají k opačnému pólu. Slabé a poddajné směřuje k životu, silné a tvrdé směřuje k smrti. Mocné zbraně nepřinášejí vítězství, pevné a zdatné stromy volají po sekyře. Lao-c' vychází ovšem z předpokladu, resp. zkušenosti, že lidé preferují *jang* a chtějí být silní a aktivní. Jeho cílem je proto (pro zachování relace) propagovat hodnoty *jin*, tedy poddajnost, nečinění, klid jako účinná konání bez úsilí. Muž se uchyluje k síle, aby si podřídil věci, avšak je přemožen a sveden ženou, která zůstane klidná. Poddajné si podmaňuje pevné a tvrdé. (Guta cavat lapidem non vi, sed saepe cadendo) Hlava kola je prázdná, je v ní otvor pro nápravu. Užitečnost mnoha věcí je v tom, kde nejsou, jejich prázdnotě ***sü***. Bojová umění i válečná strategie čínských klasiků války tento princip uznává a používá.

Princip ***jin*** a ***jang*** je jedním z pilířů čínského myšlení, čínské moudrosti a čínského pohledu na svět. Zatímco Evropan vidí v protikladech nepřátelské síly a spojuje protiklady s mravními kategoriemi *správný*, *dobrý* proti *nesprávný*, *zlý*, *špatný*, v ideji *jin* a *jang* nic takového není. Lze říci, že spojení socialismu s kapitalismem je dokonale čínské řešení, nepřístupné, nepochopitelné evropskému myšlení ***bud'*** a ***nebo***.

Souhrn: *Povaha dvou základních čínských učení, která nelze v našich měřítcích zařadit ani pod filosofie, ani náboženství, vyvěrá z odlišného pojetí určujícího principu. Není to osobní bůh, nýbrž něco, co lze nejspíše nazvat „kosmický princip“. Lidský život v takovémto pojetí je mnohem méně individualizován, větší roli hraje nezvratitelná osudovost a smíření se s ní. Tento z našeho hlediska příliš pasivní, trpný pocit je však vyvážen hlubším klidem a bytostnějším pocitem štěstí, nezávislém na vnějších okolnostech v míře, jaká je obvyklá u nás. Seznámení se s touto soustavou myšlení, odlišnou od naší, umožňuje rovněž pochopit význam toho, co bylo v první hodině nazváno „program“.*

Otázky k diskusi: Pokuste se nalézt v našem myšlení některé prvky, které jsou v mnohem větší míře obsaženy a rozvinuty v orientálních učeních. Co je v životě nezměnitelnou daností, se kterou je moudré se klidně smířit? Ve kterých proudech evropského filosofického myšlení je možno spatřovat příbuznost či přímo inspirovanost orientem a zejména Čínou?

Doporučená literatura:

Jutang, Lin: *Můj národ a má vlast*. Praha 1938

Průšek, Jaroslav: *Sestra moje Čína*, Praha 1947

Cheng Tien-Hsi: *Mistr Kung, učitel všech dob*, Praha 1948

Lao-c: *Kniha o tao a ctnosti* (různá vydání)

Zempliner, Artur: *Čínská filosofie v novodobé evropské filosofii*, Praha 1966

6. kapitola

Počátky řeckého filosofického myšlení

Výukové cíle: *Po seznámení se s látkou této kapitoly rozezná student výhybku, která nastavila budoucí cestu evropského myšlení směrem, po kterém se, přibližně vzato, dosud pohybuje. Postmoderní myšlení je v tomto případě možno charakterizovat jako rozeznání, že to není cesta, po které by člověk nemohl jít se vším, co k němu patří. Naopak, zde lze rozeznat platnost biblického „Nic nového pod Sluncem“ – skoro všechno, co nám dnes běží hlavou, znali a popsali již staří Řekové...*

Obsah kapitoly:

a) Stručné dějiny Řeků a povaha jejich kultury

b) Počátky filosofického myšlení v městech na maloasijském pobřeží

Odhad doby ke studiu: *Ani zde nelze říci nic jiného než období toho, co bylo řečeno v předcházejících kapitolách a co bude podobně opakováno i nadále: k „naučení“ stačí hodina, k pochopení, osvojení či převedení do pojmů vlastního života a myšlení je třeba celý život.*

Jedno latinské úsloví praví „*Primum vivere, dein philosophari*“. Česky to znamená asi tolik, že člověk musí mít nejprve zajištěny své základní životní potřeby a pak může

filosofovat. Je to možná poněkud jednostranné a nadsazené, protože z jiné strany viděno, může člověk začít stejně dobře filosofovat z hladu. Je ovšem pravdou, že filosofií z hladu se člověk sotva kdy proslaví, takže počátky řeckého filosofického myšlení potvrzují platnost latinské verze.

Žádné lidské myšlení není nikdy odtrženo od konkrétních podmínek konkrétního myslícího člověka. Proto vypsání dějin určitého etnika, případně osudů konkrétního myslitele, představuje určité **propylaje** neboli bránu k pochopení toho, k čemu došli. Toto vylíčení cest, osudů a okolností ovšem samo o sobě není filosofií. Tuto poznámku zde uvádím proto, protože namnoze z celé filosofie zůstane v mysli pouze toto, možná i proto, protože právě toto **pozadí představuje** látku, kterou je možno testovat a zkoušet. Člověk se pak může celý život domnívat, že filosofií je vědět kdy se kdo narodil a jaké jsou názvy a obsahy spisů, které napsal. Tyto jistě ne neužitečné vědomosti se k vlastní filosofii mají asi jako stáj ke koni. Hlavu sice toto vědění spolehlivě zatíží, sotva mu však někdy pomohou. Ještě jednou tedy upozorňuji, že následující kapitola ještě není filosofií.

Jsou-li počátky filosofického myšlení spojeny s Řeky, případně dokonce se zcela určitým řeckým kmenem, podívejme se na ně. Řekové se neobjevují ani na nedozírných sprašových pláních Číny, ani ve štědré a bujné Indii, ani v údolí štědrého Nilu, ani v úrodné avšak vrtkavé a nevyzpytatelné Mezopotámii.

Řeky je možno počítat k těm národům, které na místo svého historického „zjevení se“ přišly odjinud. Řekové, jeden z mnoha indoevropských kmenů se posouvá ze svých původních sídel mezi Karpaty a Uralem směrem na jih kolem přelomu 2. a 3. tisíciletí př.n.l. Jak tomu již tehdy ve všech podobných procesech bývá, nové etnikum se nestěhuje do neobydlených míst, nýbrž, jak tomu rovněž obvykle bývá, stěhuje se do prostoru, obydleného vyvinutou a rozvinutou kulturou. Je to především kultura Mykén, a rovněž i na Krétě kultura minojská, které postupně mizí pod nápoem nového etnika. Je to především řecký kmen Dóřů, Aiólů a Iónů, kteří se usadili na pevninském Řecku, ostrovech v Egejském moři a západním pobřeží Malé Asie. Sám pohled na mapu těchto území napovídá, že toto rozsáhlé a členité území nemůže tvořit jednu říši, ovládanou z jednoho centra. V čase definitivního usazení, kolem přelomu 1. a 2. tisíciletí př.n.l., se objevuje státní či sídelní forma, která bude pro celou řeckou kulturu charakteristická – je to městský stát, v něčem ne nepodobný městským státům, jak se vyskytovaly v Palestině. Státní formou je zde zprvu všude království, které se však v některých **polis**, jak se tyto obce nazývají, mění postupně v další formy, tyrannis a demokracii. Tyto změny se ovšem již dotýkají filosofického myšlení a bude o nich řeč. K zrychlenému běhu dějin přispělo zejména rozšíření používání železa, které je možno zaznamenat mezi 11. – 9. stoletím. Používání železa vedlo ve svých důsledcích nejen k dokonalejšímu obdělávání půdy, a tím i k zvyšování počtu obyvatelstva, ale v důsledku toho i k vzrůstu vojenských aktivit. V těchto nových podmínkách již staré archaické formy vlády nebyly přiměřené a efektivní. Jde především o růst významu do té doby bezprávného „lidu“, vznik psaných zákonů a další rozvoj směrem k formě, která bývá v Athénách nazvána demokracií. Průvodním jevem tohoto rozvoje, provázeného vytvořením vlastního písemného systému, vzniklého adaptací fénického hláskového písma. Řecké písmo se na rozdíl od starších těžkopádných systémů, vhodných buď pro monumentální nápisy nebo hospodářské záznamy může stát základem pro vznik lyriky, umění, dramatu a eposů. Literární tvorba a záznam textu se stává novým fenoménem, který je na pozadí i v základech dalšího rozvoje řecké kultury i myšlení.

Základní a výchozí rovinou řeckého filosofického myšlení je ovšem mýtus, resp. náboženství. Řecká mytologie sama o sobě představuje dokonalou soustavu, zachycenou v eposech Homérových a Hesiodových. Řecká mytologie vytváří nejen vědomí sounáležitosti řeckých kmenů a jednotlivých polis, ale rovněž, podobně jako všude jinde, formuje pohled Řeka na svět. Řecká mytologie by si sama o sobě zasloužila více pozornosti, protože její

význam neskončil ani vznikem filosofického myšlení, a dokonce ani rozšířením křesťanství. V tuto chvíli si však luxus této odbočky nemůžeme dovolit. Nelze však nepředložit alespoň sdělení jednoho charakteristického rysu: řecké náboženství mělo určité specifické vlastnosti, které by v této míře bylo nesnadno nalézt v jiných dobových náboženstvích. Pro člověka, pro kterého je pojem „náboženství“ naplněn především současnými fenomény s tímto názvem může být nesnadno si představit něco úplně jiného, než co zná. Řecké náboženství nebylo organizováno do žádné organizace, která by se podobala křesťanským církvím. Neexistoval žádný kánon, soubor závazných spisů. Neexistovala žádná kněžská hierarchie, střežící čistotu učení.

Řecké náboženství mělo několik „pater“. Na nejnižší lidové úrovni to byly příběhy, které měly místní význam a vázaly se k místům, jejich přírodě, ke každodennímu životu a základním mezníkům v lidském bytí. Bylo to náboženství zvyků, svátků, každodenní magie, náboženství předků, domácích oltářů, domácího ohně a vůbec toho bezprostředního světa, který člověka obklopoval.

Druhým, vyšším patrem, bylo náboženství obce, lze říci náboženství státní. Jak bylo již zdůrazněno v některých předcházejících kapitolách, nadrodový celek státu byl „držen pohromadě“ náboženstvím, které bylo k tomuto účelu vytvořeno. V procesu spojování kmenů byl vytvářen nový pantheon, ve kterém velmi často některý z dosavadních partikulárních bohů dostal novou roli boha státního. Státní kult představoval, na rozdíl od „lidového náboženství“ propracovaný a závazný rituál, vztahující se k věštbám, obětem, modlitbám a všemu ostatnímu kultickému jednání, které neoddelitelně provázelo každý oficiální úkon. Zde také nebyl žádný prostor pro libovůli, svobodu nebo improvizace – státní kult byl přísný a nesmlouvavý. Filozofové, kteří se v řeckých dějinách dostali do konfliktu s náboženstvím byli v kolizi se státním kultem.

Posléze zde bylo ještě patro nejvyšší, a to náboženství „filosofické“, resp. před-filosofické. Sem patřily ty části mytologie, které obsahovaly představy či náznaky víry v existenci „sil“ či „jevů“, které spíše neosobně stály nade vším, a to i nad světem bohů. K takovým mohla patřit „moira“ – sudba, „Diké“ – spravedlnost, „eros“ – láska „eris“ – svár a další. Od představy zprvu personifikované a později odosobněné síly tohoto druhu je možno přejít k hledání cest a zákonitostí, kterými se tato síla v životě obce či celého univerza prosazuje a projevuje. V této úrovni nebyl, podobně jako v patře nejnižším, lidovém, rovněž žádný dozor ani cenzura.

Další důležitou, již zmíněnou okolností vzniku filosofického myšlení byl životní styl Řeků, jejich zaměstnání i zábava. Vedle zemědělství, kterému se věnovalo především venkovské obyvatelstvo, žijící v okolí hrazených měst, byla města obydlena především řemeslníky. Již záhy se však začíná rozmáhat nová síla, které, historicky vzato, patřila budoucnost. Je to obchod, a to především obchod námořní. Z hlediska zrození filosofie je to velmi výhodná aktivita. Jednak na rozdíl od řemesel nebo zemědělství poskytuje mnohem větší zisk, který může, mimo jiná možná užití, přinést člověku něco, co není samozřejmé ani samo sebou – je to volný čas. Volný čas sám o sobě ovšem nic neznamená – nebýt řeckých podmínek a řecké hloubavé povahy, byl by užít tak, jak v jiných kulturách – spíše k slavnostem, nebo orientální nečinnosti. Volný čas nazývali Řekové „scholé“ a tím vytvořili základ slova škola, které je doma ve všech evropských jazycích. Obchod je navíc aktivitou, při které člověk vstupuje do pokojného kontaktu s cizími lidmi, městy, pospolitostmi, kulturami. Ponecháme-li stranou ten náhled, že se obchod vyvinul z loupeže, je ve své kultivované podobě dokonce čímsi kulturně pozitivním. Obchodník má zájem poznat své reálné či potencionální zákazníky, jejich život, zvyky, a to již proto, aby věděl, co od nich koupit a co jim prodat. Poznání cizích zemí vede vždy ke stejnému jevu – opuštění představy, že určité uspořádání, dané mýtem, náboženstvím, zřízením, je jediné možné, „přirozené“.

Odtud je pouze onen pověstný krůček k tomu, aby člověk začal hledat, jak by to mohlo být jinak.

Ionská filosofie. Místem, na kterém se poprvé objevují známky onoho nového pohledu na svět, nazvaného později souhrnně filosofie, je, jak známo, západní pobřeží Malé Asie. Stalo se to uprostřed iónské skupiny řeckých kmenů, které osídlily Attiku, území v pevninském Řecku, většinu ostrovů v Egejském moři, a střední část malé Asie, kde jako nejznámější města vystupují Miletos a Efesos. Tato východní výspa řeckého světa byla s velkými kulturami starověkého světa spjata takřka zcela bezprostředně, protože se doslova nalézala na jejich půdě. Malá Asie je prastarou kulturní oblastí, plnou dávnověkých monumentů. Velké kultury Mezopotámie vyzařovaly až tam, kde Řekové postavili v 9. stol. př.n.l. svá města. Při řecké zvědavosti, bohatém a inspirujícím kulturním sousedství a dostatku *schólé* byl vznik nového způsobu myšlení velmi pravděpodobný. Je známo a platí jako obecné pravidlo, že se tak děje právě v místech setkávání několika soustav, kdy si člověk uvědomí (resp. může uvědomit) nehotovost a nedokonalost oněch různých způsobů světa, se kterými se setkává. Pluralismus sám o sobě relativizuje všechny své součásti.

Člověkem, který tuto pochodeň první zvedl byl milétský občan **Thalés**. Není bez zajímavosti se podívat, jaký typ člověka vstoupil na tuto novou cestu. Aristoteles, který také Thaléta na prvního filosofa pasoval, ho vykresluje jako člověka nejen moudrého, ale i chytrého a obchodně zdatného. Když prý jednou bystře odhadl, že bude bohatá úroda oliv, skoupil všechny lisy na olivový olej a pak je výhodně pronajímal. Mimo to se měl zajímat i o politiku, pro nás je však důležitější jeho zájem o matematiku a astronomii. Tyto dva obory spolu odedávna neoddělitelně souvisí, a to i u Thaléta. Jeho největším známým astronomicko-matematickým výkonem je výpočet zatmění Slunce, které se 28. května roku 585 př.n.l. skutečně odehrálo. Lze říci, že novost zde nespočívá ve výpočtu samém, to dokázali i hvězdáři starých kultur, nýbrž v jeho matematickém podání, prostém astrologického aparátu a tajemna. Charakteristickou anekdotu z Thaletova života přináší Platon. Thales prý jednou při pozorování hvězd nedával pozor na cestu a spadl do jakési jámy. Thrácká služka to vesele komentovala – chceš vědět co je na nebi a nevíš kam šlapeš. I v tom vidí Platon jisté předznamenání budoucího filosofického pohledu na svět – filosofie často hledí jakoby *skrze* věci k jejich podstatě. Při tomto pohledu *skrze* (nebo *za*, *případně nad*) věci je ovšem vnímání oněch věcí často mlhavé a rozostřené. Zato však tento pohled odhaluje něco, co není vidět pohledem upřeným na věci, pod nohy, vedle sebe. Filosofie se od dob Thaletových ptá odkud všechno pochází, jak vše spolu souvisí, ptá se po základu všeho. Thalés si tedy rovněž s pohledem upřeným *skrze* věci kladl otázku jejich předpokládaného společného počátku. To není otázka nijak neobvyklá. I Bible začíná od „počátku“, stejně jako mnoho mytologií. Pro Thaletu je počátkem, jak známo, **voda**. Je to revoluční myšlenka? Ano i ne. V řecké mytologii vystupuje **Okeános** už v samém prvním obraze dějin světa, a rovněž v dalších mytologických líčeních na počátku něco beztvarého hučí. Na druhé straně však „voda“ je takřka civilní formou mýtického živlu, i když to pro Thaletu zdaleka není chemická HO. Thales je na půli cesty, což dokresluje i jeho další výrok, že „**vše je plné bohů**“. Přeloženo do našeho jazyka to může znamenat schopnost jednat, tedy jistou oživenost onoho „všeho“, čímž je míněna hmota. Život se pak projevuje pohybem, změnou, což znamená, že k tomu, aby se z vody staly kameny, stromy, zvířata a lidé není třeba další postavy, dalšího stvořitele nebo formovatele, nýbrž sama voda (svádí to přímo říci „živá voda“) na to všechno stačí. Božskost tohoto živlu je na pozadí všech věcí a proměn. Na tomto místě by bylo dobré si ujasnit, jak se tato Thaletova téze má k řecké nebo jakékoliv mytologii. Evropské myšlení je nastaveno na představu, vyjadřovanou slovy jako „svržení“, „vyvrácení“, „popření“. To nejsou ta pravá slova. Thaletův názor se snaží spíše to podstatné z mytologie, totiž jednotu světa, zachránit. I když z příběhu stvoření světa škrtneme bohy, mající svá jména, neztratí svět nic na své vnitřní jednotě a souvislosti. Tak jako tak zde je společný začátek a jedna všeovládající síla. Vidět

totéž, zde vodu, ve skutečnostech, které se při povrchním pohledu vodě nijak nepodobají, je možno pouze oním filosofickým pohledem „skrže věci“. To je věčné téma filosofie – vidět jednotu a spojitost tam, kde oči vidí jednotlivé izolované, odcizené a ve své samotě ztracené věci. Svět i kosmos je něco, co má hlavu a patu, co se neděje bez plánu a chaoticky.

Thaletova myšlenka může být vyjádřena jako věčná snaha filosofie nevyllít vaničku překonaných, resp. neudržitelných forem mýtu i s dítětem. V Thaletově výkladu se hlásí vedle mýtu o slovo „*logos*“, srozumitelná, logicky skloubená, rozumná a rozumová rozprava. Thales jakoby tušil, kam může tato cesta člověka dovést, a proto říká *za vším je sice voda, ale i tak, tak jako tak je vše plné bohů*.

Pokud si dovolujeme Thaleta takto pitvat, pak si nad jeho slovy položíme ještě jednu otázku, která patří k okamžiku setkání s filosofií neodmyslitelně. Je to otázka: má Thales pravdu? K této otázce může být přistupováno různě. „Běžný člověk“ (podle vzoru „běžný prášek“) srovná Thaletovu tézi s tím, co si pamatuje ze školy a řekne – Thales se mýlil. Našli by se dokonce lidé, kteří by řekli, že nás Thales klame, nebo dokonce lže. Hmota je složena z atomů a žádní bohové v ní nesídlí. Zde však můžeme vidět, jak i filosofie používá „něco“ z mýtopoetického jazyka, který nelze měřit takovými kritérii pravdivosti, jaká člověk uplatňuje když zkoumá, zda v pytli je 5 kg mouky, jak je v dodacím listě napsáno, nebo ne. Troufám si říci (a bez smělosti není filosofie), že i Thalés to myslí tak: *Nejschůdnější cesta, jak pochopit svět, cesta, po které dojdeme nejdále, je založena na tom, že budeme předpokládat, že svět je jednotný a má svůj smysl skryt sám v sobě*. Přetlumočíme-li si Thaletův filosofický názor takto, uvidíme, že se celkem neliší od názoru jeho žáka **Anaximandra**, kterému se voda zdá být přece jenom příliš jednoduchá, a dosazuje místo ní **apeiron**. Bývá tomu tak někdy při výkladu neznámé skutečnosti, že určitý nadhozený obraz někdo rozvine, zdokonalí, najde lepší podobenství, postihující více rysů vnímané skutečnosti. Voda je látka, kterou člověk příliš zná, která mu při dešti teče za límec a kterou vylévá z bot. Byla by lepší nějaká méně všední látka. **Apeiron** znamená doslova něco „bez hranic“, tedy nevyhraněného, nediferencovaného, jakousi primární látku. Ta se dle Anaximandra již celkem nějakým procesem vydělování protikladů mění ve „věci“, které vidíme a známe. Anaximandrov materiál ovšem dokáže podobenstvím zodpovědět i otázku smyslu vznikání a zanikání. Může to být tak, že nerozrůzněný apeiron zažívá svůj klid, ze kterého je vytržen tím, že se „vyhraní“ do určitého konkrétního jsoucna. Je to jakési násilí, na apeironu páchané. Každé jsoucno, osoba, věc i zvíře, má však navíc tendenci trvat. Má tendenci a touhu trvat déle, než je třeba, a tím přidává ke své vině další. Za vinu ovšem přichází pokuta – věc vrací svůj okupovaný apeiron, na který čeká cosi dalšího, co touží se uskutečnit. I to však v daný čas zaplatí svou pokutu zánikem, a děj jde dále.. Téma vzniku a zániku, změny a trvání, je zde tedy podáno jako zákonitý jev, náležející k bytostnému řádu jsoucna. Je dobře připomenout, že toto téma je jedním ze základních témat náboženství a života vůbec. Proč věci nezůstávají, nýbrž se mění, chátrají, hynou a rozpadají se? Je to odstranitelná porucha, které je možno nějakým elixírem čelit, nebo je to něco, co člověk nemůže změnit, a čemu bude tedy nanejvýš moudré se podřídit a počítat s tím?

A do třetice všeho dobrého se objevuje ještě **Anaximenes**, mající zato, že nejlepším počátkem by byl vzduch. Je to méně konkrétní než voda, a na druhé straně méně virtuální než nějaká nerozrůzněnost, kterou nikdo nikdy neviděl. Vzduch je něco, co je a není, co člověk nevidí, a přitom je to všude, co nelze uchopit, a přitom to láme stromy a zvedá prach v poušti, a především, je to něco, co když člověk přestane vdechovat a vydechovat, je mrtev. Spojení a příbuznost slov vzduch, dech a duch neplatí pouze v češtině. Vzduch se líbil i filosofu Diogenovi z Apologie, který vzduchu přisoudil i inteligenci, kterou pak při své všudypřítomnosti může řídit a kontrolovat řád a míru ve všech věcech.

Ionští filosofové měli ovšem mnohem širší záběr, než jenom hledání počátku, **arché**. Thalés se věnoval geometrii, Anaximandros rovněž, mimo to sestavoval mapy, zvláštním,

způsobem vyspekuloval postavení Země v kosmu, vynalezl sluneční hodiny a jistě jim běželo hlavami i mnoho dalšího, co dílem buď nezapsali, nebo zapsali a nedochovalo se.

Souhrn: Řekové představují v katalogu národů světa jeden z těch zvláštních příkladů, že etnikum, nevynikající počtem ani mocenskou úspěšností přineslo lidstvu cosi nadčasového. Je to dáno i tím, že si dokázali klást otázky i tam, kde celkem vzato existovaly dávnověké relativně uspokojivé odpovědi. Nově položené otázky však vyžadují nové odpovědi, a to je cesta, vedoucí k novým myšlenkovým obzorům.

Otázky k diskusi: Které z myšlenek ionských filosofů se vyskytují i v našem myšlení? K čemu může být užitečné vědět, jaký je počátek světa, či jaká síla je v každém dění určující? Proč je filosofie sourozencem geometrie a matematiky?

Doporučená literatura:

Weischedel, Wilhelm: Zadní schodiště filosofie, Praha 1993

Fernau, Joachim: Od Olympu k Akropoli, Praha 2000

Grant, Michael: Klasické Řecko, Praha 1999

Coulanges, Fustel de: Antická obec, Praha 1998

Zlomky předsokratovských filosofů, Praha 1962

7. kapitola

Pohyb a klid, Herakleitos a Eleaté

Výukové cíle: Tato kapitola osvěží vědomosti o dvou velkých myslitelích, kteří pochopili hledání začátku opět jinak, vzali problém za jiný konec, a tím vynesli na světlo něco, co známe ze života, ale co je v jejich podání možno prohlédnout si zblízka a lépe. Je to pohyb a klid.

Obsah kapitoly:

- a) Herakleitos – filosofie pohybu, změny a věčného návratu
- b) Eleaté – filosofie nehybného klidného božského jediného pravého bytí

Odhad doby ke studiu: Jednoduchá látka, ke které stačí se zamyslet nad svým vlastním myšlením a vše probírané tam člověk prakticky nalezne.

V případě dalšího filosofa zůstaneme na maloasijském pobřeží, abychom se sem pak už celkem nemuseli vracet, protože život a jeviště filosofie se trvale přesune jinam. **Herakleitos** z Efesu, dalšího velkého, slavného a bohatého města není filosofem lehkým a snadným. Jeho temná zahalená mluva je předobrazem nesrozumitelné řeči filosofických traktátů, kterým krom autora nikdo nerozumí. U Herakleita se ovšem jeho temnost nazývá hlubokomyslností. Nevybral si lehké téma. Na to upozorňuje už sám, říká, že většina „běžných lidí“ neumí ani mluvit, ani naslouchat. Pro člověka, který má barbarskou, to je nekultivovanou a filosoficky nevzdělanou duši je škoda pravdivého svědectví smyslů, nic si z toho nevyberou a zůstanou barbary. Zde se objevuje nutnost toho, co je neviditelným praporem nad celým oním filosofickým zástupem – k tomu, aby člověk rozuměl, musí mít logos, vhled, schopnost rozumné analýzy slov i jevů. Logos je něco, co je v lidské duši potencionálně přítomno, na čem člověk participuje, co však je nutno probudit a nechat působit, což je ostatně věčný úkol filosofie.

Herakleitův pohled je obrácen k přírodě, **fysis**. Příroda (jak je překládáno řecké fysis) má ovšem u Řeků trochu jiný význam – znamená všechno materiálně jsoucí, nejen pole za městem. Zdálo by se, že u tohoto jevu se člověk může na své smysly spolehnout, herakleitos však jinými slovy opakuje již jednou řečené – samy smysly nestačí, protože „**příroda se ráda**

skrývá“. To ovšem znamená, že nám nastavuje k vidění něco, čím není, co není její pravou povahou a podstatou. Opět je zde nutno připomenout onen filosofický „pohled skrze“, který je schopen skrytou podstatu objevit. Co uviděl Herakleitos, když se podíval „skrz“ zdánlivě klidný povrch věcí? Uviděl nejen bytostnou souvislost, všeho, co zdánlivě stojí na opačných pólech, ale viděl i nepřetržitý boj a pohyb. My můžeme Herakleitovi nevěřit, protože se nám spousta věcí může zdát dokonale klidnými a nehybnými. To je ovšem dáno nedokonalostí našich smyslů, které jsou schopny rozeznávat dění pouze v určité vymezené škále „hodnot“ – zvuk jsme schopni slyšet pouze v určitém kmitočtovém rozsahu, pohyb jsme schopni vnímat pouze od určité rychlosti do určité rychlosti. Budovy, jakési symboly trvanlivosti by se dozajista po určité době proměnily v travou zarůstající hromadu ssutě, za klidným povrchem věcí je neviditelné kroužení atomů a jejich částí – není ničeho, co by zůstávalo v klidu nehybně na svém místě. Herakleitos jakoby již předběhl vývoj, a zatímco až do Isaaca Newtona byl za výchozí stav všeho považován spíše klid, vidí že tomu tak není. Newton ukázal, že klid a rovnoměrný přímočarý pohyb jedno jest, a Herakleitos se možná blíží až k Einsteinovi, který svět rozpohyboval zcela a úplně. Pohyb je ovšem průvodním znakem střetání protikladů, boje, který je podle Herakleita otcem všeho. Je-li ovšem vše v pohybu, pak z toho vyplývá důrazné upozornění pro naše pojmové myšlení. Když totiž nějakou věc nebo skutečnost nějak nazveme (abychom s ní mohli v této podobě dále logicky zacházet), musíme se občas přesvědčit, je-li ještě tím, za co ji máme. Zacházíte-li ve svých úvahách například s určitou realitou jako s „domem, způsobilým k obývání“, může se časem stát, že naše úvahy budou klamné proto, že se ona realie mezitím změnila v „dům nezpůsobilý k obývání“. Toto memento platí pro věci, vztahy, hodnoty. Napoleon to vyjádřil svým slavným „Situace na frontě mění se každým okamžikem“, a může se stát, že u některých dějů můžeme mít pouze jedinou jistotu – totiž že údaje, zjištěné před leckdy i velmi krátkou dobou již zcela určitě neplatí.

Život v Heraklitově všepohybujícím se světě by byl velmi nepříjemný. Herakleitos jde ve svém „vidění skrze“ ještě hlouběji za neustálý pohyb střetajících se protikladů. Co vidí snad až tam zcela na dně? Vidí tam harmonii. *„Neviditelná harmonie je mocnější než viditelná“*. Za vším tím pohybem a střetáním je jednota, Řád, harmonie, soulad. Na Herakleitovi můžeme vidět, jak dochází svou cestou k potvrzení toho, co sděloval člověku mýtus. Herakleitos ovšem nevynáší na světlo svou filosofii ani proto, aby mytologickou harmonii potvrdil, ani aby ji vyvrátil. Dochází k jistotě harmonie jinou cestou než mýtus. Važme si toho, ještě mnoho filosofů uvedlo svět do pohybu, aniž však zahlédli za vším tím kolotáním Řád.

Filosofie Eleatů může být kladena proti Herakleitovi, my ji však v duchu zvoleného přístupu budeme klást vedle. Nejprve však kde je Elea. Dnes byste museli jet do města Castellamare della Bruca, a toto město byste našli na západním pobřeží jižní Itálie. Jsme sice daleko od malé Asie, kolébky filosofie, ne však příliš. Toto město bylo totiž založeno roku 540 po obsazení Malé Asie perským králem Kýrem, a to a jsou to v podstatě vzdálení sousedé Milétanů, kteří si vášeň pro filosofii zavlekli s sebou až do Itálie. Proto do jisté míry pokračují i v milétském tématu – co je první, hlavní a základní. I eleaté hledí skrze viditelnou říši jevů, tam však za všemi záclonami mámení nevidí ani nějakou určitou látku, tedy ani vodu, apeiron nebo vzduch, ale dokonce ani ne pohyb. Proto se o nich mluvilo jako o podivínech, kteří „zastavují vesmír“, či „odporují přírodě“. Eleatům to nevadilo, protože říkali pouze to, co viděli svým duševním zrakem, hledícím „skrze“. Celkem vzato je jejich filosofie výslovně založena na přesvědčení, že realita není pouze to, co člověk vnímá smysly. O pouhé smysly se sice neopírali ani Milétané, ani Herakleitos, ale pro Eleaty zůstali ne půli cesty. Proberme si však tyto pozoruhodné muže popořádku.

Xenofanés (nar. 565) pocházel z maloasijského města Kolofónu. Zdá se, že dýchal stejný vzduch s Heraklitem, avšak jeho odlišné založení ho přivedlo ke zcela jiným koncům.

Je dodnes citován ve studiích, pátrajících po počátcích ateismu ve starověku. Odmítal totiž antropomorfní představy o bozích, k ateismu však měl dosti daleko. Naopak, bylo by možno říci, že Xenofanův bůh je božstvější než bohové těch, kterým se ve svých spisech a básních směje. Říká „*Homér i Hesiod přičetli bohům vše, co se i mezi lidmi považuje za potupné a hanebné, krádež, cizoložství a vzájemné klamání.*“ Xenofanův bůh je jeden jediný, není v ničem podoben člověku, myslí, slyší i cítí nikoliv pouze nějakými periferními smysly, nýbrž doslova celý, a vším také pouhou silou své mysli pohybuje. Díky této své podstatě je všude – není možno ho „lokalizovat“. Dnes by se toto pojetí nejspíše nazvalo mystický pantheismus, pro Eleaty v tom ovšem byl výchozí bod pro představu neměnné jsoucnosti. O možnostech poznání onoho absolutního jsoucnosti měl Xenofanés ještě celkem opatrné, ať neřekneme skeptické, mínění.

Dále dovádí Xenofanovy myšlenku **Parmenides**. I Parmenides psal své spisy ve formě básní, a z jedné takové, nazvané „O přírodě“ se zachovalo 155 veršů. Zkoumá rovněž vztah mezi myšlením a bytím. To je důležitá otázka, před kterou stojíme každodenně. Odpovídá všechno to, co jsme schopni myslet a vymyslet nějaké skutečnosti? V Eleatech přichází do dramatu dějin filosofie důležitá postava, která zkusí, kam se dostaneme, když odpovíme „ano“. Ano, Parmenides sloučil bytí čistě logické, rozumové, s bytím skutečným. Rozumovému pochodu byla dána přednost před smyslovým poznáním. Opět tomu nemusíme rozumět ve smyslu vyhraněné protivy – poznání smyslové versus poznání rozumové. Parmenides pouze soudí, že poznání rozumové nás dovede dále, je spolehlivější a jistější. Smysly poskytují zdání, rozum jistotu. Za realitou jevů smyslových je hlubší realita, proniknutelná pouze zrakem rozumu. Jen ten je schopen proniknout k podstatě. Pouze rozum je schopen setkat se s absolutní pravdou, která nemůže nebýt. Absolutní pravda souvisí s pravým jsoucím, které je jedno, je stálé, nedělitelné, dokonalé, věčné. Kdybychom si chtěli Parmenidův názor přiblížit, pak si vzpomeňte, jak se jeví v parném létě rozehrátá kapota automobilu. Vše se jemně tetelí, a pouze rozumem je člověk schopen smyslový vjem korigovat a uvědomit si, že jde o optický, smyslový klam, způsobený lomem světla v horkém vířícím vzduchu. Tak nějak by nám mohli vysvětlit Eleaté naše zdání pohybu. Je to jakési zdánlivé klamavé tetelení.

Je zde tedy naplno otevřena otázka noetického dualismu, která bude zaměstnávat člověka v podstatě dodnes. Svět poznáváme rozumem a smysly (i když pochopitelně i rozumové myšlení se opírá o výchozí informace, získané ze smyslů a smyslové vnímání se neděje za naprostého vyloučení rozumu) a tyto dva způsoby nejsou na sebe navzájem převoditelné a jejich výsledky se někdy výrazně liší. Parmenides a Eleaté vůbec dávají jednoznačně za pravdu rozumovému poznání a zakládají tak směr, který se bude ve filosofii nazývat ontologický racionalismus. Je to směr, který říká – neshodují li se fakta s tvou teorií, tím hůře pro fakta. Na první pohled a poslech se snad může zdát, že je to velmi podivínská filosofie. Ano, tato filosofie je jednou z dvou nepostradatelných stran mince. Bylo by možno nalézt dějinách přírodních věd mnoho příkladů, kdy určitá zákonitost byla objevena **navzdory** tomu, že ji smysly nepotvrzovaly, případně předtím, než byla smyslově doložena. Tak byla například objevena planeta Uran a Pluto, teoreticky bylo například rovněž nejprve objeveno helium, dříve, než se ho podařilo skutečně izolovat. Kdybychom se spoléhali pouze na smysly, měli bychom patrně dodnes zemi za plochou kruhovou desku. Parmenidův jednostranný důraz na rozum je zejména dobré položit herakleitovsky jako nezbytnou protivu poznání pouze smyslového či zkušenostního, které v této době zatím ještě nikdo nahlas neobhájuje.

Elejská filosofie má svého známého dovršitele v postavě **Zenona z Eleje** (490-430). Tento muž je mezi filosofy pozoruhodný i tím, že se účastnil boje proti tyranu, vládnoucímu v Eleji, a v tomto boji podstoupil mučednickou smrt. Stejně statečně hájil i nauku svého učitele Parmenida. Postupuje cestou důkazu logické nemožnosti pohybu, a to cestou

nemožnosti prostoru, dělitelného na části. Zenon předložil celkem čtyři důkazy: 1. dichotomie, 2. Achilles a želva 3. šíp 4. stadion. V prvním a druhém důvodu jde o to, že pohybující se věc by musela na cestě k cíli urazit nejprve polovinu dráhy, poté polovinu poloviny, polovinu poloviny poloviny atd. atd. Součet zlomků $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} \dots$ atd se skutečně nerovná 1, nýbrž se 1 pouze limitně blíží, což Zenon věděl nebo tušil. Narazil zde tedy na záhadu infinitezimálního počtu. Vystřelený šíp se nemůže pohybovat, protože je v každém okamžiku na určitém místě, a čas se dle Zenona neskládá z okamžiků. Rozumové poznání, tímto způsobem uplatněné, není skutečně schopno pochopit plynutí, které nedělá žádný problém poznání smyslovému. Před Zenonovými důkazy zůstávali odpůrci bez hlesu a slova neschopni stát. I dnes by pouze málokdo byl schopen tuto logiku vyvrátit, resp. ukázat na její vadu. Zenon je tím zakladatelem **dialektiky**, tedy rozhovoru, ve kterém je něco dokazováno. Nelze nepřidat tuto poznámku na okraj: z lidí, kteří nebyli a nejsou schopni Zenonovu logiku vyvrátit se tím nestávají stoupenci jeho názoru. Ve filosofii i v životě platí, že nemít proti něčemu argumenty neznamená to přijmout.

Závěr Herakleitos : Parmenides. *Položíme-li obě koncepce vedle sebe, vyvstane nám něco, co by bylo možno nepřesně nazvat „plastický obraz jsoucna“. Podíváme-li se skrze věci, můžeme vidět jak věčný a nepřetržitý pohyb, proces a změnu, tak i neměnné, nehybné „konstanty“. Za všemi změnami je konstanta hybnosti, zákona zachování hmoty a energie, a fyzika i chemie zná mnoho neměnných hodnot, doprovázejících jakkoliv bouřlivý děj. V rovnoměrně zrychleném pohybu, kdy se rychlost tělesa neustále mění je konstantou zrychlení. Lze se setkat i s názory, že podobné konstanty je možno nalézt i v jevech společenských. Zmiňme zde pouze názor, že v celých lidských dějinách, v jejich nesmírné pestrosti, proměnlivosti, neprůhlednosti, se projevuje jedna jediná konstanta. Je to konstanta lidské bestiality (ve starších českých spisech je používán pojem „zhovadilosti“) Tento názor uvádíme pouze jako příklad jisté možné neměnné kvantity určité kvality, provázející ostatní kvalitativní i kvantitativní změny, aniž k němu zaujímáme jakékoliv stanovisko. Pokud kdo s tímto tvrzením nesouhlasí, udělá nejlépe, bude-li ho nikoliv slovy nýbrž svým bytím popírat.*

Chceme-li tedy pochopit jakýkoliv proces, měli bychom být schopni nalézt a vnímat jak proměnné, tak konstanty, což nebývá lehké, protože obvykle je jedno zakryto druhým.

Souhrn: *Filosofické řemeslo učí vidět pod povrch věcí a jevů, a je příznačné, že tam nalézá něco jiného, než je na povrchu. Herakleitos vidí za zdáním trvání věčnou proměnu, eleaté naopak. Jsou to jakoby dvě oči filosofa, uzpůsobené ve svém propojení jak pro vnímání proměn, tak pro zření neměnných konstant a jistot.*

Otázky k diskusi: *Nalezněte společnou konstantu v tomto pomyslném sledu proměn, v gladiátorských hrách, býčích zápasech, rytířském souboji a automobilových závodech. Nalezněte odlišnost v něčem navlas si podobném.*

Doporučená literatura:

Weischedel, Wilhelm: Zadní schodiště filosofie, Praha 1993
 Fernau, Joachim: Od Olympu k Akropoli, Praha 2000
 Zlomky předsokratovských filosofů, Praha 1962

8. kapitola

Pythagoras a jeho škola

Výukové cíle: Další postava a směr řecké filosofie přináší poučení o tom, jak se rodí a upevňuje jeden z významných prvků budoucího evropského myšlení, a to v několika svých směrech. Je zde možno sledovat proměnu jedné výchozí myšlenky, která začíná harmonií tónů a končí někdy až představou, že co nelze spočítat, v podstatě neexistuje.

Obsah kapitoly:

Pythagoras, novopythagorejství a tradice vysokého hodnocení kvantit, několik slov o redukcionismu

Odhad doby ke studiu: 3-4 hodiny

Pythagoras (kolem 530) není postavou neznámou, ovšem více než jako filosofa ho lidé znají jako objevitele teorému o poměru odvěsen ku přeponě v pravoúhlém trojúhelníku. Právě to ovšem patrně nebude Pythagorův objev, protože pomocí provazu s 13 uzly ve stejných vzdálenostech od sebe (vytvářejících 12 stejných délkových jednotek) vytyčovali pravý úhel již dávno před Pythagorou stavitelé egyptských pyramid. Z Egypta si také asi Pythagoras tuto vědomost přivezl. Zákony o duchovním vlastnictví tehdy neplatily, nemějme mu to za zlé.

Pythagoras pocházel z ostrova, zvaného Samos. Tento ostrov leží u maloasijského pobřeží a je na něm město téhož jména. Pythagoras odtud prchl před vládou tyrana Polykrata. Filosofům dnes spíše připisovaná schopnost vše filosoficky snášet se tehdy asi neprojevovala. Pythagoras se zastavil až v městě Krotonu, dnes Crotone, ležícím v jižní Itálii, na rozdíl od Eleje na jejím východním břehu. Pythagoras jako nepochybná osobnost kolem sebe shromáždil skupinu přívrženců či vyznavačů, ze kterých udělal zasvěcenecký spolek s přísně morální a asketickou orientací. Jejich vůdčí myšlenkou byla harmonie jako opak chaosu a anarchie, kterou považovali za největší pohromu. Pythagorova mystická společnost měla přísná pravidla a tabu – zakazovalo se požívání masa, bobů, vína – a byli proniknuti myšlenkou stěhování duší, která tedy nemá svůj domov pouze v Indii. Svým zvláštním a přísným životem si pythagorejci získali u mnoha lidí vážnost a úctu, a vedle toho nabyli i určitou politickou moc. Pythagoras byl mezi svými tak velkou autoritou, že jeho výrokem o jakékoliv sporné věci (*autos efa* – „on sám to tak řekl“) byl skončen každý spor. Dnes se můžeme s podobným pojetím autority setkat asi již pouze v římskokatolické církvi, kde platí *Roma locuta, causa finita* - Řím promluvil, pře je skončena. Tak, jak si tedy pythagorejci zákonitě získali přízeň a vliv, tak si zákonitě získali i mnoho nepřátel. Po jednom svém politickém angažmá v krotonských záležitostech byli r. 440 pobiti nebo rozeznáni.

Pythagorovi je připisována věta, že **číslo (počet) je základem a podstatou světa**. Setkáváme se tu tedy opět s onou ionskou zaujatostí pro hledání počátku, arché. O pythagorejcích se říká, že při hledání arché dokázali odstranit i poslední sebemenší zbytky mýtických živlů, a zdůraznili **kvantitu** a zákonitosti v ní obsažené. Jejich pojetí počtu bylo ovšem poněkud odlišné od našeho. Lze říci, že neznali číselné kontinuum, a to spolupůsobilo v tom směru, že chápali i počet, kvantitu, v podstatě kvalitativně. Číslo byla chápána ontologicky a byl jim připisován symbolický význam. Důležitým polem, na kterém se jejich pojetí nalézalo i projevovalo byla harmonie tónů. Harmonii chápali jako „*sjednání mnohosti a souhlas zjevů nesouhlasných*“. Harmonie spojuje v jednotu protivy, kdy jako největší vnímali protivu mezi ohraničeným **peras** a neohraničeným **apeiron**. Máme zde tedy opět Anaximandrovův apeiron, ovšem v úplně jiném kontextu. Podobných dvojic měli více: sudé a liché, jedno a mnoho, pravé a levé, mužské a ženské, klidné a pohybující se, přímé a oblé, světlo a tma, čtverec a obdélník, dobro a zlo. Všimněme si poslední dvojice, která chybí v jinak podobném čínském pojetí jin a jang. Těchto protiv, vybraných podle neznámého klíče,

bylo 10, což bylo pro pythagorejce to nejdůležitější. To souvisí s jejich kvalitativním chápáním kvality, které nebylo tehdy ničím neznámým. Mnohé kultury měly své tradiční „počty“ dokonalosti, plnosti, a to, mimo jiné, dodnes může mást i čtenáře Bible. Když je tam na některém místě, že něčeho bylo 40, znamená to spíše, že toho byla „naplněná míra“, nikoliv či méně již, že by toho musely být nutně přesně 4 desítky. Pro pythagorejce byl magickým počtem počet 10, vytvářející tzv. „pyramidové číslo“ v součtu $4 + 3 + 2 + 1$. deset muselo být pochopitelně i nebeských těles. V pythagorejském systému byla představena neegocentrická soustava, mající ve svém středu „středový oheň“. Aby dostali potřebný počet 10, přidali k Zemi ještě tzv. „protizemi“, kroužící na opačné straně ohně, a tedy neviditelnou. Všechna tělesa jsou kulová, všechny dráhy jsou kruhové. Všechny tyto koule vytvářejí „harmonii sfér“, přesně česky řečeno „harmonii koulí“, protože *sfaira* je řecky koule. My ovšem tuto rajskou hudbu neslyšíme, protože zní stále a jsme na ni zvyklí jako na tlak vzduchu.

Pythagorejci vnesli své číselné představy i do etiky, kde každé číslo do 10 má svůj význam, reprezentuje určitou etickou kvalitu. Například 4 je spravedlnost, je to čtvercové číslo, vzniklé násobením stejného stejným. Což je spravedlivé, protože to symbolizuje pravou míru odplaty.

Pythagorejská nauka působila v mnoha oblastech, je ji možno vystopovat všude tam, kde je snaha vyložit nějakou skutečnost na základě určitého způsobu dělení, velmi oblíbená byla a je trichotomie, tedy rozdělení na tři části. Když bylo v renesanci zkoumáno lidské oko, byl uplatňován systém sedmičkový – badatelům bylo předem jasno, že dokonalé lidské oko musí mít 7 částí, a šlo pouze o to, je nalézt. Rovněž byl v tomto duchu formulován tzv. kánon, tj. číselné poměry, vyjadřující dokonalé proporce lidského těla a jeho údů.

Podobně jako 7 může být shledáván jako kvalitativně dokonalý počet 12 a jeho násobky. Proto je i mně již na této straně jasné, že tyto texty budou mít celkem 144 stran. Zda jsou následovníky pythagorejců i ti dnešní lidé, kteří nepřikládají váhu a význam ničemu, co nelze spočítat, zvážit nebo změřit je sporné, spíše ne. Pythagorejství, které se ve směru nazývaném *novopythagorejství* znovu objevilo jako jedna ze synkretických filosofii kolem 1. stol. př.n.l. bylo rovněž charakteristické svým mystickým charakterem. V souladu s gnostickými náladami se snažili překlenout vzdálenost mezi bohem a člověkem zprostředkujícími bytostmi. Pěstovali askezi, mající očistit jejich duši, a kult Pythagorovy bytosti je vedl k tomu, že mu připisovali i to, co se objevilo až po jeho smrti. Pythagorejské myšlení má mnoho společného s číselnou mystikou, jejímž používáním je známa židovská kabala. V tomto smyslu jsou dodnes známým pozůstatkem tohoto chápání tzv. „nešťastná čísla“, především 13. V amerických hotelech nejsou patra ani pokoje tohoto čísla.

Pythagorejský důraz na počet může být spojován i s tím, že novověká evropská kultura je rovněž velmi silně zaměřena na kvantitativní stránku jevů. V mnohých oborech je kvantum rozhodujícím kritériem. To ovšem nemá s pythagorejstvím přímou souvislost – tento jev pochází nejspíše odtud, že „kvantum“ – počet může být vyjádřen, sdělen a zpracován nezpochybnitelným způsobem, zatímco kvality či vztahy je nutno nejprve kvantifikovat, což představuje často těžko řešitelný problém. Vztah mezi kvantitou a kvalitou býval řešen tzv. dialektickým zákonem proměny kvantity v kvalitu, který je možno případně prostudovat samostatně.

Pythagorejský, stejně jako ionský pohled má cosi společného. Snaží se nalézt jeden společný počátek, a to v jednom „živlu“, či jedné stránce mnohostranného bytí. Tato snaha se již dávno nazývá **redukcionismus** a pro evropskou mysl představuje něco svůdného a přitažlivého. Vidět jakýkoliv děj, problém či jev pouze prizmatem jedné zákonitosti, která je prohlášena za rozhodující, případně jedinou, to je něco, s čím se člověk setkává nezřídka. Redukcionistické jsou mnohé materialistické i idealistické představy, vložené do politických a ekonomických učen. Je možné tento jev pochopit – redukcionistický přístup přináší jasný a

ostrý obraz. Výsledky jednání, založené na redukcionistické analýze se však rovněž často liší od očekávání, a to následkem toho, že dění tohoto světa je průsečíkem mnoha zákonitostí, a nikoliv pouze jedné. Člověk není ani pouze ekonomický subjekt, ani pouze klubko instinktů a podvědomých hnutí, ani především a pouze třídně zařaditelný jedinec, ani pouze „člověk rozumný“. Pracovat však s přihlédnutím k více zákonitostem, principům a aspektům myšlení nepředstavitelně komplikuje, a ono se proto vrací rádo ke svému přehlednému a pochopitelnému redukcionismu...

Souhrn: *Pythagorejská vášeň pro počet je nejen odrazovým můstkem k složitě další tradici číselné mystiky, nýbrž i jedním z impulzů k rozvoji matematiky a geometrie jako vědy. Pythagorejci zde sice několikrát narazili na své vlastní meze a předpoklady, která jim zkřížily cestu k dalšímu poznání, avšak přes všechny výhrady je a zůstává **kvantum a kvantita** jedním z nejkouzelnějších takřka všeotvírajících klíčů ke všem záhadám. Problém je pouze v tom, že ne jediným, jak o tom mluví i dnes málo připomínaný zákon o proměně kvantity v kvalitu. Spojení a souvislost kvantity a kvality vnímali pythagorejci totiž rovněž, avšak mysticky.*

Otázky k diskusi: Jak byste vysvětlili, že v některých tzv. pověrečných představách je „počítání něčeho“ (děti, úrody apod.) stíháno trestem? V jaké výchozí představě je založen rozdíl mezi těmi přístupy k jsoucnu, které jsou založeny na počtu a těmi, které jsou založeny na kvalitách nebo vztazích? Jaká je povaha evropské moderní kultury?

Doporučená literatura:

Weischedel, Wilhelm: Zadní schodiště filosofie, Praha 1993

Fernau, Joachim: Od Olympu k Akropoli, Praha 2000

Zlomky předsokratovských filosofů, Praha 1962

9. kapitola

Mladší fyzikové, pluralisté a atomisté

Výukové cíle: *I v této kapitole je cílem seznámení s další oblastí řeckého filosofického myšlení, charakteristického směrou anticipací mnohého, co později potvrdila přírodověda. K zahození však nebude ani to, co potvrzeno nebude, protože se zde objevuje náznak etického chápání dějů, což je tón, který se nalézá v mnoha pohledech na přírodu, které by naším dnešním jazykem bylo možno nazvat nevědecké nebo alternativní.*

Obsah kapitoly:

- a) Empedokles
- b) Anaxagoras
- c) atomisté

Odhad doby ke studiu: *Doba potřebná ke studiu této kapitoly se může pohybovat mezi 2 – 5 hodinami, v závislosti na tom, kolik z doporučené literatury chce student prostudovat.*

Je možno vidět, že téma pohybu a stálosti, změny a trvání, nedalo myslícím lidem pokoj. Na jedné straně je přitahuje vznešené Parmenidovo nehybné a neměnné jsoucno, jeho systém však, soudí, potřebuje doplnění o nějaký další činitel. První, kdo se do tohoto zadání pustil je **Empedokles z Akragantu** (483 – 423). Je to postava velká a záhadná, zahalená v pověst divotvůrce. Racionalismus a mystika nebyly tehdy v Řecku ještě odděleny a snášely

se vespolek. Empedokles dodával svou teatrálností i svým pompézním stylem svému učení zvláštní povahu, pro kterou byl obdivován v romantismu. Rozpor mezi trváním a změnou řeší způsobem, který zapustí kořeny, patrné dodnes. Myšlenka je jednoduchá – stálé a trvalé jsou určité základní elementy, resp. u Empedokla „kořeny“, a změny nastávají jejich různým spojováním a rozlučováním, asi tak jako vznikají barvy ze tří barev základních. O výčet živlů se nemusí starat, jsou již dávno zde – jsou to v podstatě živly íónských filosofů, voda a vzduch, to doplňuje heraklitovým ohněm a Xenofanovou zemí. Když tyto čtyři prvky přejal později Aristoteles a posvětil je svou autoritou, udržely se v chemii až do doby lavoisierovy, a v alchymistických spekulacích dodnes. Na rozdíl od íónských filosofů, spatřujících příčiny změn a pohybu v živlech samotných, zavádí Empedokles síly „externí“. Jsou jimi další věčné elementy: láska a nenávist. **Láska** je důležitý filosofický pojem, a to nejen u Empedokla. Setkáme se s ním ještě mnohokrát, na tomto místě je nutno předeslat upozornění, že český jazyk při vši své kráse a dokonalosti není schopen postihnout jemné nuance, které jsou vloženy do několika výrazů, kterými Řekové mohou nazvat a jemně odstínit několik významů tohoto jevu, pro který my máme pouze jediné slovo – láska. V mnoha myslích asociuje toto slovo červenou knihevnu nebo E 55. Láska je u Empedokla počátkem světa, je to jakási koule, ve které tvoří všechno jednotu, patří k sobě. Nenávist je síla opačná – působí oddělování, vydělování věcí a jejich zneprátenou individualizaci. Tyto dvě síly spolu tedy svým vlivem působí spojování a rozpojování živlů a toho, co z nich povstává. Tvoření nových skutečností se děje podle Empedokla tak, že se jednotlivé elementy jsou schopny svými jemnými póry prolínat, a tak vytvářet svět v jeho rozmanitosti. Empedokles soudí, že tyto nové skutečnosti vznikají celkem nahodile, ovšem zachovávají se pouze ty, které se ukáží být účelné. Je zde možno zahlédnout budoucí myšlenku přirozeného výběru, jak ji mnohem později formulovali Darwin a Spencer. V tom všem dění Empedokles spatřuje to, co filosof Bergson nazývá „životní elán“, tedy neustálé puzení k novému, neustávající proud, který se dere v nových pokusech o nové formy bytí vpřed.

Střetání lásky a nenávisti je provázáno jako fotbalový zápas střídavou převahou jedné či druhé strany. Empedokles diagnostikuje svou dobu jako dobu převahy nenávisti, a můj osobní dojem je, že přes některé nadějně náběhy ke změně Nenávist stále vede. Empedokles proto navrhuje jakési „očistění“, mající spolupůsobit ke konečnému vítězství Lásky, kdy se všechno opět spojí v oné sfaiře, kterou je bůh.

Empedoklova filosofie má tedy ucelenou koncepci dějin, která končí vítězstvím lásky. Objevuje se nám zde myšlenka, která bude později připomínat jeden prvek křesťanského chápání dějin, odborně řečeno, křesťanské eschatologie. Rovněž je to prvek, který je doma v íránském, resp. perském mazdanizmu. Pochopení světa a jeho dějin jako boje dvou principů, dobrého a zlého, je závažná myšlenka, která patrně ovlivnila evropskou kulturu i dějiny více, než se může na první pohled zdát. K tomuto tématu se ještě vrátíme, nyní si pouze připomeňme, že vztah polárních sil jin a jang v čínském myšlení v sobě nenese žádné rysy zápasu dobra se zlem, a také nekončí vítězstvím jedné strany.

Empedoklovo využití lásky a sváru je ovšem úžasným obrazem s možnostmi dalekosáhlého rozvoje a aplikací. Tak například Empedokles vysvětluje proces „poznání“ zcela hmotně – stejné se podle něj poznává stejným. Ohněm v našem těle rozeznáváme oheň v předmětech, které zrakem vnímáme, atd. Ovšem pak i lásku a nenávist poznáváme pouze prostřednictvím lásky a nenávisti, které v nás v různé míře sídlí. Empedokles soudí, že je tak člověk disponován i k poznání věčné pravdy, ovšem nikoliv pouze rozumem nebo smysly, nýbrž vírou, což ovšem může v jeho systému znamenat intuici.

Empedoklovo pojetí čtyř živlů mělo dalekosáhlý vliv, mimo jiné ovlivnilo i jeden směr starověkého lékařství, který stav zdraví a nemoci i lidské charaktery spojoval s přítomností nebo nepřítomností těchto elementů. Tvůrčí význam lásky ovlivnil mnoho mystiků i filosofů s mystickými sklony, jako například Schellinga.

Anaxagoras z Klazomen (500 – 428) s sebou přináší do dějin filosofie především ten problém, že je již třetím filosofem, jehož jméno začíná na Anax-. Anaxagoru si můžeme snadno zapamatovat podle koncovky – agoras, protože právě on přinesl filosofii do Athén, na athénskou Agoru, to znamená náměstí. Působil tam ve slavné době Periklově, a Athény ho hostily 30 let. I on do Athén uprchl před Peršany, a nutno tedy na tomto místě vyjádřit i dík Peršanům za jejich mimoděčné zásluhy o šíření a rozkvět filosofie. Konec se sice nevydařil, protože po pádu Periklově se stal terčem protiperiklovského tažení a Athény celkem ve spěchu opustil. Byl obviněn z nedostatečné úcty k státním bohům. Když viděl meteorit, který spadl nedaleko místa, zvaného „kozí říčky“, usoudil z toho, že nebeská tělesa jsou rozžhavené kameny, a rovněž dospěl k názoru, že zatmění Měsíce vzniká stínem, vrženým Zemí.

Anaxagoras vystoupil s výrazně modifikovanou podobou Empedoklova učení. Živly nahrazuje nekonečným množstvím částecek, které nazývá *spermata* nebo *chrémata*, tedy „semena“ nebo „věci“. Všechno dění není ničím jiným, než pouze slučováním a rozlučováním těchto částecek, resp. jejich shluků, vytvářejících konkrétní věci. Tyto částčky, nekonečné počtem i tvarem, mají takovou vlastnost, že mohou být potencionálně vším, například živočišnou tkání, zlatem dřevem, ovšem konkrétní věci se stávají tím, že se příslušná potence rozvine, zatímco ostatní zůstanou potlačeny a nerozlišeny. I zde existuje duchovní řídící princip, kterým je zde *nús* – rozum. Ve svém názoru na poznání soudí na rozdíl od Empedokla, že nepoznáváme stejným stejným, nýbrž naopak, že poznáváme opačným. Úplné poznání je ovšem závislé na dávce rozumu, která v každém konkrétním člověku sídlí. V tomto smyslu je tedy poznání každého člověka závislé na této jeho osobní, subjektivní charakteristice. To je docela dobrý přechod k sofistům. *Nús* je jednoduchý (což zde znamená dokonalejší), zatímco hmotné částice jsou složené, *nús* je nadto nejjemnější a nejčistší. Není to ještě „duch“, nýbrž spíše „myslivá hmota“. Ovšem Parmenides i atomisté považovali své duchovní principy v podstatě ještě za přírodní jev, Empedoklova láska má dokonce i délku a šířku. Anaxagoras bývá tedy proto považován za jednoho ze zakladatelů velmi výrazné filosofické tradice, zvané dualismus. Tento dualismus (nezaměňovat s perským a manichejským dualismem dobra a zla!) vychází z existence dvou principů, materiálního a duchovního. Tento dualistický model jsoucna je jednou z nejproduktivnějších koncepcí jsoucna, která je onou červenou nití celých dějin evropského myšlení.

Atomisté a materialisté představují další významnou tradici, kterou opět položíme po způsobu jin a jang vedle v předchozích řádcích založeného dualismu. Oba systémy jsou spolu natolik spjaté, že jeden nelze pochopit bez druhého, v čemž je rovněž zakletí evropské mysli. Stoupenci jednoho i druhého směru se totiž ten druhý nejen nesnaží pochopit, nýbrž ho považují za zavrženíhodné zlo a scestí. Tím však předbíháme, na to teprve dojde.

Za zakladatele antického materialismu bývá považován **Leukippos**, který založil svou školu v Abděře, městě, ležícím na hranici Thrákie a Makedonie. Není o něm jinak známo nic víc, než jeho výrok: „*nic se neděje bez důvodu, nýbrž všechno má svůj důvod a všechno se děje nutně*“. Jeho filosofické genealogie by dodala, že byl žákem Parmenidova žáka Zenona z Eleje. Vlastním tvůrcem celého směru je tedy vlastně jeho žák **Demokritos** (460 – 370). Demokritos má pověst největšího polyhistora, všeznalce starověku. Zabýval se matematikou, astronomií, medicinou, hudbou, jazykovědou i nábožensko-kulturními dějinami, stejně jako tím, co se nazývalo přírodní filosofií. Mnoho cestoval, napsal mnoho knih, ze kterých se však zachovaly pouze úryvky jeho výroků. Z těch vyplývá, že za základ jsoucna považoval protivu **jsoucna a nejsoucna**, tedy plnosti a prázdnoty. Základními prvky jsoucna jsou malé a dále nedělitelné částčky **atomy**. (ατομοι) Ty jsou pohyblivé, smysly nepostižitelné, počtem nekonečné. Liší se však od sebe navzájem tvarem, velikostí, polohou a složením. Zatímco atomy představují plnost, prostor mezi nimi je prázdnoty. Vesmír a všechno co se v něm děje je odedávna, a beze vší příčiny. Demokritos tak jednoduchým tahem škrtná ze svého dramatu roli, která je tradičně obsazována bohem či nějakým vyspekulovaným hybatelem. Logicky vzato

není škrtnutí této role o nic nerozumnější než její dosazení čímkoliv, co komu pro tuto roli připadá vhodné. Vířící atomy na sebe jednoduše narážejí a tím vznikají věci či látky, voda, země atd. Všechno se děje pouhou **nutností**. Pokud i materialista Demokritos mluví o duši, pak i té přisuzuje stejně materiální atomické složení. Duše je ovšem na rozdíl od ostrohranných a háčky vybavených atomů „látkových“ tvořena atomy kulatými, hladkými a jemnými, které člověk přijímá ze vzduchu a v nichž spočívá život. Po smrti se duševní atomy rozptýlí opět do vzduchu. I smyslové poznání je materiální povahy – výronem atomů z těles vznikají „obrazy“, které vnikají do smyslů a tak vzniká smyslový vjem a poznání. Toto poznání je ovšem temné a nedokonalé, a musí být kultivováno rozumem, i tak je však nedokonalé.

Demokritova filosofie má své zvláštní vyústění. To je spojeno s tím, že Demokritos bývá nazýván „smějícím se filosofem“. Přestože nemá ve své soustavě místo pro svobodu nebo nesmrtelnost duše, dochází právě dovozením věčnosti atomů k velmi optimistickému závěru. Nejvyšší dobro je v samotném pozemském životě a v blaženosti, kterou zde člověk může zažít. Blaženost je založena v duševním klidu. **Euthymia**, trvalá klidná mysl nehledá rozkoše ani adrenalinové sporty, nýbrž směřuje k poznání a čestnému životu. Smrt není ani strašákem, ani vysvobozením – je to prostě pouhé rozběhnutí se atomů. Neodpustím si zde takovou představu: za sto milionů let bude nějaký atom vzpomínat, čím vším kdy byl, a vzpomene si, že někdy na začátku 3. tisíciletí byla jeho existence spojena se studiem na VUT v Brně...

Demokritova nauka byla novým, jednoduchým a působivým rozřešením eleatského problému. V Demokritovi spatřuje svůj začátek materialismus i mechanicismus. Na rozdíl od pozdějších forem tohoto učení není Demokritova nauka polemicky zahrocena. Demokritos soudí, že lidská vzdělanost vzniká z přirozené potřeby lidstva, a také se s těmito potřebami vyvíjí. Nelze opomenout, že Demokritovým blízcem je i lékař a filosof Hippokrates. Tento zakladatel medicíny, pokračující dnes v tzv. „oficiální medicíně“ (na rozdíl od tzv. „alternativních medicin, léčitelství, zařikávání atd.). Má za to, že nemoci vznikají přirozeným způsobem, a proto se také musí léčit poznáním příčin a jejich odstraněním.

Souhrn: *Myšlenky filosofů této skupiny se pokoušejí různým způsobem vyrovnat s fakty, která objevili již předcházející myslitelé. Zhruba řečeno je to změna a neproměnnost, trvání a stálost. Mnohé z jejich spekulativních náhledů mají takřka charakter předpovědi a ukazují tím i zvláštní jasnozřivosť třecích myslitelů.*

Otázky k diskusi: Jaký je vztah fyziky a světového názoru? Byl by i dnes někdo schopen dojít od fyziky k životnímu optimismu? Jak se dnes snáší znalost a vědomí přírodních zákonů s myšlenkou svobody a zodpovědnosti? Znáte ze současné fyziky elementárních částic něco, co vystupuje jako filosofický problém nebo téma?

Doporučená literatura

Weischedel, Wilhelm: Zadní schodiště filosofie, Praha 1993

Fernau, Joachim: Od Olympu k Akropoli, Praha 2000

Zlomky předsokratovských filosofů, Praha 1962

10. kapitola

Sofistické hnutí v Athénách

Výukové cíle: *Sofistické hnutí, jeho způsob vidění světa a vztah k tradičním oporám společnosti, představuje cosi dalekosáhle závažného. Poznání a pochopení této filosofické školy je takřka nezbytné k pochopení všeho, co přijde potom. Sofisté připravují základní rovinu, na které budou postaveny vznešené stavby jejich oponentů a všech, kteří se je jakkoliv snažili překonat. Bez sofistické „přihrávky“, jejich relativismu a skepse by možná Athény vypadaly a dopadly jinak, avšak další filosofové by se neměli do čeho strefovat a přitom by možná nerozvinuli něco velkého.*

Obsah kapitoly:

- a) Povaha řecké společnosti
- b) Sofisté a jejich učení
- c) Vyústění a pokračování sofistické školy

Odhad doby ke studiu: *Protože na sofistické prvky v evropském myšlení i v mezilidské komunikaci naráží člověk neustále, nelze dobu potřebnou ke studiu nijak vymezit a omezit.*

Byla-li zásluha za vnešení filosofie do Athén připsána Anaxagorovi, pk to jistě platí pouze zpola. Nic by mu jeho snaha nebyla platna, kdyby v tomto městě neexistovaly příhodné podmínky pro její vývoj a rozvoj. Athénská kapitola řeckého filosofického myšlení je ovšem vrcholem nejen antického filosofického snažení, nýbrž v jistém smyslu a do jisté míry i vrcholem filosofického vzepětí evropské kultury vůbec. I proto si tato kapitola zaslouží zvláštní pozornost, ba dokonce i rekapitulaci celého předcházejícího vývoje. Sofisté pak v tomto kontextu nejsou pouze bezvýznamnou epizodou se spíše záporným vyzněním, nýbrž „nahrávači“ oněch velkých filosofických systémů, které jim ovšem za jejich mistrnou přihrávku na smeč nasadili psi hlavu. Tak to však chodí i ve filosofii.

Jakmile lidstvo vykročí z jednoduchého mýtu, okamžitě se rozchází různými směry. To se stalo právě v Řecku. Kdyby byla filosofie jenom vnitřní záležitostí výjimečných jednotlivců, mohlo by to být důkazem jejich originality. Filosofie se však nemohla vyhnout kontaktu s praktickým životem a jeho verifikaci. Ionská filosofie byla ovšem poměrně vzdálena, protože pro uspořádání života jednotlivce nebo společnosti je celkem jedno, zda svět povstal z vody nebo apeironu. Podobně nehrála významnější roli podstata čísla nebo atomu. Avšak již Anaximandrovo učení o tom, že individualizace z původního prabytí je proviněním, přivolávajícím zánik, Xenofanův pantheismus nebo dualismus ducha a hmoty, přinesený již Empedoklem, tam se již závěry dotýkají každého. Nauka o klamavosti smyslů zní velmi revolucionářsky, a to jak v podání Parmenidově, tak Heraklitově, nezdá se však, že by tyto závěry byly dováděny do života, tedy že by opustily ohraničené pole filosofických spekulací. U sofistů jsme poprvé svědky nejen posunu tématu, ale i toho, že se filosofie setkává se společenským životem a zahajuje svou dějnotvornou roli.

Politické předpoklady

Pojem „lidu“ se ve starověkém Řecku nekryje s naším, protože obrovská masa otroků a cizinců, tzv. metoiků je vyloučena z aktivního společenského života „Lid“ je tedy relativně „jednobarevnější“. Demokracie v Athénách dospěla tak daleko, že nejen zákonodárná, ale i výkonná moc spočívala v rukou občanů. Aténská republika neměla žádného presidenta.

Všechny nitky státu se sbíhaly v rukou předsedy úřadující částí státní rady, těch se však do roka vystřídal 10. I to se však Athénanům zdálo být nebezpečnou kumulací moci, proto efektivně tuto nejvyšší funkci spravoval činovník, ustanovený z ostatních částí Státní rady, a ten se střídal každých 24 hodin. Byla to ovšem jenom technická funkce, nenesoucí podobnou moc, jakou měl v Římě nositel imperia. Výkon samotné vůle lidu byl svěřován zvoleným funkcionářům, jejichž činnost netrvala déle než rok. V ustanovování funkcionářů hrálo významné místo ustanovování losem, aby bylo do krajnosti respektováno právo každého občana vládnout. Nezkoumala ani nevyžadovala se žádná způsobilost. Jediná způsobilost byla snad zkoumána v tom, zda by byl schopen nahradit škody, které by snad v úřadě spáchal. Tato snadnost byla vyvážena přísnou soustavou kontroly a řízení, kterým se dávalo úředníku absolutorium. To vše spočívalo v rukou sněmu. Za těchto okolností měl jedinec, který byl schopen přesvědčit ostatní o správnosti svého názoru relativně velké možnosti. Musel však být velice opatrný, aby nevzbudil podezření, že usiluje o větší moc. V takovém případě by se vystavoval nebezpečí střepinového soudu. Také s ním mohl být kdykoliv zahájen proces, což není problém v žádném zřízení s příliš vypjatou představou majestátu – lhostejno zda monarchy nebo lidu. Ve zbohatlých Athénách se díky dietám může na moci podílet i chudý či nemajetný občan. Aristofanes ve své satíře „Jezdci“ to karikuje v postavě „demu“ jako tyrana, jehož slabůstek je snadno možno využít. Stát se významným se v těchto podmínkách nedosahovalo pouze bohatstvím, nýbrž vyhledáváním opory u dalších občanů, udržováním styků, častým veřejným vystupováním. K tomu všemu bylo ovšem třeba, aby člověk své mínění dokázal přednést nejen zřetelně, ale i přesvědčivě. Ukázalo se, že politika vyžaduje jakousi vnější obratnost, kterou si musel osvojit ten, kdo chtěl být úspěšný. Ba dokonce u velkého shromáždění platí tato vnější dovednost víc než vnitřní přesvědčenost. Uplatnil se ten, kdo dokázal mít většinu na své straně. Způsobilým byl každý dospělý člověk od přirozenosti. Přes svou nesmírnou pravděpodobnost zvrhnutí se tento systém relativně dlouho fungoval. Nenastala tak brzo omrzelost z veřejného života, která je branou k diktatuře, v Řecku tyranidě.

Všechno však ať tak či onak vedlo ke shánce po umění, kterým se všechny cesty otevíraly – po řečnictví. Řečnictví bylo kdysi výsadou aristokratů, posléze se však stává nástrojem všech, majících politické ambice. Těch bylo ovšem nepoměrně více a nestačila starosvětská rozšafnost. Řečnické umění mělo původně přispět k proniknutí do vnitřního obsahu a pomoci tak k jeho srozumitelnější a přesvědčivější prezentaci. Forma však jakýmsi nezadržitelným procesem začala bytnět a pohlcovat obsah. Z původního základu ve vzdělání a mravní opravdovosti se stávalo postupně něco volnějšího a nikoliv samozřejmě předpokládaného. Uměním se stalo „vědět jak“. V Athénách se však nikdy neztratilo zcela vědomí souvislosti mezi individuem a obcí a styl byl ze všech antických slohů nejprostší, nejstřízlivější a nejvěcnější. Nikdy se zcela neuskutečnil přechod k politickému profesionalismu. Vhodnou půdou pro rozvoj řečnictví ve směru jeho přirozeného vývoje byl ovšem noetický relativismus a nihilismus. Na jeho základě bylo možno vypěstovat toto rétorické umění v nejvyšší možné míře. Poptávce se rychle přizpůsobila nabídka a řečnictví se stalo dovršením všeobecného vzdělání.

Opojnost vzdělání vede k obecné touze po vědění. To vede k jeho popularizaci což má ovšem i své stinné stránky. Uspíšuje a urychluje systemizaci vědění, a zejména laik vyžaduje vědění ucelené a souvislé. To ovšem nutně přináší to, že jakost a hloubka vědění není všude stejná. Druhý úzký profil (ať neřekneme přímo riziko) je v samotné vnímavosti nebo nevnímavosti občanů. Vzdělání má jinou cenu u toho, kdo k němu sám přišel a u toho, kdo k němu přišel snadno. Tak pak vznikají i špatné asociace a vyslovené zkratky a chyby. Encyklopedické vědění není všude stejně hluboké a nespočívá na pevných základech. V takové chvíli se vždy překročí hranice, na které přestává možnost skutečného vědění a kde začíná zdání.

Poptávka po učitelích byla uspokojena právě sofisty. Ti nabízeli poskytnout žádané vědomosti snadno a rychle. Nebylo oboru, který by v jejich nabídce nebyl zastoupen. Ovšem v tomto způsobu výuky nebylo kdy na klidné zažití a promýšlení látky. Náběhy k profesionalismu v politice, noetický nihilismus, mělká sebevědomá nedovzdělanost, to všechno byly jako vyrážky na těle, prodávajícím změnu v životosprávě. Popularizování škodilo ovšem nejvíce filosofii. Následky zpopularizované filosofie kriticismu, projevující se jako relativismus, mají podobu naprostého nihilismu. Bylo-li snad celkem bez významu, má či nemá-li občan správné představy o umění, historii nebo přírodopisu, bylo tomu u filosofie jinak, protože zde již šlo o filosofické pojetí občana a společnosti,

Sofisté byli kočovní profesionální učitelé moudrosti. Platonovo podání, které je rozhodující pro studium tohoto fenoménu, je obvykle temnější, než jak by odpovídalo skutečnosti. Platon byl ovšem aristokrat, a na základě tohoto svého přesvědčení je proti demokracii a všemu co s ní souviselo. Jeho výhrady jsou zásadní a apriorní, a takřka by bylo možno říci – třídní. Sofistům byly tyto athénské antagonismy lhostejné a chovali se tržně. Učili to, po čem byla poptávka, a to způsobem, který byl prodejný. Nabízeli naučit úspěšně jednat a mluvit. Byli ochotni a schopni na počkání přesvědčivě dokázat pravdivost i klamnost téže věci. Učili řečnictví a politiku jako *řemeslnou dovednost*, kterou mohl každý použít, jak mu bylo libo a jak potřeboval. Sofisté prý však byli zdatní nejen v řečnictví, nýbrž zruční i v různých rukodělných pracích. Především však skepticky posuzovali starší náboženské a filosofické názory a nemírně vyzdvihovali individualitu. Pochybování o všem se z roviny teoretické kritické skepse stalo výše uvedenou zákonitostí „zplanění“ obecným sportem. Obec se ovšem bránila, i když ne soustavně – svědčí o tom žaloby z bezbožnosti a kažení mládeže a tedy všeobecně podlamování nezbytných autorit, bez kterých pospolitost nemůže existovat. Anaxagoras nebyl ještě sofista a byl obžalován pouze z osobní nevraživosti, protože se přátelil s Periklem, jehož hvězda tehdy pohasla. Protagoras si však přivolał potíže svým učením. Přehmatem však bylo odsouzení Sokratovo. Sofistické starověké osvícenství našlo příhodnou půdu pouze v Athénách. To poznali světoběžníci sofisté. Světoběžnictví bylo součástí jejich encyklopedismu a praktikem jejich psychologie. Byli to učitelé praktického života, učitelé filosofie životního úspěchu. Výše honorářů byla úměrná jejich proslulosti a okázalosti jejich vystupování. Platba za vzdělání se nepokládala za nejušlechtlejší stránku jejich působení. Nevůli způsobovaly především přehnané požadavky a též okatý způsob, jakým podle výše honoráře odvažovali své lekce. Platonův odpor proti tomu je odporem dobře situovaného aristokrata. Význam sofistů je v jejich kolektivním působení.

Hlavním představitelem athénských sofistů je **Protagoras z Abdéry** (480 – 411). Byl to muž světa, procestoval celé Řecko, Sicílii i jižní Itálii, a oslňoval svými vědomostmi i svou výmluvností. V Athénách byl zejména obdivován mládeží, a vyučoval prý dokonce i syny Periklovy. Po konci Periklovy éry byl však i on vypovězen z náboženských důvodů, opět je zde konflikt filosofie se státním náboženstvím. Protagoras ve své filosofii v podstatě navazuje na filosofii Herakleitovu a Parmenidovu, ze kterých vyzařuje něco, co Protagoras soustředil do jednoho paprsku. Pokud se podle Herakleita vše neustále mění, jak můžeme mít jisté poznání, které se ze své podstaty vždy nějak víže k tomu co „**jest**“? Pravda by přece, rovněž ze samé své podstaty, musela být pevná a neměnná! Pokud je to tak, pak ovšem vše, co lidé mylně považují za pravdu, jsou pouze zdání, mínění. To podporuje nakonec i dvojí význam onoho zásadního slova „**jest**“ u Parmenida, což je již samo o sobě v jeho učení jistá sofistická hříčka. Z toho všeho vyvozuje Protagoras svou závěrečnou i výchozí tezi: **Člověk je mírou všech věcí, těch které jsou, že jsou, těch, které nejsou, že nejsou**. Parmenidova souvislost myšleného a jsoucího je tedy uchopena za naprosto neočekávaný konec. Stačí, abys myslel, že něco je a je to, a popří existenci něčeho a přestane to existovat. Co logicky dokážeš, tomu dáš život a bytí, a naopak. Protagoras těží z toho, že Parmenides i Herakleitos přehlédli nebo ne dost docenili rozdíl mezi řečí a skutečností, a Protagoras našel tuto skulinu ve filosofické

legislativě. Protagoras zmaterializoval řeč, a pak ovšem v ní projevená mínění nabyly nejvyšší možné hodnoty – žádná pravda neměla už místo ani smysl. Cílem filosofie se v tomto pojetí nestává vysvětlení, vyložení, poznání a pochopení, nýbrž přesvědčení, či snad leckdy přímo přemluvení někoho. Je nutno říci, že v rovině politického života je tato koncepce přítomna dodnes. Protagoras ovšem není svým pochybováním na pozici popírače náboženství – naopak soudí, že jedinec udělá nejlépe, když si osvojí náboženství své obce a bude ho mít za morální normu. Je užitečné měřit metrem, i když víme, že to není desetimiliontý díl zemského kvadrantu, protože to bylo tehdy špatně změřeno. Jde o to, že tato norma slouží k tomu, abychom se domluvili, že je to užitečná norma morální. Protagorova teze, že to, co je logicky dokázáno je nežije pouze v nějakých liberalistických a volnomyšlenkářských posluchačích. I samo Svaté officium předkládá jako pravdu a skutečnost to, k čemu logicky dojde. Mnohé důkazy boží existence by se Protagorovi velice líbily. O každé věci existují dvě řeči, které proti sobě mluví – každá věc může být vpletena v nespočet soustav, kdy každá z nich představuje jiný **logos** a dává věci zcela jiné vyznění.

Protagoras nevymyslel relativismus, stejně jako profesor Koch nevymyslel tuberkulózu. Protagoras vynesl na světlo zvláštní a fatální nesoulad mezi tzv. objektivním jsoucnem, lidským poznáním a lidskými přáními. Sofisté ukázali, jak je zdánlivě chladně objektivní „logický prostor“ deformován tím jak člověk věci nazve, tím, k čemu chce dojít, tím, co se mu hodí a co se mu líbí. Bývá jim vyčítáno, že věci lidské kultury svým relativismem zcela znehodnotili – jejich bořivý zásah je nezbytný. Kdyby byla kultura v jejich podání prohlášena za zjevenou pravdu, za jakou se považovala, nebyl by prostor ani pro Platona, ani pro Aristotela. Jejich nauky by se tísnily někde ve skulinách mezi mýty, mysterii a pestrrou směsí filosofických názorů. Sofisté svým zrelativizováním všeho nastavili výchozí stav. Je to výzva – teď zkuste něco postavit, když jsou tyto věci veřejně řečeny – člověk je mírou všech věcí. Zde bude dobré citovat Emanuela Rádl: „...vyvozovali, že v přírodě prý vítězí násilí, a tedy že násilí je pravým základem vlády ve společnosti; že spravedlivé je to, co prospívá lidem, kteří právě jsou při moci, že chtějí jsou přirozené a tedy vyšší než vláda rozumu. Slovem, byli se svojí filosofií asi tam, kde jsme my dnes se svojí.“ (Emanuel Rádl: dějiny filosofie, díl. I., str. 131).

Řekněme si však ještě něco o druhém sofistickém filosofu, jehož jméno je **Gorgias z Leontin na Sicílii**. (480 – 380) Na rozdíl od Protagory, který tvrdil, že každé mínění je pravdivé, tvrdí Gorgias, že každé mínění je nepravdivé. Tato dvě tvrzení jsou ovšem v dokonalém souladu, jedno takřka vyplývá z druhého. Je známo, že v duchu svého oblíbeného nihilismu, který možná načerpal u Parmenida a paroduje jeho učení o jsoucnu, napsal spis „O přírodě, neboli o nejsoucím“. Lze to shrnout do přehledného a povzbudivého: „Nic není, kdyby něco bylo, nelze to poznat, kdyby to bylo možno poznat, nelze to sdělit.“ Nic není. Je-li snad? Nepoznáš. Poznáš? Nesdělíš. Tato agnostická myšlenka však není tak pošetilá, jak by se mohlo na první pohled zdát. Je totiž skutečně otázkou, zda poznání, ke kterému člověk dojde dlouhým filosofickým hledáním, je „přenositelná a „sdělitelná“ nějakým jednoduchým a nenáročným způsobem, tedy „snadno a rychle“. Je dobrý důvod se domnívat, že takto lacino“ nabyté vědomosti nemají kvalitu, kterou přináší „zrání“. Bude to dost možná jako ono letní ovoce, které v zimě září v supermarketech barvami, leč je bez chuti. Pokud je pedagogický proces založen na optimistické představě a naději, že poznatky a vědomosti předávat možno je, pak u filosofie by to mělo být řečeno s určitou rezervou a výhradou – bez vlastní účasti žáka a rovněž jistého vlastního zrání to možné není.

Prodikos z Keu je jedním z onoho zástupu nezaslouženě méně známých sofistů. Jeho teorie náboženství je pozoruhodná: Náboženství bylo vyvoláno v život užitečností. Lidé považovali za božstvo všechno, co jim přinášelo užitek: Slunce, Měsíc, řeky, voda, kameny, stromy, chléb, oheň. Měl poněkud pesimistický názor na život, protože považuje smrt za žádoucí únik ze životních strastí.

Sofističtí myslitelé obrátili zřetel filosofie od kosmu a přírody k člověku a lidské společnosti. Zatrásli jako zemětřesení všemi představami, které zde byly navrženy a posvěceny. Tímto zemětřesením byl jejich subjektivismus a relativismus, tvrdící, že o jedné a téže otázce je možno hájit dvě protikladné teze.

Pokračování sofistického přístupu ke světu a filosofii je mnohostranné. Sofismaty se hemží výklady dogmatických náboženských a filosofických systémů, které se k sofismu pochopitelně nehlasí, ba naopak. Na sofistické pojetí pravdy navazuje pragmatismus, představující ve svých výšinách rovněž podobnou smrt, strhávající neživotné metafyzické konstrukce spekulativních filosofí. O tom však bude řeč dále.

Souhrn: *Sofisté jsou lidé pochybné slávy. Pochybné proto, že samo jejich označení – „sofista“ – lze dnes hodnotit jako výraz pejorativní. Objevili však cosi nepostradatelného, co se nepodařilo odstranit ani jejich odpůrcům – skutečnost, že v lidském myšlení, řeči i jednání hrají nesnadno hodnotitelkou, avšak spíše velkou než malou roli zájmy, přání, předsudky a přání. Neuvědomit si to může někdy znamenat, že místo ve filosofii je člověk stále ještě ve svém světě, který pouze jazykem filosofie nechává promlouvat. Jinak řečeno, může to znamenat, že měříme věci svou mírou a domníváme se, že mluvíme pravdu.*

Otázky k diskusi: Co soudíte o výroku: „Lidé mají přesvědčení dříve, než se přesvědčili“? Je logický důkaz dostatečnou podmínkou pro to, aby mohl být určitý názor považován za pravdivý?

Doporučená literatura:

Aristoteles: O sofistických důkazech

Platon: Sofistes (dialog)

11. kapitola

Sokrates, hledání pevné půdy a pevného bodu

Výukové cíle: *Bez postavy Sokratovy není filosofie možná. Tento člověk je pro evropskou kulturu zakladatelem toho, co je v ní možno takřka jednoznačně považovat za to ušlechtlejší. Je-li cílem této kapitoly vhled do jeho života a myšlení, je to neodmyslitelný základ, bez kterého by jakákoliv pozdější myšlenka visela ve vzduchu. Kudy ze sofistické relativity? Je něco, na čem může člověk stavět, je něco jistého a spolehlivého? Bez Sokratových odpovědí či jejich náznaků se ani my dnes nemůžeme odpovědi dopátrávat.*

Obsah kapitoly:

- a) Sokratův život
- b) Hledání jistot
- c) Sokratova verifikace vlastního učení

Odhad doby ke studiu: *Doba potřebná ke studiu zde bude rovněž rozdílná. Stačí-li člověku vědět, kdy se daný filosof narodil a kdy zemřel, případně co mezitím mimo jiné řekl, nemuselo by to u Sokrata, který nic nenapsal, být více než 10 minut. Chce-li člověk pochopit smysl jeho odkazu, bylo by to asi 10 – 200 let.*

Ve stejných historických i kulturních a politických podmínkách, ve kterých působili sofisté se vyvíjí i filosofická tradice, hledající důstojné východisko z neudržitelné sofistické skepse. Počátkem a velkou postavou této nové cesty filosofického hledání je **Sokrates** (469 –

399). Nejprve něco o jeho životě. Sokrates byl syn sochaře Sofroniska a porodní asistentky (říkalo se „báby“) Fainarety. Sokrates se zpočátku rovněž věnoval sochařství, později však našel jinou hlavní náplň. *(Připomínám zde, že biografické údaje o životech filosofů patří k jejich lidskému portrétu, nejsou však filosofii. Jsou to údaje, zaměstnávající paměť a nesouvisející tedy nijak zvlášť s láskou k moudrosti, kterou je filosofie. Je to přibližně a vzdáleně jako s papírem, na kterém je vytištěna kniha – je nezbytný, důležitý, avšak popsat knihu chemickým a technologickým rozбором použitého papíru by nebylo považováno za věcné a jevílo by se být podivínské. Tím chci říci, že kdyby byl někdo při zkoušce z filosofie tázan na Sokrata, neměl by začínat matkou Fainaretou a otcem Sofroniskem)* Podle tradice se od přítele Chairefonta dozvěděl, že ho delfská věštírna považuje za nejmoudřejšího člověka. Má se zato, že tato věštba přivedla Sokrata k tomu, že začal zkoumat, zda někdo druhý není moudřejší než on. Lze právem namítnout, že tento výrok může vést spíše ke klidné jistotě a nikoliv k snaze dokázat nepravdivost tohoto orakula. Spekulativně lze vzít v úvahu myšlenku, se kterou je možno se setkat i v jiných kulturách, a která mohla být i v mysli Sokratově. Ta myšlenka říká, že onen nejmoudřejší člověk špatně dopadne, bude svými spoluobčany odsouzen a vyhnán nebo zabit. Pak ovšem má hledání moudřejšího člověka pro Sokrata zcela existencionální význam. Pokud jde o Sokratovo vzdělání, pak prý poslouchal výklady Anaxagorovy, též jeho žáka Archelaa, i některé přednášky sofistů. Jinak však byl samouk, který si také sám vytvořil svou vlastní metodu filosofického tázání. Ta spočívala v tom, že na ulicích, náměstích a tržištích zapřádal s lidmi řeči o běžných záležitostech života. Zejména ho přitahovali sebevědomí absolventi sofistických přednášek, kteří přišli snadno a rychle k pocitu, že je jim zjevena všechna moudrost světa a dokázali o čemkoliv promluvit ve dvou zcela odlišných smyslech. Obracel se na ně jako na ty, kteří ho mohou poučit. Nespokojoval se s e skepsí, ovšem na druhé straně ho neuspokojovaly ani dogmatické odpovědi. Tím vytýčil filosofii do budoucnosti tuto zlatou střední cestu mezi dvěma propastmi, cestu, kterou je možno nazvat kritikem.

Východiskem je mu zcela zřejmý předpoklad, že abychom jakoukoliv věc poznali, musíme vědět, co je její podstatou, jaké jsou její nepostradatelné rysy. Uvědomme si, že sofistika se zabývala tím, že jedna věc (jako například nemoc) je zlem pro nemocného a dobrem pro lékaře. Sokrates se jich však ptá na něco, co „nebrali“, totiž: co je to „dobro“, co je to „zdatnost“, „zbožnost“ atp. Odpovědi na tuto otázku mají většinou onu známou školní podobu: „Dobro je, když třeba...“ tento pokus o definici příkladem je ovšem Sokratem obvykle rozeznán jako nedostatečný nebo zcela scestný, a následuje nato obvykle další příklad, o nic více uspokojující. Posléze tak nikoliv tázaný, nýbrž spíše Sokrates dochází k výměru, který může být uspokojivou definicí. Užívá přitom nejen svých životních zkušeností, nýbrž i závěrů z analogie a to vše vytváří zvláštní dokazovací formu.

Tématy Sokratových rozprav jsou především pojmy mravní. Nad všemi rozpravami se vznáší předpoklad známosti náplně těchto pojmů, bez které nelze je v životě uplatňovat. Navíc, je zde jistý předpoklad, že bude-li člověk s náplní těchto ctností seznámen, nemůže vůči nim zůstat zcela imunní a ignorovat je. Je to koncepce „naučitelnosti ctností“.

Sokratova metoda organicky navazuje na metodu sofistickou. Mějme v rovině tři body, tvořící tři vrcholy trojúhelníka A, B a C. Ptáme-li se pozorovatele v bodě A a B na směr a vzdálenost, ve kterých leží bod C, odpoví nám (přínejmenším pokud jde o směr) každý jinak. V jejich výpovědích se odráží jejich stanovisko. Lze říci, že mají pravdu oba („je to tak“) i žádný, protože jejich výpověď nemá platnost obecné pravdy, protože se vztahuje právě a pouze k jejich posuzovacímu stanovisku. Sofisté na to pozorovatele A i B upozorňují. I Dobro může ležet v této rovině stanovisek a zájmů pro každého jinde, v jiném směru i vzdálenosti. I to, co člověk z určitého zájmového stanoviska označí za „dobro“ podobně je i není pravda. Sokrates obrací hledání směrem, kolmým k oné rovině zájmů. Co společného mají dvě zcela odlišná dobra, co je to, co ospravedlňuje užití právě tohoto slova? Co

společného mají i zcela odlišná dobra, to je onen společný jmenovatel, který, jak Sokrates předpokládá tam musí být a nevědět o něm znamená nevědět o čem mluvíme. Výsledek této procedury je mnohostranný. V tomto „hledání“ se může setkat i pacient i lékař, byť v rovině zájmu se jejich vidění „dobra“ zcela rozcházejí. Hledání je nutí respektovat pohled druhého. V krajním případě mohou touto cestou dojít i k závěru, že v jejich chápání dobra je tato hodnota ve své vlastní nalezené podstatě přítomna pouze nepatrně či vůbec. Nad relativistickou rovinou sofistů se tedy zvedají nadějně jistoty v pojmech. V každém pojmu musí být něco, co nepodléhá úhlu pohledu, stanovisku ani zájmům.

Je pochopitelné, že Sokratova metoda, doprovázena jeho ironií i tím, že role moudrého a nemoudrého se v průběhu rozhovoru zcela obrátí, přátele sotva získá. Žaloba, kterou na Sokrata podal jirchář Anytos, básník Meletos a demagog Lyon mluví o „nevěře v bohy, ve které věří obec, zavádění nových božstev a kažení mládeže“. Rozsudek smrti je odhlasován většinou soudců. To je chvíle, ve které Sokrates může verifikovat své vlastní učení. Představme si pomyslný Sokratovský rozhovor, ve kterém by byla položena otázka „zákona obce“. Je velmi pravděpodobné, že by se objevil názor, že zákon musí být spravedlivý, stejně tedy i rozsudek soudu. To by však byl typicky relativistický přístup. Platnost zákona v jeho definici není ovšem založena na tom, že je od všech, kterých se týká, považován za spravedlivý. Považovat za spravedlivý pouze ten zákon a soudní výnos, který danému občanu v danou chvíli v dané věci vyhovuje (*a proto je ochoten ho považovat za spravedlivý*), znamená ve svých důsledcích relativistickou negaci zákona jakožto zákona. Proto Sokrates odmítá nabídku na útěk, který by byl velice snadný, protože jeho vězení nebyl žádný Mírov ani Bory. Již nedlouho po smrti byl Sokrates plně rehabilitován, přesně ve smyslu epigramu Karla Havlíčka Borovského ... nejprve tě oběsí, pak se k tobě modlí.

Sokrates měl několik žáků, kteří, někdy vysloveně po svém, nesli Sokratův odkaz dále. S výjimkou Platona, který je svým dílem zcela výjimečný, zacházeli se Sokratovým odkazem jako dědici, kteří si rozdělí zděděný statek na díly, postrádající samy o sobě takto odtrženy valnou část své ceny. Megarská škola, založená Euklidem z Megary se vyžívá v logických hříčkách. Kynická škola je známa Antisthenem a Diogenem - ti hlásají soběstačnost, odvrát od civilizace a kultury, v některých případech až primitivnosti. Jakoby šli nenáležitě dál směrem, který naznačil Sokrates svým údajným zvoláním na tržišti: „Bohové, děkuji vám, že je tolik věcí, které nepotřebuji!“ Nejdále se asi vzdálila škola kyrénská, vidící smysl života v egoistické slasti a příjemných dojmech. Ani té však bezpochyby nelze upřít alespoň malý sokratovský gen.

Souhrn: Sokrates představuje počátek filosofického bádání, zaměřeného na člověka a lidskou společnost. Pevnou půdu v panujícím sofistickém relativismu nalézá v náplni slov. Předpokládá, že v pojmech je obsaženo (krom jejich významů, daných zájmy konkrétních lidí) i něco, co platí obecně, a to je teprve filosofickou látkou, o dopátrání se toho ve filosofii jde.

Otázky k diskusi: Každý člověk sám může zjistit, zda se při použití abstrakt (spravedlnost, svoboda, demokracie) řídí jejich sofistickým nebo sokratovským chápáním. Pokuste se o „sebezpytování“ a pak se pokuste srovnat své definice s definicemi jiných lidí. Odtud lze dojít k velmi plodné sokratovské dialektické rozpravě, hledající onen společný nad-osobní průnik, který by mohl být oním významem daného slova v jiném než protagorovském smyslu.

Doporučená literatura:

Pod heslem Sokrates naleznete v předmětovém katalogu každé knihovny hned několik titulů

Platon

Výukové cíle: *Touto kapitolou vstupujeme do síně slávy řeckého filosofického myšlení. Seznámení s tímto myslitelem, který ve své soustavě zpracovává a zapracovává takřka vše z toho, co bylo předtím, je rovněž nezbytným předpokladem porozumění nejen veškeré další filosofii, nýbrž i systému lidského myšlení. Porozumění i neporozumění, svět pojmů a svět jevů, všechno to, co člověk stokrát denně potkává, má svůj průběh na matnici Platonovy filosofické soustavy. Mnoho lidí se ani dál za Platona již nedostalo, a je to menší chyba, než ho minout a nepotkat.*

Obsah kapitoly:

- a) předpoklady a zdroje Platonova myšlení
- b) Svět idejí
- c) Kde se s Platonem setkáváme
- d) Hranice a meze platónského vidění světa

Odhad doby ke studiu: *Na pochopení Platona by zcela stačily asi 3 – 4 lidské životy.*

Dříve, než vstoupíme to komnat, nazvaných Platon a Aristoteles, měli bychom sundat klobouk a zout boty, protože vcházíme do filosofických svatyní. Mimo to je nutno nastavit jiné rozlišení či měřítko, než bylo to, které bylo použito v předcházející látce. Kdybychom použili stejné rozlišení, tak se odtud totiž nikdy nedostaneme. Když v roce 1970 přednášel na filosofické fakultě UK v Praze profesor Patočka Platonovu filosofii, připadl na celý jeden semestr pouhý jeden z 26 Platonových dialogů, tuším Laches. Za celý semestr z něj probral asi třetinu. Čtyřdílná studie Františka Novotného o Platonovi a jeho díle nazvaná „O Platónovi“ má celkem asi 2300 stran a František Novotný se přesto omlouvá za stručnost. Následujícím nezbytným hrubším rozlišením tedy nezbytně mnoho látky zůstane stranou, avšak tak to, filosoficky vzato, v životě chodí. Pro získání čehokoliv musí člověk vždy něco jiného oželeť.

Nejprve tedy ono ne-filosofické pozadí Platonových idejí, tedy o jeho postavě a postavení. Po narození roku 427 před n.l. dostal jméno Aristokles. Pocházel ze vznešené a zámožné athénské rodiny, která mohla z matčiny strany sledovat rodokmen až k Solonovi, otec pak až ke králi Kodrovi. Vzdělání měl Aristokles tomu odpovídající, ve filosofii byl nejprve žákem herakleitovce Kratyly. Svým původem byl předurčen k veřejné činnosti, tedy politice, nadto i psal básně, což byla další možná důstojná náplň života urozeného svobodného muže v Athénách. Ve 20 letech se však seznámil se Sokratem a to dalo jeho životu zcela nový směr. Také se nám již objevuje pod přezdívkou „Platon“. Setkání se Sokratem dalo jeho životu nový směr mimo jiné i tím, že zločin athénské demokracie, spáchaný na Sokratovi ho zcela zbavil touhy po politické kariéře. Sokratovo odsouzení naplnilo Platona pohrdáním demokracií, a od pravdy nebudou daleko ani ti, kteří říkají, že v něm ještě vzrostlo aristokratické pohrdání lůzou. Podobně jako v jiném podobném ději to byl i zde „zástup“, který se dožadoval odsouzení a nejvyššího testu. Po Sokratově smrti se vydal na cesty – Eukleidos mu v Megaře vyložil filosofii elejskou, v Muréně byl u matematika Theodora, navštívil i místa, kde byla pěstována filosofie pythagorejská. Významným zářezem do Platonova života byla neúspěšná snaha udělat z syrakuského tyraňa Dionysia filosofa na trůně. Toto dobrodružství skončilo tím, že byl k mání na největším trhu na otroky na ostrově Aigině. Měl štěstí, že ho přátelé poznali a vykoupili na svobodu. Prý se na jeho vysvobození vybralo víc peněz, než kolik bylo třeba, takže za zbylé prostředky Platon zakoupil pozemek nedaleko posvátného háje heroa Akadema. Zde založil proslulou Akademii, kde byla pěstována filosofie, matematika, astronomie, a okrajově i přírodopis. Nápis nad branou prý hlásal *Médeis ageómetrétos eisitó*, tj: Nevcházej sem nikdo, kdo není vzdělán v matematice. I kdyby byl tento nápis nad veřejně přimýšlen dodatečně, hodil by se

tam dokonale. Výuka se děla zprvu především rozhovory, později přednáškami a cvičeními. Zemřel klidně v 80 letech, kdy si podle legendy zdrímnul za úsvitu v koutku, když předtím ztrávil noc na svatbě jednoho ze svých žáků.

Platonův přístup k filosofii v době, kdy se s ní seznamoval a sbíral poznatky, je následováníhodný. Emanuel Rádl píše, že se dokázal do každé filosofie, se kterou se setkal, zamilovat jak slečinka. Nadchl se pro Sokrata, pro filosofy z Megary, pro pythagorejce stejně jako pro eleaty, aniž upřel lásku a pozornost Herakleitovi. Dokáže sympatizovat s mystikou, přitom však vyniká smyslem pro logiku. Při všech těchto přichylnostech však zachovává kritickou mysl a zůstává Platonem. Jeho spisy vynikají vzletem a barvitostí a jsou stejnou měrou díly uměleckými jako filosofickými. Platonovy spisy jsou až na několik posledních psány formou dialogu. Tento způsob podání myšlenek umožňuje plastické odstínění jednotlivých přístupů a stanovisek, dodává líčení spád a dynamiku (což ovšem platí pouze ve srovnání se spisy, psanými „běžným“ způsobem. Dnešnímu uspěchanému člověku se budou zdát stejně rozvláčné). Obtížnost porozumět Platonovi spočívá na druhé straně ovšem rovněž v tomto jeho zpola básnickém stylu. Je to dokonale mýtopoetický text, plný obrazů, narážek a názna, kterému nemuseli rozumět ani jeho současníci. Nelze vždy snadno rozeznat, kdo z koho vlastně mluví, zda to či ono je míněno doslova nebo metaforicky. Pokud by však chtěl člověk poznat nejširší souhrn Platonova učení, nechť sáhne po Ústavě. Tam je obsažena jeho filosofie, theologie, sociologie, psychologie i etika. Nás však bude zajímat především Platonova nauka o ideách, protože ta je osnovou všech těchto dílčích pohledů na skutečnost.

Problém vysvětlit podstatu Platonovy nauky o idejích nespočívá v tom, že by to bylo něco, co je lidskému myšlení vzdálené a nepřístupné. Právě naopak – je to přirozený nástroj našeho myšlení, ke kterému je nám těžko nalézt natolik potřebný odstup, abychom ho mohli vnímat a zkoumat. V televizi probíhal kdysi soutěžní pořad, zvaný „Kufr“. Vedle mnoha jiných úkolů v něm soutěžící řešili i takovou úlohu: byl jim předložen předmět a měli říci, co to je. Měli tedy před očima věc, kterou si mohli vzít do ruky, prohlédnout ze všech stran, mohli by ji i rozebrat, šlo-li to, mohli ji zvážit i změřit. Velmi často jim to nebylo nic platno. Na to, co je to, nepřišli. Platon by v tu chvíli řekl, že jejich duše se nerozpomenula na ideu, kterou kdysi dávno, ještě před svým usídlením do lidského těla mohla spatřit. Ano, ten člověk, který „neví co to je“, nedovede přiřadit dané věci ideu. Mezi soutěžícími byly ovšem i šťastnější duše, které po chvíli rozpomínání (*anamnēsis*) přišly dejme tomu na to, že ta věc je zouvák nebo strojek na ořezávání doutníků. Kdyby člověk neměl schopnost „přiřazovat věcem ideu“, jevil by se mu svět jako nepředstavitelná změť neznámých jednotlivin bez ladu a skladu. Naopak, díky této schopnosti rozeznáme stůl i v takovém kusu nábytku, jaký jsme nikdy neviděli, jsme schopni rozeznat (a spojit s patřičnou ideou) technický systém. Jsme schopni rozeznat parní stroj v hračce o velikosti krabičky od zápalek i olbřímím parním stroji Woolfově o velikosti několikapatrového domu. To „něco“, co máme v mysli, a s čím ony konkrétní předměty srovnáváme a konfrontujeme, to je idea. Platon byl ovšem básník a do jisté míry mystik a dovedl věc dále. Ony ideje jsou podle něj právě to parmenidovsky věčné a nehybné, zatímco odlesky nebo otisky těchto idejí zde na zemi jsou podrobeny vzniku a zániku, přesně podle vidění Herakleitova. Ideje jsou věčné – například idea stolu by klidně přežila i to, kdyby všechny stoly na zemi byly zničeny.

Idea je tedy „něco“, co známe, s čím ve svém myšlení každodenně pracujeme. Mysl má ideotvornou schopnost. Tuto kresbu nám právě tato schopnost dotvoří tak, že v ní poznáme Thaletovu větu. Thaletova věta ovšem mluví o kružnici, což je množina bodů, majících stejnou vzdálenost od středu, a mluví rovněž o trojúhelnících, které jsou tvořeny úsečkami, nejkratšími to spojnicemi dvou bodů. Na náčrtku není jedno ani druhé. Ideace však v mysli nedokonalé tvary převede v dokonalé. Dívá-li se tedy Platon na cokoli, hledí jakoby „nad to“, aby tam zahlédl ideu té věci. Teprve idea je skutečná, autentická, teprve od ní se může odvíjet pravé poznání. To, co držíme v ruce, je herakleitovsky kdesi na cestě mezi

bytím a nebytím - buď se to teprve vyvíjí nebo už to chátrá, avšak v žádném případě to není natolik solidní, aby na tom mohl člověk vystavět víc než pouhé zdání.

Je tedy všeobecně rozšířeno, že Platon přisuzoval idejím větší vážnost než věcem na tomto světě. Dnes by se mohlo říci, že Platon byl objektivní idealista. Je však otázkou, zda lze až tak daleko jít. Na některých místech Platonovy Ústavy, kde je tato nauka nejvíce rozpracována, jsou závažné náznaky toho, že Platon považoval své mlhavě nadhozené filosofické koncepce za *účelné*, a to právě z onoho hlediska harmonického uspořádání společnosti. Zde se objevuje pojem, který filosofické pojmy a stanoviska zdánlivě zlehčuje, bez kterého však nelze věci pochopit. Je to pojem *pomysl*. Celá nauka potom vypadá jinak – Platon neříká se zdviženým ukazovákem „*je to tak!*“, nýbrž spíše vliďně a nabádavě „*bylo by dobré to takto brát*“, nebo „*což takhle zkusit to vidět třeba takto?*“ Lze říci, že Platon chápe i náboženství účelově, protože pouze představa, že rozdělení společnosti na vládcy, obránce a dělníky je vůle bohů může přivodit schválení tohoto stavu. Pouze náboženství je schopno převážit nad lidským egoismem, hrabivostí. Nikoliv obušek všudypřítomného policisty, nýbrž nadpřirozená autorita může vytvořit z jedinců harmonickou obec. Pouze náboženství může způsobit, že lidé přijmou přidělené jim místo klidně a bez odporu. Platonova *idea* se nijak nevymyká stejnému pojetí. Je to užitečný pomysl, *noéma*, iluze, ovšem nejšťastnější iluze všeho lidského myšlení. (Není to nic neslýchaného – barvy a zvuky jsou rovněž fenomény, existující pouze v naší „zobrazovací soustavě“ a nemající v tomto smyslu žádnou „objektivitu“) Objektivizace Platonových idejí je jev, který nastává psychologicko-logickými zákonitostmi v procesu polemického dokazování a vyvracení této zprvu pouze nadhozené koncepce. Je zajímavé, že u pojmů Jin a Jang jejich „objektivita“ či „subjektivita“ nijak nepřichází na přetřes, alespoň já jsem se nesetkal s nikým, kdo by se takto ptal.

V Platonově „idei“ je tedy to, co bychom mohli česky shrnout přibližně do pojmů „pojem“, „zákon“, „ideál“. Aby člověk věci porozuměl, musí se rozumem propracovat k její ideji, kterou očima neuvidí. Dívá-li se člověk na most, pak laik vidí šedivou betonovou hmotu, odborník s rozumovým „vhledem“ vidí nosník o příslušném počtu opor, případně vzorec řetězovky či jiné křivky, podle které je tvořena klenba. Kvalifikovaná řeč o takovém mostu je možná pouze s člověkem, který je rovněž schopen vnímat jeho „ideu“. Představa logické nezávislosti ideje na individuu, které s ní zachází je nezbytným předpokladem nejen vědy, nýbrž i mezilidské komunikace.

Význam a uplatnění Platonova pojetí „idejí“ pro techniku jsou mnohostranné. S jakýmkoliv zařízením je schopen tvořivě zacházet pouze člověk, znající jeho ideu. Bez znalosti ideje je člověk schopen něco nanejvýše „obsluhovat“, tedy naučeným způsobem se zařízením komunikovat v režimu jeho standardní funkce. Každé blokové či jakékoliv jiné schéma je vlastně vyjádřením „ideje“. Inženýr musí být ovšem schopen nalézt „ideu“ zařízení, které je mu předloženo. „Idea“ také zastupuje jednotlivé komponenty v technické mysli. Například tranzistor, tyristor, transformátor nejsou v mysli a představě zastupovány nějakou svou konkrétní materiální podobou, nýbrž ideou, principem (pod pojmem tranzistor si odborník nepředstaví něco 3mm velkého, modrého s třemi dráty). Technik velmi často ve svém hledání vychází od ideje – například Rudolf Diesel se nechal vést ideou spalovacího motoru se 100% účinností, podobně by ostatně nějakou podobu ideje našel člověk na počátku úsilí Jamese Watta.

Do okruhu neustále aplikované části Platonova filosofického přístupu ke skutečnosti patří tzv. „akademické uvažování“. Je to uvažování o věcech v jejich „ideální“ podobě. Toto uvažování se může jevit jako od skutečnosti odtržené a proto zcela nepraktické. Na druhé straně nezřídka právě „akademickým uvažováním“ je člověk schopen objevit podstatu problému, skutečnosti, myšlenky.

Platonova nauka o idejích může ovšem mít i své povážlivé krajnosti, ke kterým člověk dojde, nezastaví-li se včas (viz pohádka Hrnceku vař!). Zvláště v otázkách etických,

estetických a společenských je možno postulovat ideály, oddělené od reality více, než je únosno. K takovým bude zřejmě patřit idea spravedlivé, harmonické, beztržní rovnostářské společnosti. Bohužel, z nerealizovatelnosti této ideje se zhusta vyvozuje opodstatnění „realismu“, pojatého tak, že věci lidské společnosti mají být „neregulovány“, a tedy ani nepoměřovány nějakou ideou, jdoucí „nad“ truchlivou skutečnost. Platonovy představy o náležité podobě společnosti má v podstatě dva následovníky, kteří jsou na světě vidět a slyšet podnes. Je to v první řadě římskokatolická církev, která Platonovu filosofii přejala k doplnění toho, co „chybělo biblickému podání k tomu, aby bylo možno vytvořit *ucelený systém*. Z idejí se staly „boží myšlenky“, atd. Toto spojení sice jistá afinita umožňuje a do jisté míry i ospravedlňuje, na druhé straně je v tom možno vidět hybrid, neorganické spojení dvou odlišných soustav, umožněné za cenu znásilnění jedné a jejímu podrobení struktuře té druhé. Znásilnění zde je Starý zákon. Druhým dědicem Platonových představ je celá dlouhá a pestrá tradice sociálního reformátorství a utopismu, mající své vyústění v komunismu a socialismu. Problémem je to, že tento platonský ideál je v daných pojetích objektivizován a racionalizován. Myšlenka v podstatě náboženská je v duchu pozitivismu 19. století pobudována teorií, dodávající jí formu vědeckosti. V tom však spočívá ono neštěstí – svou domnělou vědeckostí se ona bytostně náboženská idea dostává do napětí a konfliktu s křesťanstvím, se kterým je však bytostně spřízněna, na druhé straně je však rovněž opuštěna vědou, která ze samé své podstaty nemůže potvrzovat filosofických či teologických postulátů. Zde je kořen krizí a neúspěchů pokusů o realizaci této ideje, které se odehrály ve 20. století.

Suma sumárum, odhlédneme-li akademicky od všeho vedlejšího – podstatou vzdělání je schopnost hledání a zření idejí. Za vnější podobou věcí musíme objevit jejich smysl a vztah, musíme objevit podstatu jejich funkce a působnosti, musíme být schopni je podle toho třídit a rozlišovat, naše ideotvorná činnost musí být stále v dialektickém sepětí s našimi smyslovými vjemy a musí být schopna v některých případech korigovat smysly, jindy pak se smysly korigovat sama. Bez této schopnosti je člověk jako ono malé dítě, vidoucí kolem sebe „věci“ vez účelu, ladu a skladu, či jako bytost spadlá z Marsu, neschopná proniknout za povrch věcí k jejich podstatám a souvislostem.

Souhrn: *Platon bývá na obrazech vykreslován s rukou, mířící vzhůru. Tam je dle jeho filosofie věčný příbytek věčných a neměnných idejí, jediného mostu, vedoucího člověka přes propast zdání k pravému poznání. Za touto představou, která může být snadno označena za podivínskou, je cosi nepominutelného. Shodnout se a pochopit smysl čehokoliv je opravdu možno pouze tak, že budeme hledat cosi, co je „nad“ danou konkrétní věcí. Budeme-li v tom znát míru, uvidíme svět jinak než jen jako svědectví šalebných smyslových vjemů.*

Otázky k diskusi: *Pokuste se otestovat svou kreační schopnost, a to jak tím, že budete definovat ideu nějakého zařízení, tak tím, že porozumíte rukou někým ledabyly načrtnutému schématu. Jak byste si představoval ideální výuku? Jak by vypadalo ideální město? Nejsou-li ideály dostažitelné, znamená to, že jsou zbytečné?*

Doporučená literatura

Novotný, František: O Platonovi, Praha 1949

13. kapitola

Aristoteles

Výukové cíle: *Základním výukovým cílem je seznámení se s touto velkou postavou, právem zahrnovanou do seznamů „zakladatelů myšlení“ Půjde rovněž o to, vysvětlit, co je to „metafyzika“, protože valná část evropského filosofického dění se točí kolem tohoto pojmu, který jedni prosazují a jiní potlačují.*

Obsah kapitoly: Aristotelův původ, příchod do Ahén, učení a vyústění jeho filosofického přístupu k jsoucnu.

Odhad doby ke studiu: Asi tolik, kolik Platon

Vcházíme-li do síně filosofie Aristotelovy, dlužno mít ještě stále obuv zzutou a klobouk v ruce. Setkáte-li se někde s výrazem „Filosof“ s velkým počátečním „F“, může jít pouze o Aristotela. Rovněž stačí pouze říci „Stageiran“ a rovněž je jasno, o koho jde. Stageira v Makedonii je totiž místem jeho rodiště. Narodil se v rodině dvorního lékaře makedonského krále a vyrostl ve dvorském prostředí. Byl přirozený předpoklad, že bude pokračovat v dráze lékaře, kterou již učením u svého otce započal. Něco ho však z této dráhy vychýlilo, a toto „něco“ snad podle některých Aristotelových životopisců byla věštba, tedy doporučení z věštírny. V 18 letech věku vstoupil tedy Aristoteles do Platonovy Akademie. Jeho rodinné zázemí asklepiovského lékařství v něm však patrně působí jako kvas či setba. Lékaři tohoto směru – pokračujícího v Hippokratovi – jsou věcní, kauzálně myslící logikové, mající před očima především evidovatelnou a měřitelnou skutečnost. Pokračováním tohoto směru je dnešní oficiální medicína „založená na důkazech“. Víc než pocity a povídačky pacienta zde váží exaktně naměřené hodnoty, takže bez ohledu na to že se cítíte na zdechnutí jsou schopni vám říci, že jste naprosto zdravý, a naopak. Aristoteles a Platon nebyli právě spřízněné duše. Odděloval je i věkový rozdíl skoro 50 let, spojoval je vztah žáka a učitele a chladná zdvořilost. Aristotelovu zálibu v knihách (přesněji řečeno svitcích) sice Platon chválí, ale jsou rovněž hlasy, že v něm viděl šedivého knihomola. Od Platonovy atletické postavy se Aristoteles lišil i somaticky. O Aristotelově kritice Platonovy nauky o ideách bude ještě řeč. Celkem chladný vztah mezi oběma vyústil pochopitelně v to, že po smrti Platonově nebyl jmenován scholarchou, tedy Platonovým pokračovatelem ve vedení Akademie Aristoteles, nýbrž jiný Platonův žák, podle Aristotelova názoru ne k tomu kvalifikovaný. Aristoteles odchází na dvůr svého přítele vládce Hermia, odkud je povolán na makedonský dvůr jako vychovatel tehdy třináctiletého Alexandra. Tento úkol nebyl lehký a Aristotelovi se nehrubě dařil. Přesto však něco společného zůstalo – jak Aristoteles tak Alexandr dělají své dílo s vášní pro systém, unifikaci a sjednocení všeho, co bylo doposud neuspořádané a chaotické. Když se Aristoteles po své vychovatelské epizodě a nějaké době dalšího cestování vrátil do Athén, založil vlastní školu a pochopitelně se připojil k makedonské straně, proti níž vlastenecky vášnivě brojil Démosthenes. V ovzduší tohoto napětí, kde jeho postavení bylo bytostně spjato s tímto řecko-makedonským napětím a jeho vývojem, tvořil Aristoteles celých 15 let, až do tragického konce, který zákonitě přišel po smrti Alexandrově. Aristoteles byl, jak bylo možno čekat, obviněn z přestupku proti náboženství, ale podařilo se mu prchnout na ostrov Euboia na statek své matky, kde asi za rok zemřel.

Byl-li Sokrates filosofem ethosu, Platon filosofem umění, pak Aristoteles byl filosofem vědy a vědění. Na tomto poli vypadá situace úplně jinak než na polích předchůdců, zde není žádné napětí a zápas mezi tím co je a tím, co by mělo být, zde je pouze pozorování a systemizace, což vyžaduje rovněž zcela jiné kvality, které Aristoteles měl. Aristoteles vlivem svého lékařského zázemí nepřehlížel přírodovědu, na druhé straně měl mnohem méně pochopení a vášně pro matematiku a geometrii.

Aristotelovo učení je možno otevřít jeho kritickým vztahem k Platonově nauce o ideách. Ne bezvýznamné je zde jakési základní nedorozumění – zatímco Platon je básník a používá poetický jazyk obrazů a mýtů, Aristoteles je věcný suchar, který čte věci tak, jak jsou psány. Kde mu chybí logické formulace, tam se je pokouší doplnit, čímž se ovšem text stává z jeho hlediska ještě nepřijatelnější. Aristoteles je z rodu těch šťouralů, kteří se ptají, z čeho se skládal kravský žaludek před vynálezem knihtisku. Nemá tedy smysl pro Platonovu obraznou mluvu, kterou musí člověk vnímat jako báseň o jsoucnu, poslouchanou s přivřenými očima. Místo toho se věcně ptá – jak to tedy s těmi ideami je? Má-li každá věc ideu, není to tedy jen jakási zbytečná duplikace? V jakém vztahu jsou věčné a nehybné ideje k dění a proměnám na zemi, když se jedna věc mění v jinou? Jak může něco nehybného působit na měnící se věc? Ani Platonova ani žádná jiná podobná nauka (ani Aristotelova) není schopna odolat zlovolné kritice, vedené z odlišného filosofického stanoviska. Přesné zákryty stromů v lese člověk vidí pouze z určitého místa, stoupne-li si jinam, vidí jen nelad a chaos. Aristoteles vidí Platonovu soustavu jako zbytečnou a matoucí. Nejen, že ji ze svého stanoviska pochopit sotva může, ale navíc se o to pramálo snaží. Aristoteles (s výjimkou Platona, kterého jako učitele šetří) postupuje ve své filosofické práci často tak, že po nastolení určité otázky shrne a znechtí vše, co o dané věci řekli filosofové před ním. Na takto „čistém stole“ potom staví svoji konstrukci. V určitém ohledu je tento jeho přístup tvořivý a oprávněný. Je po dlouhé době prvním filosofem, který bere na milost smyslové poznání, které předcházející školy chápou pouze jako jakýsi klamavý závoj, kterým se člověk musí prodrat k něčemu pravdivějšímu.

Aristoteles odmítl Platonovu nauku o ideách a místo ní přináší nauku o podstatách, substancích. Příkladem, na kterém je možno tuto koncepci osvětlit, je stavba domu. Dům je výsledkem přítomnosti dvou činitelů, látky, tedy stavebního materiálu a plánu. Plán, podle kterého stavitel staví dům, není nějaká idea na nebesích, není to ani nic, co by existovalo jako viditelná věc (tehdy nebylo nutno plán budoucí budovy kreslit a předkládat nespočtu úřadů ke schválení). Plán je něco nemateriálního, co působí, že stavitel nechává svázet stavební materiál, najímat dělníky a jimi plán přeměňovat v realitu. Síla, vedoucí dění k nějakému cíli se nazývá **entelechie**. Taková entelechie působí v zárodečné buňce, ze které se stává zárodek, embryo, mládě a jedinec, je ve všem, co se děje. Každé dění je tedy řízeno, děje se účelně podle nějakého plánu. Všude se všechno vyvíjí a tvoří, proč se ale přesto neděje nic nového a příroda se „nehýbá z místa“? Ono dění netvoří nic nového – opakuje se stále totéž. Dílem se projevuje i to, že se jednotlivé plány kříží a srážejí, ovšem entelechie vyšších úrovní jsou již jednodušší, nesrážejí se s jinými, až posléze entelechie boha jako entelechie nejvyšší již nemá nic, s čím by se srazila.

Konkrétní věc (výsledek procesu, vedeného entelechií) se poté skládá ze dvou složek – z látky a formy. Látka v sobě obsahuje možnost formy – ze dřeva se může stát nábytek. Jednotlivé předměty a skutečnosti se od sebe liší účastí formy na formování látky. Na jedné straně je ryze teoretická možnost látky, nemající žádnou formu, na straně druhé je čistá forma, nespojená s žádnou látkou. Právě to je Aristotelův bůh. Aristoteles ovšem tedy může podle míry účasti formy a látky předestřít kontinuum od hypotetické první látky až po pouhou formu, vši látky prostou. Ani tato škála není pouhým statickým preparátem. Entelechie působí, že každé jsoucno tíhne k tomu, aby vyplnilo všechny potence, které jsou ještě jako otevřená možnost před ním. Dále pak, dokonalejší jsoucna mají určitou zodpovědnost za ta méně dokonalá. Toto pojetí mělo i svůj velmi praktický důsledek. V Anglii, která byla velkou ctitelkou Aristotelovy filosofie byl za vrchol formy, dostupné člověku, považován anglický gentleman. Ten je také stvořením k obrazu Aristotelovu. Zodpovědnost pak cítil především k neforemným divochům, kterým cítil povinnost vtisknout alespoň díl dokonalejší anglické formy. Veškeré jsoucno je podle Aristotela propojeno účelností. Účelnost je pojivem, spojující každé jsoucno s ostatními a dávající mu jeho oprávněné místo. Účelnost je tou částí Aristotelovy filosofie, která celkem koresponduje s křesťanským a judaistickým pojetím

stvořeného světa, ve kterém moudrý stvořitel všechno podřídil dobru pro člověka. Člověk, který vírou přijal toto ujištění mohl vidět ve všem, co se kolem něj a s ním dalo a co kolem sebe viděl dobrým účelem naplněnou a pověřenou skutečnost. Takový teleologický pohled na svět není problémem u toho, na čem nějakou „užitečnost“ a tedy svým způsobem „účelnost“ přímo vidíme. Není tedy problém demonstrovat toto pojetí na užitkových zvířatech a rostlinách. Lidé se však tímto způsobem dokázali vypořádat se vším, i s tím na čem není „dobrý účel“ možno na první pohled spatřit.. Bouře a vichry byly pak třeba proto, aby se ve městech vyměnil zkažený vzduch, způsobující morové nákazy, myši byly na světě proto, aby měly potravu kočky, kočky byly na světě proto, aby zbavovaly lidská stavení myši. Zapomenuta nezůstala ani chudinka blecha – i ta měla své velké a vznešené poslání. Měla zabránovat mnichům, aby neusínali při modlitbách.

U tohoto Aristotelova účelosloví si můžeme uvědomit, že se již nalézáme v oblasti, kterou on sám nazýval „První filosofii“ a která byla později zahrnuta pod pojem **metafyzika**. Tento velmi známý pojem vznikl na základě ryze náhodného označení této skupiny filosofických spisů. Když Andronokos z Rhodu seřazoval a rovnal Aristotelovo dílo kolem r. 70 př.n.l., zařadil tyto spisy „za spisy o fyzice“ – **meta ta fysika**. Výraz se ujal protože jakoby ukazuje, jak vidí Aristoteles skutečnost, na kterou se dívá. Zatímco oči Platonovy se obračejí vzhůru, kde hledá spatřit ideu dané skutečnosti, Aristoteles se (až si věc řádně prohlédne ze všech stran) dívá za věc, co je za ní, jaký teleologický cíl s sebou nese.

Metafyzika je v Kratochvilově filosofickém slovníku definována jako „*věda o nejvyšších principech, nejhlubších základech nejen lidského a člověku přístupného, nýbrž veškerého bytí; uvažuje o tom, co jest za jevy smyslovými, snaží se poznat podstatu věcí, chce poznat jejich původ a účel*“. Takto vzato se „metafyzika“ stává vedle Platonových ideí druhou osnovnou nití evropského myšlení. Řekněme si zde upřímně a otevřeně, že Aristotelova vize inteligibilního, tedy člověku pochopitelného, dobrými účely propojeného světa je pomysl. Řekněme to s Francisem Baconem, jehož odhalení této povahy filosofických konstrukcí starověku a středověku působilo jako zvolání dítěte „Král je nahý!“ ve známé pohádce Andersenově. Aristoteles se svou dokonalou metafyzikou, vnešenou do světa, je považován právem za posledního optimistického filosofa.

Aristotelova metafyzika je tedy na jedné straně něčím, co se pro svou jistou afinitu stalo i součástí křesťanského scholastického vidění světa, na druhé straně však je v evropském myšlení patrna druhá linie, vidoucí smysl všeho lidského i filosofického úsilí v bourání nejen aristotelovské, ale jakékoliv metafyziky. Metafyzika (tedy pohled, vnášející do světa účely, smysl, poslání, cíl) je nejen smyslově, ale především vědecky nedoložitelný, avšak nejen to. Metafyzika, důsledně aplikovaná, stojí jakoby vědě v cestě, protože sama apriorně postuluje povahu věcí v celém metafyzickém systému, a neponechává nic, co by mělo být ještě zkoumáno a objevováno. Nástup vědy v renesanci a na začátku evropského novověku byl zápasem s dogmatickými jistotami, které od vědy potvrzení ani nečekaly, a cítily, že jim může přinést nanejvýše zpochybnění. Metafyzika je vírou sui genesis.

Budoucí odstranění metafyziky ovšem není zadarmo, a jak bychom řekli dnes, nese s sebou „laterální škody“. Aristoteles i všichni po něm následující metafyzikové přistupují s předpokladem účelnosti, opodstatněnosti a smyslu-plnosti nejen k přírodě, dějinám a kosmu, nýbrž i k lidskému životu a jeho peripetiím. Lze-li metafyziku celkem postrádat při pohledu na přírodní dění (což znamená měnit ho, bránit mu či ho usměrňovat), pak deficit metafyziky v životě se projevuje plochým a mělkým materialismem, positivismem, nedostatkem smyslu pro hodnoty a deficitem v oblasti etických postojů a stanovisek. To všechno je totiž založeno na „nějaké“ metafyzice. Moderní a tím spíše postmoderní krize identity, projevující se tím, že člověk neví proč je zde, jaký to má smysl a cíl, to je výsledek, mimo jiné, i konečného vypořádání se s Aristotelem. Problém je v tom, že je nesnadno pochopit, že může mít smysl i pomysl. Takřka se však chce říci, že k tomuto vyhlití vaničky i s dítětem přispěli i ti, kteří

vydávali účeloslovné chápání světa za ryze rozumné, a tedy vědecké. Metafyzika není vědecká, podobně jako nejsou v tomto smyslu vědecké základy žádné náboženské víry. I proto jsme v evropském myšlení svědky popírání metafyzik (na nichž je vždy založen i nějaký světový názor a z něj vyplývající uspořádání společnosti) i následující zoufalé hledání metafyzik nových, které by daly zboženišti minulé metafyziky nějaký pro život nezbytný řád. Děje se to však se stále většími obtížemi, protože středověká univerzální metafyzika může být moderními „metapříběhy“ nahrazena pouze zčásti, a o to je také kratší jejich život. Je-li pak na společné metafyzice (jako východisku myšlení a jednání) založena možnost fungování harmonické společnosti, pak i zde je povaha současného stavu dostatečně patrna.

Aristotelův pohled „za věci“ poskytuje člověku možnost pochopit mnohé. Jak správně říkají jeho kritikové, jeho systém je do světa „vnešen“, není tam imanentně přítomen, asi podobně, jako policie při domovní prohlídce obvykle hledaný „corpus delicti“ obezřetně sama přinese a někam pod postel či za trám podstrčí.

Na závěr této kapitoly, kterou se s metafysikou naprosto neloučíme, je možno parafrázovat myšlenku, jejíž původ lze těžko vystopovat, což jí však nic neubírá: ***Nevěříš-li ve věčný řád, je to větší škoda pro tebe, řádu je to nijak neublíží.***

Souhrn: *Aristoteles bývá nazýván posledním optimistickým filosofem, a je to asi do značné míry možno brát jako pravdu. Snad pouze něco z onoho optimismu přejímají i ti, kteří na Aristotelově učení stavěli dále. Je to tím, že Aristoteles viditelné jednotliviny tohoto světa propojil neviditelnými pouty dobrých souvislostí, ve kterých si věci navzájem slouží, jsou si navzájem oporou a tíhnou k čemusi dokonalejšímu. Vědecky to dokázat nelze – je to filosofická víra.*

Otázky k diskusi: *Věříte v náhodu, či jste zažili pocit hledání a nalezení smyslu nějaké tzv. nahodilé události? Máte pocit, že jste na světě proto, že od vás „něco“ něco očekává, nebo se cítíte být produktem biologických zákonitostí, spojených v náhodný celek, Pokuste se vžít do obou pocitů a srovnejte je.*

Doporučená literatura

Berka, Karel: Aristoteles, Praha 1966

Dílčí shrnutí – význam filosofie v myšlení a životě

Na tomto místě již může mít posluchač přibližný pojem o tom, co se v evropské tradici míní pod pojmem filosofie. To je vhodná chvíle k zopakování, hrnutí a doplnění určitých základních rysů tohoto jevu. Možnou formou této rekapitulace je postižení několika charakteristických rysů, resp. odlišností a rozdílů, které oddělují filosofii od podobných či příbuzných intelektuálních činností.

1. Existuje známé a takřka ustálené rčení „věda dokázala, že...“, příp. „vědci vyvrátili, že ...“ atp. Ponechme stranou to, že je to formule, užívaná spíše povrchními popularizátory, protože skutečná věda nemá ve svém centru snahu „něco dokazovat“. Pro filosofii se však tato formule nehodí naprosto. Filosofie promlouvá tím, že klade otázky, zamýšlí se i nad zdánlivými samozřejmostmi, a to především proto, aby našla rozsah oboru jejich platnosti a oprávněnosti. Nejde zde o žádná tvrzení nebo vyvracení, tato silácká slova se hodí spíše na politické řečníště nebo na kazatelnu. Filosofie je tázání se. Kam až lze dojít rozumem? Kde asi již začíná oblast, do které je nutno vstupovat jinak? Při pohledu na dějiny filosofie se ovšem může zdát, že nejde o nic jiného, než že jeden filosof vyvrací druhého a dokazuje scestnost jeho závěrů. Zde

je však nutno si připomenout slova německého filozofa Leibnize, který praví, že všichni filosofové mají pravdu v tom, co hlásají, a mýlí se v tom, co popírají. Filosofický přístup leží mezi nekritickým přijímáním jakéhokoliv tvrzení a mezi jeho obvykle stejně nekritickým odmítáním. Jsou pochopitelně i filosofické směry, které se samy považují za takřka zjevenou pravdu, o které by se vůbec nemělo pochybovat. Na hlásání nepochybnosti svých stanovisek má jistě každý právo, povinnost opatrného zkoumání je vždy na straně „přijímajícího“.

2. V přírodních vědách i v technice by měl člověk vždy vyhledávat poslední, nejnovější dosažený stav vědění. Studovat jevy elektrické z díla Williama Gilberta z roku 1600 by mohlo být jistě zajímavé, ale člověk by asi ani u zkoušek, ani v praxi dobře nepochodil. Kdo by však začal filosofii studovat od Wittgensteina, Husserla, Heidegera či Kirkegaarda, neudělá dobře. Ve filosofii je takřka vše podstatné řečeno v její řecké kolébce, a dále jde již především o rozvíjení některých dílčích motivů, či dokonce o jakousi hérostratovskou destrukci, ke které je ve filosofii vždy nespočet příležitostí. K prohlášení jakéhokoliv filosofického stanoviska za nesmysl není třeba ani desetiny námahy, než kolik je třeba k jeho formulování. I proto je filosofii nezbytno studovat od začátku, nikoliv od konce. Otázky někdy vyvolává to, že k výuce filosofie bývá užívána historická osnova, což budí dojem že pak jde pouze o dějiny filosofie, nikoliv o filosofii. Dějiny jsou zde nejpřirozenější a pedagogicky nejpodstatnější osnovou.
3. Třetí bod souvisí do jisté míry s prvními dvěmi. Dvě různé filosofické výpovědi člověk obvykle intuitivně a mylně klade proti sobě. „A říká že, zatímco B tvrdí že...“ Toto kontrapoziční kladení je mylné již proto, že je takřka vyloučeno, že by oba mluvili o témže. Každá filosofická výpověď má vždy svůj jedinečný a neopakovatelný kontext, který je nezřídka pouze přibližně zmapovatelný. Skutečný filosof přijímá i odlišné výpovědi s úctou a respektem, bez ohledu na to, zda je přijímá či nepřijímá či sdílí nebo nesdílí. Takto je pak filosofie i učitelkou cest k vzájemnému pochopení, respektování či alespoň tolerance. Nesmiřitelnost patří, opakujeme znovu, snad do politiky nebo náboženství, a snad ani tam ne.
4. V exaktních vědách i v technice může člověk pozorovat, že postupně svým poznáním zaplňuje jedno prázdné místo za druhým. Takový pocit však i zde má spíše začátečník. Ve filosofii je tomu takřka od začátku jinak – čím více se člověk oddává tomuto způsobu myšlení, tím více sokratovsky „ví, že nic neví“. Produktem filosofického vzdělání a kultivování není vševědoucí chytrolín, kterému je vše jasné a ke všemu je schopen dodat svůj odborný kritický komentář, nýbrž člověk pokorný, chápavý, schopný rozeznat hranice a omezenosti i svých vlastních opor a jistot. Vědomí částečnosti našeho poznání je ovšem i nezbytným základem pro mezilidské vztahy a komunikaci. Je ovšem smutnou pravdou, že dogmatické filosofie tento pokorný aspekt nemají, stejně jako filosofie exkluzivně elitářské.
5. Studium filosofie vyžaduje již v samém počátku uvědomělé přijetí té skutečnosti, že používaná slova jsou na rozdíl od přesných pojmů vědy a techniky často spíše obrazem a podobenstvím. Filosofický text je nutno číst „s přivřenýma očima“, či, jak se říká latinsky „cum grano salis“, tedy „se špetkou soli“. Hádání se o slovíčka zde obvykle nesvědčí o znalostech, přesnosti a vrcholové úrovni, nýbrž o něčem zcela jiném. Schopnost proniknout do jedinečnosti a specifiky pojmů, které k vyjádření svých myšlenek druhý člověk používá, i k pochopení jeho neopakovatelného systému je ovšem třeba více námahy než k povrchní soběstředné kritice.
6. Může poněkud překvapit, že se filosofie nemusí vždy shodovat s tím, co bývá nazýváno „zdravý selský rozum“. Onen zdravý selský rozum, který je často schopen podivuhodně rozetnout zašmodrehaný problém, spočívá často v jeho geniálním

zjednodušení. Filosofie se po vymanění ze svých podobně reduccionistických plenek naopak pokouší postihnout co nejvíce relevantních souvislostí a kontextů. Je pravda, že právě tím může být někdy věc zamlžena tak, že ji Hloupý Honza musí lapidárně rozseknout. To je však jednorázový opodstatněný vysvobozující akt, a nikoliv filosofická metoda. Takto pojatý selský rozum jako metoda končí v primitivismu.

7. Již sami řeční myslitelé upozorňují na to, že filosofie není „polymatie“, tedy „mnohoučenost“. Bude zde patrně jistá zdravá proporce mezi tím, co člověk dokáže po svém sám promýšlet a tím, co vyčte z knih. Filosofie jako „láska k moudrosti“ se neměří ani tím, kolik filosofických spisů člověk přečetl a v jakém jazyce. Sebedelší seznam prostudované literatury neříká o osobní kvalitě filosofie daného člověka takřka nic. Nedodržení proporcí vede na jedné straně k mezerám a k tomu, že člověk zbytečně objevuje objevené (což není na závadu, chybou je, když to považuje mylně za svůj originální objev) či na druhé straně příliš časně, bez opory životních zkušeností zahájené nemírné studium vede k ztrátě vlastní soudnosti a zahlcení mysli nestrávenými látkami. Český filosof Emanuel Rádl hlásal filosofii, která bude pomocí i pro baču na salaši. O to jde, aby filosofie člověku byla pomocí v běžných i extrémních situacích jeho života, což tzv. „katedrová filosofie“ obvykle nedovede a dokonce o to ani nijak neusiluje. S tím souvisí i „klasifikovatelnost“ filosofie jako předmětu. Tvrdím a stojím za tím, že filosofie jako láska k moudrosti je neklasifikovatelná v obvyklém školském smyslu. Pohrdáním jí škodí člověk především sobě, mnohost vědomostí není žádným důkazem její přítomnosti a člověk (ani pedagog) nemá právo být posuzovatelem a soudcem jedinečné metafyziky, jakou si buduje druhý člověk.

14. kapitola

Filosofické a náboženské proudy pozdní antiky - hellénismu

Výukové cíle: *Pro námi sledovanou linii vývoje evropského myšlení od počátků po postmodernismus je tato kapitola vstupem do jedné oblasti filosofického myšlení, které učí člověka žít v „nepřehledných situacích“. Tato filosofická látka tedy patří a míří k tomu, co nepozbývá svou platnost ani koncem doby, ve které se zrodila.*

Obsah kapitoly:

Povaha helénistického světa

Zenon z Kitia a jeho přístup k životu

Další vývoj stoicismu

Stoicismus v životě

Odhad doby ke studiu: *Tuto kapitolu může člověk studovat tak dlouho, dokud nepochopí, co je to **apatheia**, a **adiaforon** v jeho životě.*

Ve smyslu biblického „nic nového pod Sluncem“ může člověk celkem oprávněně spatřovat v díle Alexandra Makedonského a v čase po jeho smrti rysy současné globalizace. I tam jde o to, že do té doby svébytné a přehledné celky jsou propojeny v obrovské a nepřehledné říše, i tam se osud člověka neodvíjí v celkem pochopitelných souvislostech, do kterých člověk jako občan mohl případně i zasáhnout, nebo je alespoň byl schopen evidovat, i tam na člověka padá pocit ztracenosti v jakémsi obrovském víru, kterým je unášen neznámo kam. Ta tam je Platonova i Aristotelova přehledná obec, stát, ve kterém lze rozeznat řád i neřád. U veleříše to nelze – nelze již rozeznat, zda ten či onen důsledek je součástí nějakého řádu nebo jeho poruchou, protože je velmi nesnadno do takového celku nějaký řád vnést. Nová situace vede k nastolení nových témat a nového pole pro filosofické tázání. Kde nalézt potřebnou jistotu, kde nalézt archimedovský pevný bod, kterého by se člověk na rozkymácené palubě světa mohl očima držet? Helénistická doba přinesla několik odpovědí. Jak doba, tak její filosofická témata a stanoviska bývají tu a tam považována a prohlašována za úpadková. Myslím, že je to křivda. Jednak z hlediska evropského novověku sotva může být vůbec cokoliv prohlášeno za úpadkové, ale především – ona témata jsou zaplněním prázdného místa, které ještě na mapě zbývalo. Je to filosofie všedního života, filosofie jako opora člověka ve světového názoru, a to zejména v nejistých dobách, i filosofie jako východisko mezilidské komunikace v multikulturním světě, jakým nakonec již helénismus byl.

Z filosofických systémů, které jsou spojovány s helénismem je možno na prvním místě uvést **stoicismus**. Z několika dobrých důvodů by pochopitelně mohlo být jako první představeno **epikurejství**. Když však člověk nejprve projde stoicismem, bude zde i nadále všechny takové možné nejasnosti vnímat se stoickým klidem. Cílem stoicismu i epikurejství je naučit člověka moudře žít, a je dobré se podívat postupně na obě cesty.

Stoicismus má svého zakladatele ve Fénici, který byl občanským povoláním rejdař, měl loď, se kterou provozoval, stejně jako jeho otec, obchod mezi Malou Asií a Řeckem. Když však jednou jeho loď najela poblíž řeckých břehů na mělčinu a ztroskotala, znamenalo to pro něj zásadní zářez v jeho životě. Říká se, že řemeslo svého otce sice nijak nadšeně neprožíval, a i když vyvázl se zdravou kůží, byl prý ztroskotáním otřesen. O jeho povaze svědčí místo, na které šel nalézt rovnováhu. Bylo to knihkupectví, kde sáhl po Xenofontových „Komentářích“. Když se zeptal knihkupce, kde by našel takové lidi, jakými byl například Sokrates, který mu učaroval, poslal ho za kynikem, který se jmenoval Krates. Po jisté době se cítil sám natolik silný, že se stal sám učitelem. Jeho místem bylo sloupopradí s malbami malíře Polyglota, a protože sloupopradí se řekne řecky **stoá**, sluje jeho škola „stoickou“. V tuto chvíli je již bezpečně přesvědčen, že ztroskotání bylo šťastným osudovým momentem jeho života. Jinak vynikal svou korektností a mravně bezúhonným chováním. Nejen proto si ho vážili jak Athéňané, tak makedonský král Antigonos. Po Xenonově smrti pokračovala jeho škola dále, a jak je známo, budoucí cesta tohoto učení je rozdělena do tří etap

- stará stoá – Zenon z Kitia, Kleanthes, Chrysippos
- střední stoá - Panaitios a Poseidonos
- Pozdní stoá (Řím) – Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius

Učení stoiků prodělalo ve svém vývoji takovou proměnu, že se může zdát nesnadno možno pochopit, že jde ještě o jedno a totéž učení. Nebudeme se zde dlouze zabývat stoickou fyzikou, založenou na materialistických představách. Stoický bůh, odpovídající jejich pojetí, je uvnitř jsoucná, je jejím intelektem i duší. Stoikové jsou tak první panteisté v dějinách evropského filosofického myšlení. Přítomnost boha v přírodě se projevuje ve stoickém přesvědčení, že příroda ví kam směřuje a kam chce dojít. Stoická etika je logickým pokračováním zákonitostí prostoupeného světa. Veškeré bytí lze podle stoiků rozdělit do třech příhrádek

- Dobré je toto: rozumnost, umírněnost, spravedlnost, odvaha a ušlechtilost
- Špatné je toto: tupost, rozmařilost, nespravedlnost, rozmařilost, zbabělost, dychtění po něčem
- Lhostejné je toto: zdraví i nemoc, život i smrt, sláva i její nepřítomnost, bolest i rozkoš, bohatství i chudoba
V oblasti „lhostejného“ dávají stoikové člověku do jisté míry na vybranou, pokud snad prahnutí po tom neohrozí nějakou morální hodnotu. Je tedy možno se domnívat, že je lepší být bohatý a zdravý než chudý a nemocný, ale je třeba si dát pozor, aby se na tyto stavy člověk nějak neupnul a nepominula tím jeho **netečnost** (apatheia), vůči těmto bezvýznamnostem.

Všechno to je v podstatě zcela logické právě pro onen božský prvek ve světovém řádu. Člověk, vidoucí tuto skutečnost, nebude spoléhat na svobodu jako něco, co je tou pravou cestou, nýbrž právě naopak. Poznaná nutnost, neboť neodvratný řád je pravým vládcem světa. Myšlenka, že svoboda je poznaná nutnost čerpá svou sílu i z tohoto pramene. Důležitým, ba základním pojmem je osud, fatum, **heimarmené**. Výsledkem je tedy učení o prozřetelnosti, kde o nějaké svobodné vůli by bylo možno mluvit pouze v rámci daných nutností. Lze dokonce říci, že člověk má možnost uplatnit svou svobodnou vůli ve volbě, zda se řádu nutnosti podrobit nebo marně vzpírat. Prozřetelnost není ovšem nepřátelským principem, je v podstatě dobrotivá. Božská substance je ve všem nositelem teleologických účeloslovných představ, a to u všech bytostí. Ilustrací je anekdotický příběh, ve kterém Zenon přistihl otroka při krádeži, a udělil mu výprask. Otrok se bránil zcela logicky – jeho čin byl přece již dávno zapsán v jeho osudu! Zenonem to nijak nepohnulo: „V osudu je také napsáno, že tě stihne trest“.

Stoické chápání lidského života vypadá tedy zvnějšku velmi stroze, z hlediska stoika samotného však právě zření nezbytnosti všeho, co mu přináší moudrá prozřetelnost člověka osvobozuje ode všech křečí rozhodování, tíhy neúspěchů a bolesti loučení s čímkoliv. Stoický nouzový program v lidské mysli je schopen člověka převést přes hořící mosty a rozbouřené paluby. Stoicismus v sobě obsahuje i důležitý prvek, fungující v lidském myšlení jako pojistka proti přetížení systému. Je to moudrá, vyvážená schopnost resignovat na nedosažitelné cíle. Velmi často může totiž člověk v životě zvolat: bylo moc dobře, že mně to ztroskotalo! Pouze tak člověk někdy přijde k něčemu, k čemu by jinak nedospěl, co by ani nehledal, a co se posléze ukáže být „tím pravým“.

Souhrn: *Stoická filosofie se obrací k nitru člověka a vytváří tam takové systémové změny, které dokáží zachovat rovnováhu a funkci systému i za nestandardních podmínek.*

Otázky k diskusi: zamyslete se nad tím, jak reagujete na ztráty, zklamání, neúspěchy. Co by Vám poradil Zenon z Kitia, Marcus Aurelius, Seneca a Epiktetos?

Doporučená literatura:

Zlomky starých stoiků

Marcus Aurelius: Hovory k sobě

Epiktetos: Rozpravy

Seneca: Listy

15. kapitola

Skepse

Výukové cíle: *Skepse bývá někdy líčena jako moderní postoj či dokonce nemoc. To je velmi relativní, a v této kapitole nám půjde o to, jaký je dobrý, ba nezastupitelný význam tohoto*

postoje. Je to rovněž velmi užitečná látka pro teoretické pochopení hlubinných základů mezilidské komunikace, lidského porozumění i nepochopení.

Obsah kapitoly:

Původ skepticismu, přehled důvodů pro nespolehání se na pravdivost dojmů a úsudků, skepse v lidském životě, ano či ne.

Odhad doby ke studiu: *nelze určit.*

V hodnocení skepse se názory jednotlivých škol a myslitelů citelně rozcházejí. Pro jedny je skeptické „pochybování“ nebo lépe řečeno „opatrné zkoumání“ velmi lacinou náhražkou filosofie pro polovzdělance, z jiné strany viděno je to nejlepší brána k moudrosti i filosofii vůbec. Opatrné zkoumání každé myšlenky je podstatou kritického myšlení, ba dokonce je možno říci, že je to podstatou myšlení vůbec. Právě tím, že je člověk schopen selektovat z nepřehledného množství myšlenek, které jeho mysl mívá nebo se do ní dobývají ty, které tam vpustí a nechá zabydlet, právě tím se liší od nějakého programovatelného či nahrávacího zařízení, které je pasivně nuceno přijmout, vstřebat či uložit všechno.

K nezbytnému uplatnění opatrnosti při nutkání k jakémukoliv tvrzení ostatně dochází již mnohé předcházející školy. Především jde o opatrnost při posuzování smyslových vjemů. Pokud mnoho lidí považuje za vrchol bezpečného poznání to, co „přece jasně svýma očima vidí“, Eleaté, Demokritos, sofisté i Platon (a zástup nejmenovaných) nadřazuje tomuto „prvnímu dojmu“ poznání rozumové, poskytující velmi často obraz podstatně odlišný. Nejde však pouze o odlišnost smyslového a racionálního poznání – nejednoznačnost a odlišnost je i vlastností oněch rozumových „průhledů“ za smyslově vnímatelný povrch věcí. Rozlišovat nakonec člověk musí i mezi idejemi, které se mu v mysli nabízejí jako předobraz určité skutečnosti – a rozum se nesmí spokojit s prvním nápadem či vysvětlením, které ho napadne.

Přes všechny tyto náběhy je ovšem možno považovat za zakladatele skepticismu, dovedeného do určité ucelené soustavy či metody jednoho konkrétního člověka. Je jím **Pyrrhón z Élidy**, z města, ležícího na Peloponésu. Žil v letech 365 – 275. Pyrrhónovo myšlení bylo patrně přímo v Élidě ovlivněno tamní filosofickou školou élidských dialektiků, ovšem vedle toho asi i učení dialektiků nefarských. Nezanedbatelný nebude ani vliv Demokritův a atomistů vůbec. Pyrrhón měl to štěstí, že se účastnil asijského tažení Alexandra Makedonského, se kterým se dostal až do Indie. Tamní „gymnosofové“ a celý vliv indického myšlenkového klimatu zanechal v Pyrrhónově mysli hluboké stopy. Svě myšlenky rozvíjel a sděloval ve škole, kterou založil přímo v Élidě. Patrně však měl skeptický názor na význam a osud psaných textů, proto po sobě nic napsaného nezanechal. Proto ovšem také nelze oddělit vlastní Pyrrhónovy myšlenky od toho, co mu bylo připsáno a přičteno. To však celkem nic nemůže změnit na rozeznatelném základním směru a zájmu. Tím je na rozdíl od předcházejících snah o poznání a pochopení světa a jeho původu i fungování spíše nalezení štěstí, uniknutí beznaději, klamu, strachu a všech zneklidnění, kterými svět na člověka útočí a zraňuje ho. Cílem je tedy ničím nerušený a nerušitelný klid **ataraxiá**. Skepsi ovšem nejde o nějaké zásadní popírání poznání, to by člověka spíše zneklidnilo, spíše pouze o onu přiměřenou míru důvěry v poznání, nastavenou tak, že je člověku přirozeným postojem jak zdržení se úsudku o něčem, tak i definitivního výběru jedné ze dvou nebo více možností. Pyrrhónova lidské cesta ke štěstí je tedy založena na kladení opatrných otázek, kterými si člověk může přiměřeně ujasnit stav věcí a světa vzhledem k sobě samému. Kdo tedy touží po životě bez útrap, nechť si položí tyto tři otázky:

1. Co jsou to věci?
2. jak se k nim proto chovat?
3. Jaký užitek nám toto chování přinese?

Na první otázku prakticky není odpověď. Žádná věc podle něj „není více toto než ono“. Existence izolovaných „věcí“ je vůbec jakási fikce, vzniklá vytržením něčeho ze spojitého a plynoucího kontinua. Žádný způsob poznání a uchopení nelze nakonec charakterizovat jako pravdivý nebo nepravdivý, a to platí i o výsledcích – nelze definitivně a jednoznačně říci a tvrdit, že něco je krásné nebo škaredé, spravedlivé nebo nespravedlivé, atd. atp.

Z odpovědi na první otázku vyplývá odpověď na otázku druhou. Každé „tvrzení“, tedy kategorický, jednoznačný soud je klamný. Naopak, moudré a zodpovědné je „zdržení se soudu“. To ovšem neznamená, že člověk nemůže o ničem nic prohlásit, musí tomu pouze dát přiměřeně skeptickou formu. Nikoliv tedy „Med je sladký“, nýbrž „med se mi jeví být sladký“. Kdo by ovšem tvrdil, že jeho zdání je objektivní a pravdivou vlastností věci, ten se mýlí a klame. Zdá se, že ruský jazyk má v sobě právě toto pochopení, když místo našeho „je“ používá mnohem přiměřenější „*javljajetsja*“. Tak se mi to alespoň jeví.

Třetí odpověď opět vyplývá z druhé. Prospěch ze skeptického způsobu chápání věcí nabývá člověk v tom, že není vytrhován z duševního klidu. Věc si lze představit takto: člověk pozoruje nějaký jev nebo děj. Dospěje k nějakému jeho pochopení nebo vysvětlení. Bloud toto své vysvětlení považuje za pravdu, kterou je oprávněn nebo dokonce povinen říkat nahlas a vnucovat ostatním. Ti „ostatní“ jsou obvykle stejní bloudí, držící pro změnu za pravdu své vlastní dojmy a zdání. Zákonitým důsledkem je hádka a svár, nepochybně narušující nejen vnitřní, ale i vnější klid. Přitom je to všechno nesmysl, neboť žádný neví o skutečnosti nic více než druhý, protože ani všichni dohromady neví nic. I skeptik se pochopitelně nějak rozhoduje (není Burianovým oslem, který se nedovede rozhodnout mezi dvěma stejnými otápkami sena), avšak bere věci tak, že jeho stanoviska jsou pouze konvenční kulturní záležitosti, kterou přejal, a proto nepřikládá svým rozhodnutím ani činům punc nějaké bezpodmínečné pravdivosti nebo zjevené vznešenosti.

Velký Pyrrhón měl několik pokračovatelů, kteří jeho myšlenky nejen ve svém písemném díle zachytili, ale rovněž každý svým způsobem, rozvinuli. Známé a pozoruhodné jsou tzv. „trópy“ skeptika Aínésidémona. Jsou to argumenty proti úsudkům o realitě, založeným na smyslovém vnímání a bezprostředních dojmech. Myslím, že tyto trópy stojí za to, aby byly připomenuty.

První trópos poukazuje na rozdílnost tělesné stavby různých bytostí, zde především živočichů. Tato rozdílnost, spolu s rozdílností původu, způsobuje, že stejné vjemy vyvolávají nestejné obrazy a reakce. Co je pro jednoho léčivé, je pro druhého zdrojem bolesti, co je pro jednoho příjemné, to je pro jiného nepříjemné. Proto se tedy většina skutečností pouze nějak jeví, v závislosti na jeho vlastní podobě a vlastnostech.

Druhý trópos je založen na rozdílech mezi lidmi. Jsou to zde rozdílnosti psychické, tělesné a morální. Nakonec i spory filosofických škol svědčí o tom, že věci lze vidět mnoha způsoby.

Třetí trópos je založen na rozdílném vjemu prostřednictvím různých smyslů. Něco působí příjemně na chuť, ale nepříjemně na hmat – např. med, obraz působí dojemem plastičnosti, kterou naprosto nepotvrdí hmat. I to tedy opravňuje člověka pouze k tomu, aby se vyjádřil, jak působí daná skutečnost na ten či onen smysl.

Čtvrtý trópos vychází z rozdílného vnímání daného okamžitým stavem či naladěním člověka. Jinak vnímá tepelné vjemy člověk prochlazený a rozežhřátý, jinak vnímá věc nebo osobu člověk, který je do ní zamilován a člověk který ji nenávidí. Rovněž bdění a polobdění, střízlivost a opilost, odvaha a strach, stejně jako další stavy a jejich protipóly vedou k odlišnému vnímání. Každý člověk, vynášející svůj soud se nalézá v „nějakém stavu“. Je vždy ve věci nějak interesován, a proto jeho soud nemůže být jiný, než s jeho stavem spjatý.

Pátý trópos vychází ze závislosti úsudku na pozorovacím stanovisku. Každý jev je pozorován z určitého úhlu, z určité vzdálenosti, v určitém prostředí či osvětlení a na určitém místě. To rovněž nezůstává beze stop v obraze, který si člověk utváří.

Šestý trópos mluví o „příměsích“. Bylo by možná možno mluvit o kontextech – málokterý jev vidí člověk osaměle a ojedinele, nýbrž většinou ve spojení či souvislosti s něčím. Tato „příměs“ není obvykle odmyšlena a promítá se do celkového obrazu věci.

Sedmý trópos si všímá vzájemných vztahů a uspořádání zkoumaných veličin. Jevy, složené z malých částic nemají jednoznačné vlastnosti. Zrnka písku jsou tvrdá, hromada písku je měkká.

Osmý trópos je založen na relativitě jevů – každá věc existuje a je vnímána ve vztahu k něčemu – následkem toho se pouze nějak „jeví“ a nezjevují svou podstatu.

Devátý trópos se týká závislosti soudů na tom, zda se daný člověk s určitým jevem setkává často nebo zřídka. Jevům, na které je člověk zvyklý přikládá obvykle menší pozornost a význam než jevům řídkým a vzácným. Kometa vyvolává mnohem větší pozornost než Slunce, a je jí připisován věštebný význam, jakkoliv význam komety vzhledem k významu Slunce je zcela zanedbatelný.

Desátý trópos předkládá závislost úsudku na dogmatických, náboženských či zvykových předpokladech a vlastnostech pozorujícího člověka.

Tyto trópy byly v pozdějších seznamech a klasifikacích různě spojovány a přeskupovány. Ať již sestaveny jakkoliv, ukazují, jak se mi věc jeví, nadčasovou výpověď o mezích a hranicích lidských jistot.

Antická skepse není dogmatickým agnosticismem, ani laciným mravním či jiným relativismem. Antičtí skeptikové nepochybují pro nic za nic, ani z nějaké zvilosti proti pravdě, nýbrž jde o **hledání, prověřování a zkoumání**. Skepse stojí v cestě myšlenkovým pochodům, které prohlašují relativní rozdíl za absolutní. Je nutno říci, že prohlášení relativního za absolutní se neděje z hlediska daného myslícího člověka „lživě“ – člověku se daná skutečnost „jeví být“ absolutní a pravdivá. Je jistě vnímáno jako akt agrese, když někdo o jeho pravdě pochybuje. Agresivní skepse, beroucí lidem jejich jistoty a jejich způsob vnímání světa, je eticky sotva opodstatněná. Plné právo však má skepse tam, kde člověk „kupuje“, přejímá nějakou myšlenku, myšlenkovou soustavu, myšlenkový obsah.

Skepse bývá doporučována jako úvod či vstup do filosofie. Skepse nastaví člověka na dráhu kritického a soudného myšlení (což je totéž), které je bytostnou metodou filosofie. Tím se také liší od způsobu, jakým člověk obvykle akceptuje dogmatické formule náboženské. U těchto dogmatických formulí je ovšem přímo dodáváno, že o nich „nelze pochybovat“. Pokud začne člověk svou myšlenkovou kariéru dogmatickou látkou, obvykle se z tohoto způsobu zacházení s myšlenkami nevysvobodí, resp. upadne do druhé krajnosti. „Jeden blázen věří všemu, druhý ničemu“, říká brněnský myslitel František Vymazal.

Na závěr pojednání o skepsi je dobré připomenout, že jeden skeptik, tázaný na vhodnost skepse jako životní filosofie se k dané věci vyjádřil skepticky...

Velkým přínosem pro skeptické myšlení je vyjádření anglického filosofa **Viléma Occama**. Podle něj je nazván myšlenkový postup, známý jako „Occamova břitva“. Stručně a volně řečeno spočívá v tom, že z několika možných vysvětlení nějakého jevu je dobře dát přednost tomu nejjednoduššímu, které nepředpokládá působení nějakého dosud neznámého činitele. Kruhy v obilí je tedy v tomto smyslu moudřejší chápat jako dílo vtipálka, než do věci zatahovat létající talíře a Martany.

Souhrn: Metodická skepse, prověřující soudy a názory předtím, než s nimi člověk začne pracovat a na nich stavět, je postojem moudrým a zodpovědným. Pošetilým se skeptik stává tehdy, kdy by chtěl pochybovat úplně o všem – jisté základy mají charakter nedokazatelných axiomat, která musí člověk moudře vzít tak, jak jsou. Přiměřená skepse brání člověka leckdy

před zklamáním a blamáží. Skeptik by rozhodně neuvěřil nikomu, že je peníze možno rozmnožovat chemickou cestou máčením v nějakém roztoku.

Otázky k diskusi: *Věříte zprávám o UFO? Jakým způsobem zacházíte s „nezaručenými zprávami“? A jakým zacházíte se „zaručenými zprávami“? Dokážete kriticky posoudit míru platnosti svých závěrů? Považujete své názory za „objektivní“?*

Doporučená literatura:

Sextus Empiricus: Základy pyrrhonské skepsy, Bratislava 1984

16. kapitola

Epikurejství

Výukové cíle: *Další z antických životních postojů, který rovněž promlouvá k lidskému nitru, myslí či duši. Setkáte se zde s cestou, jak vykřesat jiskry štěstí a dobrého životního pocitu i tam, kde jak se zdá, už ani čert nebere.*

Obsah kapitoly:

Epikurův život a učení, epikurejský vztah k životu a jeho okolnostem.

Odhad doby ke studiu: *doporučuji co nejdéle.*

Osudy i podoby mnoha filosofických škol se odvíjejí od životních osudů jejich zakladatelů. To platí patrně v plné míře o Epikurovi. Byl synem Athénana Neokla, který se jako osadník přestěhoval na ostrov Samos (byla to Athénami organizovaná přesídlovací akce, při které byly na Samos přestěhovány asi dva tisíce nezaměstnaných. Původní obyvatelstvo ostrova bylo předtím pečlivě vyhnáno). Narodil se roku 341 a záhy začal studovat filosofii. Předtím však byl jeho život patrně ovlivněn tím, co prožil v dětství, když doprovázel svou matku, „lidovou léčitelku“ případně zaříkavačku. Znamenalo to pro něj setkání s lidskou bídou, a to tělesnou i duchovní. Nebylo by patrně nijak nepatřičné, srovnávat tento zážitek s tím, co vrhlo na životní dráhu Gautamu Siddhártu, totiž Buddhu. Hledání pokoje a bezbolestnosti je oba sbližuje. Studium filosofie započal již ve 14. letech. To bylo tak: zapsal se sice do veřejné školy, ale vydržel tam pouze několik minut. Jak líčí Sextos Empeirikos, bylo to tak: učitel řekl, že na počátku byl Chaos. „A kde se vzal Chaos?“ zeptal se čerstvý žák Epikuros. „To nemůžeme vědět, to je otázka pro milovníky moudrosti (filosofy)“, opáčil učitel. „Pak tu ovšem nemám co dělat a jdu rovnou k filosofům“, řekl Epikuros, a jak řekl, tak udělal. Jeho učitelem filosofie byl Pamfilos, svou filosofickou příslušností platonik, a vedle něj byl ovlivňován i učení Démokritovým. Základní vojenskou službu, tzv. efēbie si odbýval v Athénách, kde si mohl odskočit na přednášky do Aristotelova Lykaion. Mezitím ovšem zemřel Alexandr Makedonský a situace Athénanů na ostrově Samu se tím dramaticky mění. S pomocí makedonského krále Perdika původní obyvatelé Samu vyženou ze svého ostrova Athénany i s Epikurovými rodiči. Ti se uchýlili do Kolofónu, kam přišel Epikuros za nimi, a odtud se posléze přestěhují do Mytilény, největší osady na ostrově Lesbos. Zde zakládá i Demokritos svou školu. V prostředí, ovlivněném především platonismem se Epikuros se svým kritickým vztahem k náboženství a politice neprosazuje snadno. Po několika stěhování nakonec skončí v hlavním městě klasické filosofie, v Athénách. Zde

kupuje dům se zahradou, která se stane symbolem celého směru. Stalo se tak roku 306 př. n. l. To bylo patrně teprve to pravé místo, protože odtud šířené epikurejství získá zanedlouho tolik stoupenců, že je bude možno počítat na města.

Epikurejství bylo zvláštním hnutím, a to již tím, jak širokou frontu nepřátel a obvinění proti sobě vyvolalo. Kdykoliv se setká člověk s tím, že je něčemu takto svorně spíláno, měl by si být vědom toho, že na té věci, které lidé takto spílají něco bude. Co to je v případě epikurejství?

Epikurejství pohoršovalo neúctou k politikům a politice, i k jejím náboženským oporám. Epikuros se choval laskavě a demokraticky ke všem lidem (s výjimkou filosofů), a to způsobem, jaký byl obvyklý pouze uvnitř jednotlivých sociálních skupin mezi jejich příslušníky. Zatímco Platon doporučuje způsoby, jak udržovat otroky ve vědomí jejich otroctví, Epikuros je přijímá jako přátele.

Epikuros na rozdíl od platoniků i stoiků nechápe člověka pouze jako „občana“. Z důrazu na občanství jim vyplývá pochopitelně učení, plné povinností a omezení. Epikuros mluví o jiné, skryté dimenzi člověka, kterou je jeho prožívání života, jeho prožívaná realita, jinak řečeno – štěstí. To se ovšem odehrává vskrytu, a také k tomu Epikuros míří svým ústředním pravidlem „žij vskrytu“. Ano, vytvoř si svůj svět, šitý a ušitý na svou míru. Máš na to právo, které si nesmíš vzít nikým, kdo s tebou chce manipulovat tím, že ti vnucuje své náboženství, svou metafyziku, své pojetí života. Pro lidské společenství je jako nezbytné stmelující pouto lepší přátelství, lepší než vnější „spravedlnost“. Epikurova zahrada byla místem, na kterém se mezi záhony mrkve, květáku a okurek přátelství nejen pěstovalo, ale odkud se „misií“ šířilo do světa. Přátelství se mělo šířit od člověk k člověku, a to v podstatě stejným způsobem, jakým se později šířilo křesťanství. Již zde však můžeme poukázat na jeden zásadní problém obou zmíněných hnutí – jak epikurejské přátelství, tak křesťanská láska nemůže ve své čisté niterné, spontánní podobě dlouho existovat. Na jedné straně jsou ohrožována „uvadnutím“, případně degenerací, na druhé straně institucionalizací. Epikurejství upadlo do prvního, křesťanství spíše do druhého. Věnujme však Epikurovu pojetí lidského bytí ještě kousek zasloužené pozornosti.

Přátelství v Epikurově podání je totiž oním žádoucím rozumným středem mezi lhostejností na straně jedné a poněkud příliš emotivní láskou na straně druhé. Přátelství je sociologickým fenoménem, který je základem určité formy společenských vztahů a institucí, nazývaných německým sociologem z 19. stol. Ferdinandem Tönniesem *Gemeinschaft*, na rozdíl od společenství lhostejných, založených na spravedlnosti a chladných zákonech, které nazývá *Gesellschaft*. Zatímco *Gesellschaft* jsou horizontální, *Gemeinschaft* mají podobu přátelství propojených pyramid a pyramidek. Jsou to přátelská, rodinná, zájmová, kulturní spolková sdružení, v nichž se přátelsky uznává autorita jejich vůdce. Sociologie je schopna zde rozeznat, že v těchto na přátelství založených strukturách je naděje člověka na přežití tím větší, čím více přátel si získá, což ovlivňuje podobu jednotlivcova sociálního chování. Ve společnostech horizontálního zákony regulovaného typu může klidně existovat přátelství nevyhledávající odměřený a nerudný jedinec. I když by bylo možno úspěšně pochybovat o tom, že by mohla být lidská společnost ustavena pouze jako jedna přátelská *Gemeinschaft*, kvalitu života a pocit štěstí je zasazení do přátelských struktur dost možná nezbytné.

Podobný střed hledá Epikuros i ve všech dalších požadcích – jez do polosyta, pij do polopita, i milostný vztah podrob jistým omezením. Takřka by bylo možno srovnat jeho pojetí se zákony vrhu tělesa – nejdále člověk dohodí, nehodí-li kámen ani kolmo vzhůru, ani přímo vodorovně před sebe. Umírněné rozkoše přinesou člověku největší kvantum požiteků. Epikuros se projevuje jako správný systematik tím, že rozděluje touhy podle kritéria *přirozenosti* a *postradatelnosti*. Vychází z toho tyto možnosti:

Slasti přirozené a nepostradatelné zaručují člověku samu fyzickou existenci. K tomu, aby byly slastmi, je nutná jejich přiměřená míra, která je ovšem vědomě

překračována spíše ve směru k nadužívání. Odborně se této tendenci říká *transgrese*, a ta mění v konečném výsledku slast v strast zdravotních a jiných potíží. Transgrese ovšem hrozí u všech kategorií slasti bez výjimky.

Slasti přirozené a postradatelné jsou luxusním podáním slastí přirozených postradatelných. Člověk může být živ chlebem, a nemusí mít právě kaviár. Kaviár může připadat lepší, je však nutno zvážit, zda v souvislosti s jeho opatřením nepřibude v souhrnu člověku strastí. To platí i pro ostatní oblasti. Je-li možno „to lepší“ mít bez zbytečných vedlejších či následných problémů, proč ne, jinak to však vřele pozdravujte.

Slasti nepřirozené nepostradatelné jsou *contradictio in adiecto*, tedy něco nemyslitelného ze samé své podstaty. Jistá řeč tedy může být pouze v poněkud pleonastickém spojení

Slasti nepřirozené postradatelné – jsou to slasti dané subjektivním názorem daného člověka. Jsou lidé, pro které by bylo slastí mít hodinky Rolex. Jejich slast je zde ovšem založena nikoliv na těchto hodinkách (nebo jiném podobném prestižním předmětu), nýbrž na uznání a obdivu okolí. Takový způsob slasti nelze ovšem filosoficky považovat ani za přirozený, ani za nepostradatelný.

Přirozené a nepostradatelné slasti je dle Epikura dobré uspokojit vždycky a co je nadto, má být prověřeno otázkou: vyplatí se mi to? Epikurejskou uměřenost a na ní založené štěstí je ohrožováno strachem, obchodem a politikou, které zaplétají člověka do absurdních pout, ohrožujících slasti a jejich užívání. Žádná slast není špatná, pokud ovšem člověk k jejímu dosažení nepřinese sobě nebo jiným více strastí. V Epikurově myšlení je mnoho pojistek uměřenosti, které by bylo možno srovnat s křesťanským „dosti mějte na tom, co máte“. Člověk si nemá dobro, které má, kazit a kalit nezřízenou touhou po tom, co nemá a co případně ani mít nemůže.

Zbývá ještě dodat důležité naučení, týkající se „strachu“. Strach je něco, co se doslova vkrádá do duše i myslí, a je člověku schopno otrávit i slasti. Co dělat se strachy?

- Neměj strach z bohů – nestarají se o člověka a nemají žádnou snahu a potřebu mu škodit.
- Neměj strach ze smrti – buď jsi tu ty a není tu smrt, nebo tu bude smrt a nebudeš tu ty. Se smrtí se tedy nikdy nepotkáš.
- Slast (případně štěstí) je dostupné všem. Je to ovšem věc definice. Šťasten jsi tehdy, když nejsi nešťasten. Čekat štěstí jako nějaký zvláštní a pojištěný stav je omyl a neštěstí.
- Dlouhá bolest nebývá prudká a je snesitelná, nesnesitelná bolest bývá krátká.

Připomeňme si krátce další osudy epikurejství. Epikurejské zahrady vznikaly posléze v Řecku, Malé Asii, Egyptě a nakonec i v Itálii. Epikurovi následovníci vyjadřovali věrnost i vděčnost svému učiteli Epikurovi. Jeden z krásných dokladů vděčnosti, který zároveň shrnuje poselství této moudré filosofie (což je částečně pleonasmus, avšak opodstatněný): **Z různého dělení země získá každý národ odlišnou vlast. Obydlený svět však nabízí všem lidem schopným přátelství jeden společný domov: Svět.** Za nepřátele považovali i nadále politiku, která rodí lidi svárlivé, závistné, strhující lidi k válčení.

Římská kapitola epikurejství nebyla snadná, mužní a věcní Římané neměli pro tuto „změkčilou“ filosofii zprvu žádné pochopení. Posléze se uchytila i tam, a vydala dokonce jeden ze svých nejkrásnějších plodů v Lucretiově díle „O přírodě“. Je to nejen nejzachovalejší popis Epikurovy atomistické filosofie, ale i studnice epikurejské moudrosti – v posuzování svého postavení má člověk vždy hledět na ty, kteří se mají hůře. Na tomto pozadí teprve vidí člověk svůj život pravdivě a je na cestě k prožitku štěstí uprostřed toho, co ho právě obklopuje.

Na závěr citujme slova brněnského myslitele Františka Vymazala, který vyjádřil tuto myšlenku, která by se Epikurovi určitě líbila: „Jak bys byl šťasten, kdyby sis uvědomil, kolik neštěstí tě dnes minulo“. To platí stejně v 1. tisíciletí ante jako ve 3. post.

Souhrn: *Lidské štěstí je nejen námětem sentimentálních románů, nýbrž i důležitým filosofickým pojmem. Ať již člověk cíl svého života a onen žádoucí stav definuje jakkoliv, v podstatě mu vždy nějakým způsobem jde o to, aby byl šťasten. To platí dokonce i tehdy, kdy je člověk případně šťasten pouze tehdy, když je nešťasten. Epikuros však má před očima ono filosofické štěstí, které má být trvalé, nemá být získáno lehkomyšlně za cenu následného či cizího neštěstí a podobně. V epikurejství je zdáti možno vidět i nádech orientálního myšlení, schopného radovat se z okamžiku, z toho co je. Připomíná to tepelná čerpadla, která jsou schopna čerpat teplo z celkem nepatrného teplotního spádu. Ony drobné radosti jsou rovněž dlouhodobě mnohem trvanlivější a souhrnu mnohem levnější.*

Otázky k diskusi: Kdy jste se naposled cítil(a) šťasten (šťastna)? Pokuste se zařadit tento prožitek do epikurejské tabulky. Co vám v současné době chybí ke štěstí? Má na to, co vám chybí, člověk „nárok“, nebo je to spíše „nadstandard“?

Doporučená literatura:

Diogenes Laertios: Život a učení filosofa Epikura, Praha 1952

17. kapitola

Novoplatonství

Výukové cíle: *Novoplatonská filosofie představuje jednu stále živou odnož Platonova učení. Pochopením novoplatónství se člověk přiblíží pochopení křesťanství, le stejně tak i mnoha jiným náboženským proudům, jejichž programem je hledání čehosi nadsvětského, duchovního.*

Obsah kapitoly: Životy zakladatelů, náčrt učení.

Odhad doby ke studiu: 4 hodiny

Má-li i filosofický postoj své protivy, svá opozita, pak epikurejství má dvě. Jedna protiva je ve stoicismu, který vidí vrchol v chladném a statečném snášení strastí osudu a povinnosti, a druhým by bylo nepochybně novoplatónství. Hlavní postava a zakladatel tohoto směru, **Plotinos** měl své vlastní tělo v takové nelásce, že se za něj takřka styděl. Proto nechtěl mluvit ani o svém původu, o své rodině a vlasti, protože to všechno bylo vlastně „o tom“, co je jenom tělesnost. Pro Plotina to byla jakási hrozná schránka jeho duše, koule k ní dočasně přikovaná. Askeze a odříkání (pravý opak epikurejství) ho přitahovaly již v dětství. S tím souvisely i určité existenciální nebo mystické krize, ze kterých mu nepomohla žádná filosofie, se kterou se mohl setkat, až teprve **Ammonios Sakkas**. Tento muž, povoláním nosič v přístavu, kolem sebe shromáždil skupinu žáků a následovníků, sám však nic nenapsal. Plotinos čerpal své filosofické vzdělání, jako mnoho jiných, z kontaktů s východem. Příležitost se mu naskytla za nešťastného tažení císaře Gordiana proti Peršanům. Plotinos se zachránil útekem a skončil až v Římě. Tam po jisté době tápání posléze založil filosoficko-náboženskou komunitu. Prostory našel u své žáčky Geminy, kterou si posléze vzal za

manželku. Plotinos byl velice vážen, a jeho lekce navštěvoval široký a pestrý zástup posluchačů.

Cílem novoplatonské nauky je jakýsi spirituální orgasmus, kterého člověk dosáhne poté, když se odpoutá od hmoty, a to především odpoutáním od smyslových vjemů. Tak je pak možno splynout s božstvem a dojít k extázi. Skrze svého příznivce císaře Galliena a jeho manželku usiloval (marně) i o založení města, kde by bylo možno žít podle zákonů tohoto učení. Jakkoliv slíbil Amoniu Sakkovi, že spíše skrytou doktrinu tohoto směru nikdy nesepíše (sepsání jakékoliv doktriny znamená její literární umrtvení), ve stáří přesto nadiktoval text spisu, známého pod názvem *Enneady*.

Celkem vzato je Plotinův systém založen na představě Trojice, která zformovala svět: je to Jedno (podobné tomu eleatskému), Intelkt a Duše. Mezi těmito třemi bytostmi, které jsou sestaveny tak, že menší je vždy obsažena v té větší, probíhá neustálý pohyb „dolů a nahoru“. Člověk dosáhne kýženého cíle svého života tím, že bude hledět a mířit k Jednomu. To podle Plotina spočívá mimo jiné v tom, že člověk „odstraní zbytek“, a extáze je také dokonce „opuštěním sama sebe“

Novoplatónství sice zdánlivě končí spolu s antickým světem. I ono je vystaveno úderu, který pro řeckou filosofii znamenalo křesťanství. Toto střetnutí bylo výstižně popsáno jako náraz olovené palice na jemný křehký břit. Novoplatónství zde však vystupuje v obdivuhodně podvojně roli. Na jedné straně je spolu s matematickou Hypatií rozsápáno a zavrženo, na druhé straně se mu právě v křesťanství otevírají dveře k obdivuhodné kariéře. Mnohé tóny, které později zaznívají v křesťanství, se zrodily v novoplatonismu. Je to především odklon od všeho hmotného a tělesného – hmota, látka, materie jsou duchem nejméně prostoupenými skutečnostmi, od kterých se má duše osvobodit a očistit. Jde o to, zbavit se závislosti na těle, včetně jeho vášní. Vnitřní duchovní život, ve kterém je člověk (takřka stoicky) lhostejný ke všemu vnějšímu, i k bolesti, nemoci a smrti je pravou cestou k blaženosti, která zde nesluje *hédoné*, nýbrž *eudaimonia*.

Tato blaženost je tedy založena na postupné minimalizaci všech spojení, která člověka k hmotě a světu váží. U novoplatoniků se to projevovalo jak askezí a sebetrýzněním, čímž bylo zlé tělo, toto vězení duše programově týráno, nebo naopak nevázaností, kterou dával novoplatonik najevo, že mu hmotné věci jsou zcela lhostejné a nemá z nich žádný strach. Na Ústředním hřbitově v brně jsem jednou viděl zcela novoplatonský nápis na náhrobku, což dokazuje, že tento pohled na život není pouze záležitostí starověku. Na onom náhrobku stálo „Duch je stavba a tělo je lešení. Lešení se strhne, když je stavba hotova“. Novoplatonská filosofie může být shledávána ve svém odmítání hmoty a tělesnosti podivínská, i s tím obrazem, dle kterého se člověk neustále rozhoduje, zda bude následovat a hledat hmotu a pak s ní klesat, nebo zda bude následovat ono duchovno a s ním stoupat. Je to obraz docela pedagogický, který při diskusi o hodnotách a o tom, na čem v životě záleží má vždy alespoň zaznít.

Zde je možno připomenout, co řekl svatý Augustin o Plotinovi: „Změňte jen pár slov v jeho učení a budete mít křesťana“. O této kapitole bude řeč v oddíle křesťanství.

Souhrn: *Novoplatónství je výrazně dualistickou filosofií, preferující duchovní božský prvek. Je v něm možno spatřovat v dobrém smyslu nepominutelný prvek etický a pedagogický, na druhé straně však nezřídka novoplatonské postavy trpí určitou duchovní pýchou, pramenící z představy o jejich vyšší dokonalosti, kterou předčí lidi, „vězící ještě ve hmotě“. Apoštol Pavel z hlediska křesťanství právě těmito lidem říká: „Kdo nechce pracovat, ať nejí“. Tak si totiž i novoplatonik může otestovat, zda je již dokonale duchovním stvořením, hmotu nepostrádajícím.*

Otázky k diskusi: Co to může rovněž znamenat, když se řekne, že někdo je idealista nebo materialista? Kam by Plotinos viděl tíhnout naši dobu? Vy sám tíhnete k zemi nebo k nebi?

Doporučená literatura:

Vyhledejte si příslušné heslo v několika filosofických slovnících

18. kapitola

Křesťanství

Výukové cíle: *Seznámení se s křesťanstvím je seznámení se s osnovnou nití evropské kultury. Takovou je bez ohledu na to, že se příslušná pasáž o tom nedostala do Evropské ústavy. Seznámí-li se však člověk lépe než zběžně s tímto kulturním jevem, pak na základě jeho povahy v evropských dějinách pochopí i to, proč se ona pasáž zatím do evropských dějin nedostala.*

Obsah kapitoly: Počátky křesťanství, základ učení,

Odhad doby ke studiu: *Zde by se časem nemělo šetřit, bohatě se to vyplatí.*

Postižení tohoto fenomenu je neřešitelným úkolem, kterému se ovšem nelze vyhnout. Jako o všech náboženských soustavách i o křesťanství platí, že vypadají z každého pozorovacího stanoviska jinak. Žádné pozorovací stanovisko nelze přitom nijak absolutně ospravedlnit, což člověku zdánlivě umožňuje jejich snadnější výběr. Relativně je však přesto nejopodstatněnější stanovisko, spatřující křesťanství jako pozoruhodný a nevšední výsledek setkávání několika myšlenkových proudů, pocházejících v podstatě z prorocké tradice starozákonního Izraele, hellénizovaného židovstva, orientálních mysterií, novoplatonské filosofie a stoicismu. Nebude tedy pojednáno ani jako boží průlom do dějin (jak je spatřován křesťanstvím samotným), ani jako nahodilé či účelové propojení celkem úpadkových myšlenkových proudů, vyvolané prostou touhou člověka po uniknutí z tíživého osudu. Nejde zde o celkem zmateční polemiku s těmito a dalšími přístupy, do které obvykle upadají diskuse a hovory, nýbrž o pokus pokud možno kladně zhodnotit tento přínos, který představuje jednu z osnovných nití evropské a širěji vzato euroamerické kultury.

Křesťanství navazuje na tradici Izraele a Starého zákona základní představou o Bohu Stvořiteli. Toto pojetí nepřekládá „technologii“ vzniku světa, nýbrž postuluje jeho principiální kladnou hodnotu, která však není dána účastí Boha v něm (nejde o stvoření „emanační“, při kterém se bůh „rozvine“ ve svět a ten pak nese božství v sobě). Dění na světě není jako v řeckém či jiném fatalismu nezměnitelně určeno osudem, nýbrž je výsledkem lidského jednání, které může být původcem dobrého i zlého. Člověk však přesto není posledním a nejvyšším „ředitelem“ světa, nýbrž vše je v poslední instanci k dobrému cíli řízeno Bohem samotným. Osoba Ježíše z Nazareta, který je v křesťanské víře považován za Krista, tedy očekávaného Spasitele (řekněme civilně: dovršitele dějin a zjevovatele rozhodujících hodnot) může být zařazena do řady podobných postav, jejichž utrpení a smrt má pro lidstvo vysvobozující účinek. Z hlediska křesťanské věrouky je Kristovou smrtí a vzkříšením zahájen nový věk, nový eon, bezprostředně předcházející očekávanému poslednímu dějství – konci tohoto světa a času a blíže nepopsatelnému věku dokonalosti. Podstatnou dějnotvornou skutečností je to, že toto očekávání může být vyznavači tohoto učení zakalkulováno do jejich běžných životních bilancí. Občanství v tomto světě je pouze částí křesťanova identity, zatímco druhá, nadějná, žije již z příslibu oné budoucnosti. Ježíšem

z Nazareta zdůrazněnou manifestací tohoto nového modu lidské existence je univerzalismus, neuznávající absolutní platnost dosavadních náboženských hranic, oddělujících **My** a **Oni**. Všichni lidé jsou principiálně **My**. Tak křesťanství překonalo jak kmenové, tak národní či státní pojetí náboženství a vstupuje do světa jako ofenzivně misijní univerzalistická *ecclésia*, což byl v Řecku výraz pro lidový sněm. Z toho je patrna ona koncepce „nového lidu“, který je sice zatím ve starém světě, ale žije již svou dokonalou zaslíbenou budoucností. Šíření křesťanství, které je relativně obdivuhodně rychlé, je usnadněno vším, co jako „přípravu cesty“ vykonal stoicismus, novoplatónství, a v některých směrech i epikurejství. Bez významu nejsou ani všechny ostatní náboženské směry s vykupitelskou tematikou. Psychologicky vzato křesťanství vysvobozovalo člověka z totální závislosti na nevyzpytatelném světě a jeho dějinách. Křesťan jako „dvojjobčan“ zde měl pouze přechodný pobyt, a proto záležitostem a hodnotám tohoto světa nemusel přikládat rozhodující, sternalní, tedy trvalou hodnotu. Trvalou hodnotou byla pouze kristovská *agapé*, což je řecký pojem, překládaný jako láska, znamenající však významově něco jako „přejná sounáležitost“.

Všechna tato sdělení jsou mýtopoetickým způsobem vyjádřena v příběhu o životě, smrti a vzkříšení Ježíše z Nazareta, který je křesťany považován za očekávaného spasitelského krále, řecky Christos, Kristus. Toto slovo tedy znamená „titul“, nikoliv příjmení. Po životě, naplněném učením, ve kterém navazuje na dosud „neobsazenou“ linii Starého zákona – lásku – přichází potupná smrt na kříži, smrt způsobem, jakým umírali političtí buřiči. Problém Vzkříšení z mrtvých je dnes vnímán ve zcela jiném kontextu, než v jakém byl vnímán v antice a v židovstvu. „Zmrtvýchvstání“ nebylo vnímáno jako porušení biologických zákonitostí života, a nebyla tam uvažována žádná klinická či biologická smrt. Zmrtvýchvstání nebylo pro antického člověka ničím neznámým a nezvyklým, takových jevů znala každá mytologie několik. V Ježíšově případě šlo o zcela jiný aspekt věci – zmrtvýchvstání znamená „rehabilitaci“, je to boží přiznání se k programu tohoto člověka. To bylo to, proč bylo jeho vzkříšení jedněmi odmítáno a druhými položeno jako základ jejich víry. Jak právem zdůrazňuje protestantské učení, Ježíšovo vzkříšení a zmrtvýchvstání je událostí „nefotografovatelnou“, tedy mimodějinnou, historicky nedokazatelnou. Víra v to je neoddelitelně spojena s vírou v božskost jeho programu. Toto spojení dnes v tomto smyslu nefunguje. Pro učedníky rané církve to bylo „evangelium, dobrá zpráva, která jim dala do života nepředstavitelný a nepřehlédnutelný impuls“.

Vývoj křesťanství ve svém celku dále ubírá cestou takřka všech hnutí. Charismatická prvotní fáze je z různých důvodů doplňována a postupně i nahrazována institucionalizovanými strukturami. Ty jsou v jistém smyslu nezbytné pro zachování jeho identity a autentičnosti proti rozplynutí do obecné náboženské nálady, na druhé straně však vede k přerůstání do dogmatu. Dogma je prvkem, který je přijímán „intelektuálním souhlasem“, což je něco odlišného od existencionálního rozhodnutí a niterného obratu, jaký byl spojen s přijetím kristovské lásky a naděje.

Podstatná proměna nastává po několika obdobích pronásledování, jejichž příčinou bylo, mimo jiné, i to, že křesťané nemohli z podstaty své monotheistické víry přijmout představu císařova božství. Roku 313 vydal císař Konstantin Milánský edikt, kterým bylo křesťanství uznáno za rovnoprávné se státním. Další krok následoval na konci téhož století, kdy se křesťanství stává přímo státním náboženstvím římské říše. Původní evangelijní látka ani s dalšími kanonizovanými křesťanskými písemnostmi ovšem nepokrývají celé pole života člověka a státu římské velikosti. Proto je nutno přistoupit k rozsáhlým „akvizicím“, kdy je čerpáno ze všeho, co je alespoň trochu schopno být implantováno do dogmatické osnovy. Je to především novoplatónství, ale i významný díl římskoprávních představ. Je to proces, jehož opodstatněnost či neopodstatněnost, prospěšnost nebo škodlivost se zcela vymykají jakémukoliv úsudku. Na jedné straně se křesťanské hodnoty jistým způsobem promítly do roviny, na kterou ranné křesťanství vůbec nepomýšlelo. To se ovšem stalo za cenu opuštění

některých ne nepodstatných článků – zejména například svobodného rozhodnutí člověka pro tuto cestu. Zestátněním křesťanství se takřka na dvě tisíciletí stává tato víra takřka konvenční nezbytnou společenskou záležitostí, formou, ze které může obsah snadno takřka úplně vymizet. Univerzalita náboženství je rovněž něčím, co není trvale nastaveno. Jednak je vždy, i dodnes, zcela otevřena cesta zpět k chápání křesťanství jako kmenového náboženství určité kultury, případně dokonce národa nebo státu. Tím se tento systém za zdánlivě naprostého zachování všech tradičních věroučných částí mění v něco podstatně odlišného. Druhou možností posunu je pochopení univerzalizmu jako božího „licet“ (dovoleno) pro všechny projevy pseudokřesťanského nábožensko-kulturního imperialismu. Oba tyto posuny se vzácně doplňují a potencují.

Pozoruhodné napojení křesťanství na řeckou kulturu, resp. na některé proudy řecké filosofie, je dáno několika činiteli. Jednak je to stejná demytologizující tendence, jaká je obsažena jak v starozákonní a křesťanské koncepci světa, tak v mnoha proudech řecké filosofie, obracející se proti lidovým animistickým a mytologickým představám. I řecká filosofie se dopracovává k určité představě obecné zákonitosti, univerzálně platné, pro kterou je nezřídka používán pojem bůh. Je zde rovněž i představa jakéhosi zprostředkujícího principu, kterým je **logos**, velice blízký tomu, jakou funkci má v křesťanském vidění dějin Kristus, Syn boží. Ranní křesťanští myslitelé, hlásající a prosazující jakousi puristickou koncepci, odmítající všechno, co není stoprocentně křesťansky puncované, se záhy ocitají v menšině a v izolaci. Více pozornosti na obou stranách získávají tzv. apologeté, obránci, kteří vyhledávají a nalézají skutečné i zdánlivé shody mezi řeckou moudrostí a biblickým sdělením. Překlad starozákonních spisů do řečtiny, Septuaginta, toto hledání ještě usnadňuje, protože již sám vnáší řecký duch do původně podstatně vzdáleného hebrejského světa. Svatý Augustin ostatně sám vybídl k využívání antické tradice (jistě selektivnímu), poukazem na to, jak si před vyjitím z Egypta hebrejské ženy půjčily od svých egyptských sousedek šperky a odešly jim s nimi. Křesťanství má dle toho právo i na poklady v učení jiných národů. To jistě otevírá prostor dalekosáhlému synkretismu, ve kterém se může ztratit i původní myšlenka.

Tuto kapitulu lze nadějně uzavřít tím, že křesťanství, z určitého pohledu hnutí kulturně již poněkud zformalizované (abychom nemuseli říci vyčpělé), projevující se navenek spíše hádavostí svých vlastních příslušníků a někdy až nebožskou nenávistí ke všemu odlišnému, v sobě dosud má něco neobjeveného, resp. něco zapomenutého, co snad bude jednou k dobru lidstva objeveno. To je však názor, který nepatří do akademických textů.

Souhrn: *Křesťanství představuje jedno ze světových náboženství, které výrazným způsobem zformovalo evropské myšlení a evropskou kulturu. Představilo člověka v univerzalistickém nadějném rámci, dalo smysl lidskému životu a aktivitě a nadalo dobrým smyslem celé jsoucnosti. Svou propracovanou koncepcí, zděděnou do značné míry po judaismu, se v rodící se Evropě stalo oporou vznikajících států a počátkem evropské vzdělanosti. Je to náboženství, typologicky náležející k náboženstvím tzv. vykupitelským – člověk je z bída své existence vykoupěn Spasitelovou obětí a jeho nová existence je postavena na zcela nových základech.*

Otázky k diskusi: Jak vnímáte vlivy křesťanství ve svém bezprostředním či vzdáleném okolí? Jakým způsobem prožíváte křesťanské svátky? Víte, o co v nich jde a na čem jsou založeny?

Doporučená literatura.

Bible

Základy učení křesťanského, Praha, Kalich 1952

19. kapitola

Další vývoj filosofie, formované křesťanstvím

Výukové cíle: *Zde je to sledování dalších cest křesťanství v dějinách, a to zejména zde v dějinách oboru, který se tradičně nazývá filosofií.*

Obsah kapitoly: Život a dílo Aurelia Augustina ve stručném náčrtu.

Odhad doby ke studiu: *Tolik času, kolik jste jen ochotni věnovat*

Lze říci, že křesťanství výběrově, vědomě a programově převzalo významné části antického dědictví, o některých by bylo možno dokonce říci, že je zachránilo a zachovalo. V zásadě, pro potřeby tohoto všeobecného přehledu, je nezbytné vytknout následující postavy, resp. kapitoly. Prví z nich nemůže nebýt

Patristika a Aurelius Augustinus

Patristikou se nazývá učení tzv. církevních otců, což byly myslitelské postavy, snažící se aplikovat křesťanství na multikulturní skutečnost helénistického, resp. římského světa. V podstatě šlo do jisté míry o postavení křesťanské zvěsti do souladu s filosofickým myšlením dané doby. Jde tedy o syntézu antiky s raným křesťanstvím, které mělo k helénistické kultuře vztah nikoliv snad nepřátelský, nýbrž spíše kriticky ostražitý. „Co je pro nás boží moudrost, je pro Řeky bláznovství“, říká největší šířitel křesťanství Pavel z Tarsu, a platilo to stejnou měrou i naopak. Z mnoha patristických autorů je možno zmínit významného a výrazného křesťanského novoplatonika **Řehoře z Nyssy**, který celkem platonsky hledá především cestu k poznání boží existence. I biblické podání převádí do kategorií platónských pojmů a schémat. Svět je stvořen pouze z myšlenek božích. Tento církevní otec založil významným způsobem východní křesťanskou tradici. Další významný přínos znamená neznámá postava, stojící za spisem nazývaným *(Pseudo)Dionýsos Areopagitský*. Jsou to texty, sepsané kolem roku 500, situující se však do konce 1. století. Tyto spisy jsou prodchnuty novoplatónskou mystikou, která se liší od věcné střízlivosti novozákonních spisů. Je zde založena mystická tradice racionální neuchopitelnosti boha, založená na tzv. negativní teologii. Ta znamená, že boha nelze popsat pozitivně, tedy „jaký je“, nýbrž pouze negativně, „jaký není“. Znamená to jeho povznesení nad všechny lidské pojmy a logické představy. Vliv pseudodionýsiovských spisů trval až do scholastiky, která přichází s pozitivní teologií boha poznatelného, takřka vědecky dokazatelného a logice podrobeného. Je možno říci, že starozákonní i novozákonní pochopení boha tyto dva způsoby nijak neodděluje (naopak, jejich zvěst je takřka přímo založena na jejich neoddělitelném spojení), a tak v podstatě nepřítaká ani jedné, ani druhé straně. Podobné roztrhávání „spojeného“ lze považovat za systémovou vlastnost řeckého myšlení a v jeho nakládání s křesťanstvím bude možno se s tím setkat ještě mnohokrát.

Dovrшитelem patristické tradice je **Aurelius Augustinus** (354 – 430). Tento světec a učitel církve má pohnutou minulost. Pochází ze severní Afriky, je po otci původem Pun, jeho matka byla latinská křesťanka. Augustinovo bouřlivé mládí, kde vystřídal mnoho filosofických směrů i toho, co by z hlediska křesťanství bylo možno nazvat neřestí, je známo z jeho vlastního spisu „Vyznání“. Ke křesťanství dochází od manichejství přes novoplatónství. Zvláště výrazně na něj zapůsobila kázání milánského biskupa Ambrože. Byl to impuls ke studiu Bible, což je spojeno s rozhodujícím mystickým zážitkem, znamenajícím zásadní obrat života tohoto typického Římana pozdní doby mravů již rozvolněných. Zanechal divokého života, dal se pokřtít, nastoupil církevní dráhu a literární činnost. Působil v severní Africe, kde se zaměřoval na potírání nepravověrných křesťanských hnutí, kterým se jinak později říká kacíři. Sam ovšem tedy i tím nastavil hodnoty pravověrnosti.

Augustinova snaha uvést do souladu biblické a řecké myšlení stojí před problémem kvadratury kruhu. Jsou to dva systémy, které nelze převést na jeden z nic, ani na jeden společný. Každé řešení je možné pouze za cenu vnitřního pnutí, které neumožňuje to, co se od takového řešení obvykle očekává – vnitřní konzistentnost. To, co hebrejská moudrost přecházela moudrým mlčením nebo řešila případ od případu musí být v řeckém chápání dovedeno do obecného pravidla. Tak otázka theodiceje, to je vysvětlení existence zla a jeho vztahu k postulátu boží dobroty, a případně k tomu i lidské svobody a boží vševědoucečnosti je úkol, srovnatelný s rovnicí, ve které je každá číselná hodnota v jiné numerické soustavě. Vychází z toho určitá verze osudovosti, dle které jsou jedni lidé předurčení ke spasení, druhí k zatracení. Lepší řešení daného zadání nebylo možno očekávat. Je zde již možno vidět dogmatický postulát, pravici, že rozum a víra si neodporují.

Rozhodujícím důsledkem Augustinova učení byla teze o tom, že pád římské říše je nutným jevem Stvořitelem nastaveného dějinného vývoje. Je to zlom, signalizující budoucí věk „boží obce“, tj. církve nad státem. To je základ středověkého pojetí nadřazenosti papežství nad panovníky. To samo o sobě asi není myšlenka ani dobrá, ani špatná. Záleží vždy pouze na tom, kdo je právě kde. Stát byl ospravedlněn jako nástroj v boji proti kacířům a bezbožníkům, jak to Augustin nakonec sám aplikoval ve svém boji proti donatistům a jiným heretikům v severní Africe.

Svatý Augustin položil tedy základy evropského myšlení. Jeho systém došel až na samu hranici možného v přiblížení bible a antiky, stalo se tak ovšem z antické strany, a v případě nepřekonatelného nesouladu byla obětována bible.

Souhrn: *Dílo složité bytosti, jakou je svatý Augustin, je dílem, na kterém byla vystavěna středověká společnost. Dal nový nadějný význam událostem konce antiky, konce Říma, a vyložil to jinak než konec světa a konec dějin. Vnesl do křesťanského myšlení i něco z antického fatalismu, avšak i tyto zdánlivě cizí látky v dané době dobře sloužily k tomu, aby se antickému člověku tento poněkud příliš východní systém přiblížil. Pozdější přetažení některých linií není již vinou Augustinovou.*

Otázky k diskusi: *Augustinovo největší dílo se nazývá „Vyznání“ a mluví v něm o svém hledání světového názoru, i o nalezení v křesťanství. Dokážete vnímat ve svém životě tento tón, či máte pocit, že jste již u cíle a na konci cesty?*

Doporučená literatura

Augustinus Aurelius: Vyznání (různá vydání)

20. kapitola

Scholastika a Tomáš Akvinský

Výukové cíle: *vrcholem křesťanského myšlení je v určitém smyslu doba a postava, které je věnována tato kapitola. Alespoň letmé seznámení s ní může člověku i dnes přinést cosi užitečného.*

Obsah kapitoly: *Vzájemná souvislost povahy středověku a středověkého chápání světa, geniální, a však ne nesporná syntéza Bible a Aristotela v díle Tomáše Akvinského.*

Odhad doby ke studiu: *Stačí pár hodin, které přidáte k již prostudovanému*

Rozdělená, temná, divoká barbarská Evropa se z chaosu stěhování národů začíná vynořovat v 8. století. Krystalizačním jádrem je zde křesťanství. Nutno ovšem říci, že je to křesťanství po barbarsku pochopené, a jiná možnost ani není. Kristus vystupuje nezdánlivě jako

největší druid, šaman, divotvůrce, o tom, že je pojat jako mocné kmenové božstvo ani netřeba mluvit. Středověk mimo to žil ve zcela jiném životním ideálu než antika, která měla ostatně sama o sobě již dost daleko k Judeji Ježíšova času. Křesťanství může však Evropě posloužit cennou službou – v procesu vytváření státních celků je oním potřebným „státním náboženstvím“, ospravedlňujícím postavení panovníka nad místní rodovou šlechtou. Proto se i misie děje v rámci mocenských bojů a dalších procesů, které je možno eufemisticky nazvat kulturní integrací.

Tato kulturní integrace má své důležité ohnisko ve vzdělanosti, která byla jedním ze zachovalých pozůstatků antiky. Byly to však pouze některé části bohatého antického pokladu, a to především ty, které byly nějakým způsobem včleněny do křesťanství. Spolu s tím to byl rovněž důležitý, již z dob athénských sofistů pocházející systém, zvaný ***Sedm svobodných umění***. S tímto systémem přichází i poměrně vysoké hodnocení lidského rozumu, související s logikou jako důležitou disciplinou ve vznikajících katedrálních školách. Na nové úrovni se zde ovšem objevuje problém, před kterým stáli první křesťanští myslitelé – vztah rozumu a zjevení. Pokusme se znovu vystihnout jádro tohoto problému, které je důležité nejen pro pochopení středověké filosofie, nýbrž i pro porozumění dalším osudům křesťanství.

Základem křesťanské víry jsou knihy Starého a Nového zákona. Tyto knihy nejsou encyklopedickým, jasným, přehledným a nerozporným souborem informací, který by přinášel nějaké jednoduché a obecně srozumitelné recepty, kterými by se mohla bez dalšího lidská společnost nebo jednotlivec řídit. Bible má složitou strukturu, danou již tím, že vznikala v rozpětí bezmála jednoho a půl tisíciletí a jsou v ní látky několika odlišných žánrů. Jejím předpokládaným interpretačním programem je, jak již bylo řečeno, ***moudrost***. Moudrost je schopnost aplikovat přístup, stojící za slovy Bible, na konkrétní situaci. Moudrost je chápána nikoliv jako naučitelná intelektuální schopnost, nýbrž spíše jako dar, jako výsledek božské inspirace. Kdybychom ji chtěli za každou cenu popsat v známých pojmech, byly by to směs intuice, smyslu pro paradox, a do jisté míry i logiky, tedy rozumu. Moudrost tedy není v žádném případě synonymem slova „rozum“. Moudrost nepředpokládá, že by mohl být vytvořen univerzální výkladový klíč, kterým by biblická látka mohla být jako celek obsáhnuta a „pochopena“ – naopak, vykladač je vždy „pod“ biblickým textem a nechává se jím znovu a znovu oslovovat a poučovat. To platí zejména pro Starý zákon, ovšem v nemenší míře je tak v židokřesťanské tradici chápáno i evangelium a ostatní křesťanské písemnosti.

Propojení Bible s metodami a postupy řecké filosofie vytváří v takto vzniklé soustavě neodstranitelné pnutí. Je to pnutí, které vyvolává změny jak v chápání biblické látky, tak v chápání filosofie a jejího poslání. Je to asi jako když někdo dva samostatně stojící stromy ohne k sobě a jejich kmeny sváže. Toto pnutí je možno pozorovat již na půdě patristiky a pokračuje i ve středověku. Situace se mění pouze v tom, že místo Platonovy, resp. novoplatonské filosofie se stává oním „výkladovým programem“ filosofie Aristotelova. Příchod Aristotelovy filosofie do Evropy se udál skrze muslimský svět, se kterým ve Španělsku křesťanská Evropa sousedila. Aristotelův systém byl na první pohled sotva slučitelný s křesťanstvím – svět je v něm věčný, bůh je chladným filosofickým principem, prvním hybatelem, první příčinou atp. Je to systém, vytvořený rozumem, k jehož výkladu a pochopení je rovněž kompetentní rozum. Napětí mezi vírou a rozumem nachází tehdy již dokonce řešení v koncepci tzv. ***dvojí pravdy***, pravdy víry a pravdy rozumu, jak byla tato myšlenka ražena ***Siegrem z Brabantu***.

Přijetí takové koncepce by ovšem znamenalo postupné odstavení víry a tedy i církve na vedlejší kolej a je tedy rázně odmítnuto. Zachráncem je v tuto chvíli největší postava středověké křesťanské filosofie, teolog **Tomáš Akvinský** (1224 – 1274). Chce propojit aristotelovské myšlení s pravdami křesťanské víry, jak byly v té době chápány. Je nutno dodat, že tyto pravdy víry jsou již samy vyjádřeny zpola v jazyce filosofie. Výsledné dílo připomíná chrám, a to svou vznešeností i formální dokonalostí. Osnovou je Aristotelovo učení

o látce a formě, kdy různá účast formy charakterizuje jednotlivé stupně pomyslné pyramidy. Takřka na vrcholu je člověk, jehož formou je nesmrtelná duše, a výše jsou již pouze netělesní duchové, andělé a nejvýše Bůh. Není to ovšem „stavba“ statická – vše jakoby tíhne nahoru. I v tom je Aristotelova *entelecheia* – každá skutečnost má dané možnosti, jejichž naplňování představuje neustálý pohyb od pouhé látky k dokonalejším formám. To vyjadřují dva důležité pojmy: „možnost“ a „uskutečnění“. Tím je dán pohyb všeho jsoucího, mířícího se svému dokonalému stvořiteli a vzoru – Bohu.

Teologicko-filosofická koncepce jsoucí, jak ji předkládá Tomáš Akvinský je epochálním dílem. Koncepce světa, jak si ji kterýkoliv člověk vytvoří, je jeho soukromou kulturní záležitostí, filosofie tohoto velkého scholastika však byla přijata jako oficiální učení římskokatolické církve. V tom je ovšem jistá nesnáze – ani tato „filosofia perennis“, tedy „věčná filosofie“ nebyla považována za vrchol křesťanského učení ode všech, kteří se hlásili ke křesťanství. Pro jedny, tíhnoucí k niterné mystické zbožnosti je příliš racionalistická, pro pionýry budoucí vědy je příliš metafyzická a hranice, kladené v ní rozumu, jsou jim příliš svazující. Je to ovšem svým způsobem poslední univerzální, všeobjímající filosofický systém, který dokonce zdědil něco z biblické naděje a aristotelovského optimismu. Svět viděný prizmatem tohoto učení je bohem dokonale spravovaný, a pojištěný proti tomu, aby se onomu Věčnému řádu, který vše zjevně či vskrytu ovládá, vymknul. Lidský svět je propojen s bohem mnoha pouty. Z nich jedním z nejdůležitějších je již samo lidské poznání, tedy porozumění světu. To je možné pouze tím, že člověk má částečnou podobnost s bohem, a má tedy určitý klíč k boží mysli, jedinému zdroji pochopení věcí. Hloubka vhledu do boží mysli je úměrná hloubce poznání. To, že by si snad člověk mohl vytvořit svůj obraz světa nezávisle na bohu je zcela nepředstavitelné a nijak se s tím nepočítá. Taková je představa (nechceme použít výraz „omyl“) zbožných lidí celkem až dodnes. Tomášův systém je tedy na první pohled sestaven velmi logicky a tedy rozumně. Je to pyramida, kde každý stupeň znamená vyšší kvalitu. Kdesi takřka na vrcholu je člověk, nad kterým jsou již pouze andělé a pak, s patřičným odstupem bůh a stvořitel všeho. Aniž si to sám připouští, je založen na víře mnohem více než na rozumu. Jinak řečeno – odmyslí-li si člověk víru, neobstojí ani to, co je zde jakoby dílem rozumu. Víra středověkého učenice byla ovšem tak silná, že si nedovedl představit, jak by mohl svět, vesmír i lidská mysl fungovat bez stálé pomoci a podpory jediného a všudypřítomného boha. Již samy „hereze“, které pouze jinak definovaly vztah mezi bohem a světem (rozdíly jsou pro dnešního člověka nejednou pod prahem jeho vnímání) se jevily z tohoto hlediska být něčím pohoršivě nerozumným. Atheismus by byl vrcholem bláznovství. „Jak by tu mohl být svět, kdyby ho nikdo nestvořil, a ten někdo nemůže být nikdo jiný než bůh!“ Takovou středověkou úvahu a údiv lze slyšet dodnes, a podivuhodně to kontrastuje s tím, že velké části populace jsou tyto kosmogonické úvahy na hony vzdáleny, a tím více pak to, aby z nich bylo něco vyvozováno.

Zhodnocení středověké filosofie, dovršené v díle Tomáše Akvinského není naprosto jednoduché a jednoznačné. Všechny lidské aktivity a potence byly pevně drženy na uzdě okovem dogmatu. Dogma vymezovalo i prostor pro ekonomické aktivity, a to prostor poměrně malý a úzký, ke všemu ještě na jakémsi povážlivém okraji „dovoleného“. Pravidlo o neplodnosti peněz zakazovalo úvěrové operace, a tím vlastně podvazovalo nejen peněžnictví, ale s ním i obchod. Pravidlo „spravedlivé mzdy“ přiznávalo každému možnost takového výdělku, který by byl „přiměřený jeho stavu“. „Spravedlivá cena“ byl, lze říci, takřka opak tržní ceny. Byly to pouze náklady, které řemeslník na výrobek vynaložil, zvětšené o „spravedlivou mzdu“, zajišťující ono stavu přiměřené živobytí. Lidé byli v podstatě rozděleni na tři stavy – církevní klérus, světskou vrchnost a prosté poddané obyvatelstvo. Je to jako boží vůle obsaženo v latinském úsloví „Tu rege, tu ora, tuque labora“, co ž znamená „ty vládni, ty se modli a ty pracuj“. Je zcela namístě otázka, jak mohli lidé v takové nesvobodě žít. Taková

otázka je o to více opodstatněná, uvážíme-li že s něčím podobně „středověkým“ se může člověk i dnes setkat, rozhlédne-li se po světě.

Vysvětlení není tak složité, jak by se mohlo zdát. Středověký člověk žil svou vírou, ve které hrál pozemský život pouze roli přípravy na život věčný. Převedeme-li to do obrazu, kterému můžeme rozumět, pak tento život byl pro středověkého člověka jakoby pouhou krátkou jízdou autobusem na nádraží, kde se přestupovalo. Tím přestupem byla smrt. Tou člověk přestoupil do nekonečného expresu. Tu krátkou cestu autobusem člověk klidně vydrží stát natlačen na dveřích na jedné noze. Dokonce tak má i dobrou naději, že tak bude první ve vlaku a tam si sedne pohodlně. Lidé, sedící pohodlně již v autobuse přijdou do vlaku asi poslední a mohou na tom být hůře. Tato představa vedla člověka k tomu, že se úvahami o spravedlnosti a nespravedlnosti v našem smyslu a pojetí nijak nezanášel. Jelikož si pak žádný jiný systém nedokázal představit, cítil se v tom existujícím zcela svobodně. Hodnotový systém středověkého člověka byl tedy v souladu s jeho situací, a proto se cítil spokojen a šťasten. Vysvětlit tomuto spokojenému a svým způsobem šťastnému člověku, že je ohlupován, omezován na svobodě a vykořisťován dalo několik století osvětové práce. Do jaké míry je taková práce záslužná je věcí názoru a stanoviska. Člověk, který církevní dogmata z jakéhokoliv důvodu nepřijímal jako „bernou minci“ se omezen, vykořisťován a ohlupován cítil. Na čí straně je větší pravda nebo právo, a jak případně věci uspořádat dobře pro oba, to je kvadratura kruhu evropských dějin.

Jaký byl „konec středověku“? Jako v mnoha dalších historických a kulturních jevech nelze říci žádné přesné datum, či, jinak řečeno, všechna data jsou spíše symbolická. Bývá zde uváděno objevení Ameriky Kryštofem Kolumbem či pád Cařihradu. Konec středověku je komplexní jev, kterému budeme věnovat celou příští kapitolu.

Souhrn: Jako „středověk“ bývá (zpola hanlivě) označováno dlouhé období v evropských dějinách, začínající po pádu Západořímské říše a končící zhruba s koncem 15. století. Je to tedy zhruba jedno tisíciletí, které navzdory statické pověsti středověku učinilo z divokých končin roztroušených a stěhujících se etnik kulturně jednotnou oblast, na které jsou již patrný státní útvary zhruba dnešních hranic, s jádry dnešních měst, sítí cest a několika univerzitami.

Na poli filosofie je nevýznamnějším jevem vývoj vrcholící v tzv. scholastické filosofii, charakteristické sepisováním rozsáhlých děl, zvaných **Summy**. V nich bývala podána syntéza biblické látky s některou odnoží řecké filosofie, a to nejprve s filosofií Platonovou a posléze i Aristotelovou. Zejména **Summa theologie** Tomáše Akvinského je takřka encyklopedickým dílem, popisujícím vše, co může dle Tomášova mínění člověk vědět o Bohu, o světě i o člověku. Je to dovedně sestavený systém, ve kterém vše se vším souvisí, vše do sebe zapadá a na sebe navazuje. Základní myšlenkou je soulad mezi vírou a rozumem, kdy rozum podporuje víru, která mu však stanoví zadání a je schopna jít ještě o kus dále než on. Je to možné proto, protože víra i rozum jsou darem božím a nemůže proto mezi nimi být rozpor.

Otázky k diskusi: Co se vám vybaví při slově „středověk“? Kde hledal a viděl středověký člověk své skutečné bytí? Je možné, že by byl někdo šťasten před vynálezem parlamentní demokracie a automobilu?

Doporučená literatura

Le Goff, Jacques: Středověký člověk a jeho svět, Praha 1999

21. kapitola

Spor o univerzálie

Výukové cíle: *V této kapitole se budeme zabývat zvláštní epizodou z dějin filosofie. Na první pohled to totiž vypadá doslova jako hádka o slova. Ukáže se však, že ve filosofii leckdy zdaleka nejde pouze o slova, a že takový spor může mít dalekosáhlé důsledky.*

Obsah kapitoly: Charakter doby, charakter sporu, jeho vyústění

Odhad doby ke studiu: *Obávám se, že i mnoho by bylo málo, tento spor zasahuje bezprostředně do našeho způsobu chápání sebe i světa.*

V době, kdy Tomáš Akvinský psal své summy probíhal na filosofickém bojišti skrytý boj o odpověď na otázku, která může na první pohled vypadat akademicky až podivínsky, ale ve skutečnosti se týká těch nejhlubších základů jakékoliv filosofické stavby. K tomu, o co jde, je však nutno se vrátit až k Platonovi, a klidně by bylo možno jít i před něj. Je možno se nakonec klidně podívat do vlastní mysli. Člověk v ní používá spoustu obecných názvů, do kterých je zahrnuta celá třída jednotlivých jevů. Řekneme-li „kůň“, máme na mysli právě něco takového – nemusí to být zdaleka nějaký určitý tahoun, klusák či plnokrevník, nýbrž zcela obecně a neurčitě „kůň“. Otázka, kterou nadhodili již komentátoři Platonova díla, zní tak: jsou tyto pojmy, označující rody a druhy, reálně existující, nebo jsou pouze něčím, co se vyskytuje pouze v mysli? Jde tedy o vztah mezi obecným a individuálním, tedy jednotlivým. Není to ovšem otázka pouze středověká – dále dovedeno ukazuje toto napětí až k zásadnímu problému všech dob. Jde totiž o to, jaký je vztah mezi našimi abstraktními a obecnými poznatky na jedné straně a vnějšími věcmi, tedy jednotlivinami, na druhé straně. Jakým způsobem platí to, co přisoudíme určité třídě i jejím jednotlivinám (platí-li to na ně vůbec!)? Postupně se formulovala a vyhrotila dvě stanoviska. Na jedné straně je to **realismus**, předpokládající nejen skutečnou existenci obecnin, nýbrž, což k tomu jistě patří, i jejich prvotnost a nadřazenost všem jednotlivinám. Tento postoj je vyjádřen ve větě „**universalia ante rem**“. Krajní realisté šli až tak daleko, že viděli určitou „skutečnost“ i v takových pojmech, jako je „tma“ nebo „nic“. Velký význam mělo realistické chápání pojmu „člověk“, kdy vlastně lidská existence byla založena na participaci na tomto reálném předobrazu. V něm byly obsaženy i všechny činy a osudy biblického Adama, takže tímto způsobem participoval každý člověk i na prvotním pádu a vůbec na všem, co se na člověka dogmaticky sneslo a navršilo. Z našeho hlediska viděno se lidská individualita takřka zcela ztrácela, protože před námi stála celkem nerozlišitelná nepodstatná jednotlivina, na níž bylo podstatné pouze to, co měla společné s Člověkem. Hříchem Adama a Evy je v tomto pojetí nakažen veškerý lidský rod, a když Bůh tvoří novou duši, tvoří pouze určitý nový „odlitek“ z dříve existující podstaty. Proti tomu stáli **nominalisté** se svým tvrzením, že jakékoliv obecně existuje pouze v daných jednotlivinách, takže každý takový obecný pojem není vlastně nic víc než slovo, které používáme pro označení oné určité třídy jevů.

Ponoří-li se člověk do dobového způsobu chápání, pak vidí, že v nominalismu se hlásí cosi nového. Je to přesun důrazu na smyslový svět, který se tím stává teprve skutečným a autentickým. Teologie, rozhodující metoda chápání světa však byla do značné míry založena na představách realistických. Nebylo to však tak jednoznačné – některé nebezpečné důsledky

byly skryty i v realismu, a proto nelze jednoduše říci, že by snad šlo o nějaký spor zpátečnictví s pokrokem, jak to někdy bývá zjednodušeně viděno. Vidět je pouze to, jakou nesnáz a mnohokrát zmíněné vnitřní pnutí přivozuje nesouladné spřežení bible a řecké filosofie. Vedle těchto vyhraněných táborů byly pochopitelně i různé pozice zprostředkující, kdy na určité pozici umírněného realismu stojí i Tomáš Akvinský. Hledání střední cesty je zde hledáním této bezpečné stezky mezi dvěma krajnostmi, které z obou postojů vyplývají v otázce lidského poznání. Zatímco realismus je spojen s objektivismem, věřícím, že naše poznání je „objektivní“, nominalismus dochází k tomu, že naše poznání je čistě subjektivní, protože nakonec i pojmy, které používáme, existují pouze v naší mysli, a nejsme povinni si je nechat ověřovat, ani nám jejich pravost nikdo není ověřovat oprávněn. Na nové úrovni se tak vrací spor mezi sofisty na jedné straně a Platonem na straně druhé.

Není třeba posluchače napínat, a můžeme přejít rovnou k tomu, že posléze zvítězil nominalismus, i když jistý prostor obsadil umírněný realismus, nazývaný **konceptualismus**. Vítězství nominalismu je v podstatě otevřenou bránou k individualismu, a nakonec i k finálnímu tvaru námi sledovaného vývoje, kterým je postmodernismus. Je nutno rozeznávat jemné nuance formulací: nemusíme se vždy domnívat, že realisté věřili, že by někde byly reálně uloženy v nějakém skladu ony obecné pojmy či univerzálie. Filosofii stačí někdy spíše něco, co by vystihl pojem „předpoklad“. Předpokládáme-li tedy, že obecné pojmy nejsou pouze zvukem, který nám něco představuje, je jejich obsah mimo moc člověka, a jejich význam je tedy buď stanoven autoritou, nebo může vyplynout ze společného hledání všech oprávněných uživatelů. Realismus je tedy důležitou oporou společenskostní povahy lidské existence, i zodpovědnosti, kterou má člověk za své myšlení. Přirazuje-li k obecninám nenáležité jednotliviny (tvrdí-li tedy o něčem, že je to něco, co to podle správného významu příslušné univerzálie není), dopouští se prohřešku, resp. hříchu, a může být potrestán. Z hlediska nominalismu nepodléhají obecniny žádné kontrole a člověk je může naplnit čímkoliv se mu zlíbí. Jedním z důsledků nominalismu je i degradace „kolektiv“, tedy pojmů, označujících lidská společenství. Vlast, národ, lidstvo, to všechno jsou pouze slova, mající příslušné gramatické vlastnosti, nic víc. Nejsou ničím, co by mělo reálnou existenci a mohlo po člověku něco žádat. Nominalismem dochází individualismus i do těchto poloh.

Není asi všeobecně známo, že Husův postoj byl založen na realismu, zatímco jeho soudci na Kostnickém koncilu byli už dávno moderně nominalističtí. Vidět Husa jako trpitele za pokrok je přinejmenším nepřesné a anachronické, protože o to zde nešlo. Šlo o to, zda pojmy mají své obecně závazné významy (protože neleží pouze v lidské mysli). Závazné významy pojmů tedy i zavazují člověka k určitému jednání. Myšlenka takto závazných pojmů je ovšem vždy spjata s určitou autoritou, která tyto významy střeží a opatruje. Taková autorita (mohoucí se projevovat i cenzurou a jinými zásahy do toho, co chápeme jako lidská práva) má ovšem své „nectnosti“ v jiných oblastech.

Z tohoto výkladu by tedy mohlo či mělo být patrné, že spor o univerzálie se takřka bezprostředně dotýká i takových věcí, jako je uspořádání společnosti, státu, a tedy i velmi choulostivých otázek politických učení a orientací. Nejen to však. Realistický předpoklad, že pravý význam slov je uložen a zakotven někde mimo člověka vytváří vlastně vědomí, že i život a skutky každého člověka budou někým „nazvány“, nezávisle na tom, jak si je sám pro sebe nazve on sám. Realismus je tedy bytostně spojen s myšlenkou „soudu“, který je pojmově obvykle spojován s dokreslujícím adjektivem do výrazu „poslední soud“. Nominalismus v sobě tuto intenci nenese, protože není nic mimo význam, který do pojmů člověk vloží, nebo na jakém se lidé mezi sebou domluví. Nikoho tedy nelze „popotahovat“ za to, že do si pojmu „Dobro“ nebo „Spravedlnost“ vložil to, co se mu právě hodilo.

Zdálo by se tedy, že po vítězství nominalismu zavládnou „nominalistické“ poměry a lidé budou respektovat to, že náplně jejich pojmů jsou jejich svobodnou (ať neřekneme svévolnou) věcí. Drsněji řečeno – když byl odmítnut předpoklad „nadlidského“ zakotvení

významu obecnin, bylo by možno čekat, že si každý bude vědom, že činí pouze subjektivní soudy, protože měří „svým metrem“. To však nenastává. Lidé sice vkládají do pojmů své obsahy, předkládají je však docela „realisticky“ jako zjevené pravdy, kterým by se druzí měli podříditi a přizpůsobiti. Ti k tomu často právem nemají příliš ochoty – proč by měl člověk svoje subjektivní názory nahrazovat subjektivními názory někoho jiného?

Zde je tedy jeden z kořenů evropského zmatení jazyků, který se manifestoval sporem o univerzálie. Výsledek tohoto sporu, vítězství nominalismu, znamenal odstartování vývoje, který je možno hodnotit z mnoha hledisek. Pro jedny to znamenalo vysvobození z pout církevního dogmatu, a možnost nazvat svobodně věci podle toho, jak je člověk vidí a vnímá. Pro druhé to ovšem znamenalo konec monopolu „nazývat věci“ ve jménu oné vyšší pravdy o významu pojmů. To znamená v konečném důsledku i konec informačního monopolu církve. Z určitého úhlu viděno nelze dát za pravdu ani jedné, ani druhé straně. Jedna vylévá s vaničkou i dítě, druhá brání něco, na co nemá právo. Byl to tedy zlom šťastný nebo nešťastný? I takovou otázku je možno si položit, i když patrně konečnou odpověď přinese až Poslední a konečné Nazvání věcí.

Jednu z možných odpovědí přináší vlastně sám Platon, když mezi člověka a ideje klade **eros**, touhu. I tehdy, kdy by byla předpokládána realistická existence obecnin ante rem, bude cesta k jejich poznání pouze věcí touhy, snahy a úsilí se k nim přiblížit. To vytváří zcela novou komunikační situaci. Ta je obsažena asi v takovém nazírání: mé pojetí Dobra je subjektivní, tvoje pojetí je rovněž (nominalisticky) subjektivní. Pojďme se společně blížit k tomu, co je to „nezávisle na nás a našem myšlení“. Postmoderní filosofie, výsledek tohoto vývoje, předpoklad jakékoliv „realisticky“ pojaté společné pravdy popírá, a celkem vzato ji lze chápat. Kdykoliv se taková myšlenka jen zdálky a stínem připustí, ozve se nemalá množina lidí, cítící se povolána onu vyšší pravdu zastupovat, ba přímo ztělesňovat.

Od 12. století jsme se dostali rychle do současnosti. Tak rychle a jednoduše to však nejde. Následující vývoj evropského myšlení je naplněn hledáním onoho pevného bodu, který člověk potřebuje již pouze k tomu, aby mohl prohlásit, že něco je blízko nebo daleko. Po pádu středověkého systému, založeného na realismu a instituci, která ho ztělesňovala je několik uchazečů o místo tohoto „středu“. Bude to především empirismus a racionalismus, ale pak dále ještě některé jejich smíšené formy či reakce na ně.

Souhrn: *Spor o univerzálie je počátkem novověku. Jak renesance, tak reformace přichází s nárokem nezávisle definovat náplň pojmu „člověk“, „život“, „víra“ atd. atd. Spor sám je zřejmě vyvolán upřílišněnými stanovisky, příznávajícími ontologickou jsoucnost kdečemu, což s určitou masivní primitivně jednoduchou představou doslovné reálné existence platónských pravzorů vede k tomu, že emancipace je nezbytná a ospravedlněná. Problém bude v míře, do jaké měla být ona „nominalistická“ léčba uplatňována. Jsme opět u otázky „míry“. Její dodržení je vždy věcí porozumění intencím, které však v ovzduší vzrušené upřílišněnosti nelze očekávat.*

Kontrolní otázky a náměty k diskusi: Jak se nazývají pojmy, jejichž obsah je pevně a závazně stanoven? Jakým způsobem si člověk vysvětluje význam pojmů obecných či abstraktních? Jak jste došli například k vašemu osobnímu pochopení pojmu „spravedlnost“ – k jeho definici? Zjistěte, do jaké míry sdílí tuto vaši definici lidé kolem vás! Náplň kterých pojmů je natolik důležitá, že je stanovena zákony?

Doporučená literatura:

Příslušné kapitoly ve všech dějinách filosofie

22. kapitola

Racionalismus

Výukové cíle: *Racionalismus je v jistém smyslu soupeřníkem i protivníkem empirismu. Je nesnadno říci, o kterém by měla být řeč dříve, protože záleží na uplatněném hledisku. Pro hrubé rozlišení je možno předeslat, že empirismus je především záležitostí Anglie, kde onen „empirický“ život byl obsazen tolika a natolik vzdělanými lidmi, že se mu dostalo takového vyznamenání stát se východiskem celého myšlenkového systému. Na evropském kontinentě tomu tak nebylo – mezi vzdělanými stavy a lidmi, živícími se obchodem nebo řemesly byl mnohem větší rozdíl, a tak se kritika poměrů odehrávala především v salonech formou duchaplných rozmluv, plných břitkých postřehů. Je to rozum, který se zde šplhá na piedestal nejvyššího božstva, na který se za Francouzské revoluce nakonec také dostal. O tom, jak vypadal svět viděný právě touto optikou, bude tato kapitola.*

Obsah kapitoly: Výchozí předpoklad hledání základu spolehlivého myšlení, cesty k němu, od racionalismu k pozitivismu

Odhad doby ke studiu: *Kolik budete považovat za rozumné.*

Hodnocení a charakteristika jakéhokoliv filosofického jevu a proudu se musí odvíjet od toho, co bylo možno považovat za více či méně oprávněný terč kritiky. Zejména před racionalismem stojí již spíše úpadková scholastika, plná upřílišněných abstrakcí, se sofismaty složitých dialektických konstrukcí, pracujících s krkolomně definovanými pojmy. S tím bylo spojeno autoritářství, hádavost, schopná štěpít vlasy nadél, a přitom i nedostatek kritického smyslu, hledící se zalíbením na krkolomné sylogismy ne nepodobné obrazu hada, požírajícího vlastní ocas. Všechny sofistické myšlenkové výkony, prostoupené a propojené dokonalou logikou mají ovšem jednu chybu – stojí na rozumově nedoložitelných předpokladech, pocházejících dílem z Bible, dílem z dogmat. Dokud je středem všeho uvažování Bůh a jisté tajemství je takřka znamením pravosti teologických úvah, je tento stav celkem přijatelný. Posunem středu i těžiště z Boha na člověka je náhle situace podstatně odlišná. To vyvolává potřebu hledání nového základu jistoty poznání, bez kterého je rozhodně jakékoliv myšlení zatím těžko představitelné. V této souvislosti se nemůže ve výkladu objevit jiné jméno, než **René Descartes** (1596 -) Své první vzdělání nabyt u jezuitů, a byla to právě filosofie aristotelovská. Posléze odchází do Paříže a po kapitole veselého života odchází do ústraní, aby se věnoval matematice, fyzice a filosofii. Mimochodem se dostane i k bitvě na Bílé hoře, ale to je vedlejší. Hlavní díla napsal během svého dvacetiletého pobytu v Holandsku (kde se setkal i s Janem Amosem Komenským, ale příliš si nerozuměli), a jeho život končí zimomřivou smrtí ve Stockholmu, kam odjel již pouze na pár měsíců, neboť v únoru 1650 tam umírá.

Descartes předchází celý zástup těch, kteří by rádi uplatnili ve filosofii metody nejracionalnější vědy, matematiky. Je to velmi svůdné a bylo by to krásné, kdyby místo nepodložených mnohoznačných spekulací člověk mohl předložit něco jako „výpočet“. Ten je ovšem vždy možný za dodržení přísných racionálních pravidel, kam se nesmí vplétat nic cizího a nesystémového. Je nutno nepřipustit do uvažování nic, co není evidentní, jasné a zřejmé. Kde brát takto prověřené spolehlivé kvádry? Do úvah je možno zařadit pouze to, co je zcela evidentní, jasné a zřejmé, nebo co ze zřejmého jasně logicky vyplývá. Postup spočívá v to, že se vše rozdělí na jasné jednoduché kroky, a v logickém deduktivním procesu nesmí chybět žádný člen. Pro Descarta je zvláště důležité ono prověření vstupního materiálu, který musí projít krušným sítem pochybování. Pochybování má vyloučit všechno nespolehlivé, tedy to, co pochází například ze smyslového poznání, nebo co bylo převzato od jiné mysli. Pravda, prošlá tímto sítem, se odehrává pouze v dané myslící mysli. Pravdivé je pouze to, co člověk jasně a zřetelně svou myslí vnímá. Je známo, že samotným nejnezpochybnitelným faktem tohoto druhu je myšlení, ergo, „*Cogito, ergo sum*“, tedy – přemýšlím a tedy jsem. Tato představa, mající podobným způsobem zajistit člověku nezpochybnitelné poznání a nevyvratitelné názory je sice svůdná, vznešená a ušlechtilá, avšak nebude to patrně tak jednoduché, jak se může dělostřeleckému důstojníkovi zdát. Nyní však jde o nové uchopení jsoucna, které má zajistit nevměšování náboženství do světa vědy. Proto vytýčil přísnou demarkační linii, oddělující dva druhy substancí, které jsou si na hony vzdáleny a nemají spolu nic společného. Je to „*res extensa*“ a „*res cogitans*“, tedy hmota, jejíž vlastností je rozprostraněnost, a mysl, která žádný prostor nezaujímá. Člověk tuto oddělující přísnost ovšem snáze pochopí, když se podívá, jak vypadala třeba tzv. „mosaická fyzika“, jakou pěstoval například i Komenský. Do fyzikálních výkladů o světle se vplétaly biblické verše, a světlo božího slova bylo pochopitelně rovněž zahrnuto do výkladu. Descartes svou hranicí oddělil tyto světy a dal tak základ nejen nerušenému rozvoji poznání přírody, avšak i ne vždy zcela šťastnému a dnes nesnadno překonávanému rozdělení na vědy humanitní na straně jedné a přírodovědu s technikou na straně druhé. Descartes se při svém zaujetí pro rozum nedokázal zastavit na rozumné hranici. Svědectvím smyslů zjevně pohrdal, a vytvořil svět

spekulativních pojmů a mechanismů. Experimenty neuznával, takže fakticky znamenal takto přehnaný racionalismus návrat zpět. Vypočítávat a popisovat zde všechny problémy, které přineslo striktní rozdělení rozprostraněné hmoty a nerozprostraněného ducha, a které byly řešeny spekulacemi, za které by se nemusel stydět ani scholastik, zde není třeba, je možno se o nich přesvědčit v samotném Descartesově díle.

Myšlenka přísného uplatňování rozumu se však dočkala svého rozvinutí, a jejím pokračovatelem je **August Comte** (1798-1857). Ten systematicky utřídil lidské věky, aby bylo patrné, jak člověk od nejtemnějšího a nejnerozumnějšího věku teologického, charakterizovaného různými stádii náboženství, přes poněkud lepší, ale stejně nedokonalé stadium metafyzické dospívá díky Baronovi, Galileovi a Descartesovi do plnohodnotného stadia vědeckého. Místo bájí, fantazie a metafyzických pomyslů nastupuje rozum a fakta. I zde zní mocná výzva, aby metody přírodních věd vstoupily i do oblasti věd humanitních. Ty se do jisté míry pod tímto tlakem usoustavnily a takto vzato zvědečtily. Odděleny však od filosofie stávají se i takové vědy, jako psychologie, sociologie, antropologie naukami spíše popisně statistickými.

Oba směry, Descartes i Comte jsou spojeni zvláštním předpokladem. Je to výchozí představa, že existuje nějaký „správný“, „spolehlivý“ „pravdivý“ způsob chápání světa, ale ten je zasut a zasypán všemi možnými druhy klamů. Odstranění této závady a poruchy je tedy jednoduché – odstranit všechny ony klamy a to zdravé žádoucí se zaleskne v plném světle. Přesně tak, jako když čistíte drahokam, zašpiněný blátem. Podobně myslel i J.A.S. Komenský. Problém je v tom, že nic takového nenastává, a racionální hyperkritika nakonec shledá, že jediná nezpochybnitelná pravda je pravda o vlastním pochybování, což je přece jen trochu málo. Problém bude asi v něčem jiném. I sama věda, jak jí pomohl na svět Comte, na tom není o mnoho lépe. Dokáže sice kdeco vysvětlit, avšak nenadchne, neuspokojí, neodpoví na otázku smyslu toho všeho. To ovšem Descartes ani Comte nevěděli, na to někteří přišli později, a někteří na to nepřišli dodnes. Že totiž v životě je nezbytné mít v mysli i něco nerozumného, neprověřeného, a teprve potom že může fungovat.

Souhrn: *Racionalismus je jedním z evropských redukcionismů, který hledá pravdivé poznání v rozumové činnosti. Úskalí této jednostrannosti je patrné na mnoha stěží rozumných konstrukcích, o které musí rozum své nároky opírat. Žel, je tomu spíše tak, že rozum je vždy ve službách něčeho, co mu dává pole a zadání. Pro egyptany bylo rozumné být egyptským způsobem zbožný a stavět pyramidy, i pronásledování čarodějnic bylo považováno za rozumné. Pozastavovat se nad touto jednostrannou přetížeností, do které Descartes dospěl, by však nebylo rovněž rozumné. Někdo musí jít před lidstvem z pochodní a označit jí místa kam nejdále lze v určitém směru dojít. Tuto službu prokázal světu a lidstvu Descartes, latinským jménem Cartesius. Nechal nám i karteziánské souřadnice a základ analytické a deskriptivní geometrie*

Otázky k diskusi: Co všechno může dnes znamenat, když někdo někomu řekne „Buďte rozumný“. Jak byste definovali rozdíl mezi „rozumem“ a „rozumností“. Je rozdělení na vědy technické a humanitní šťastné či něšťastné? V čem?

Doporučená literatura:

Descartes: Rozprava o metodě, Praha 1933

23. kapitola

Empirismus

Výukové cíle: *Praktičtí lidé se budou vždy mnohem více ptát na to, co jim říká jejich zkušenost, a často nebudou mít ani čas na to, aby nad nějakým problémem proseděli dny s hlavou v dlaních. Kde a jak se zrodila jejich filosofie, empirismus, bude řeč právě zde.*

Obsah kapitoly: Kritika metafyzických systémů, užitečná nauka Francise Bacona a další cesty toho způsobu myšlení, který věří jen tomu, na co je možno si sáhnout.

Odhad doby ke studiu: *Záleží na vaší zkušenosti*

Na místo zbořené metafyziky, která dávala všemu definitivní a pevné místo (a člověku nezbývalo, než to přijmout), se postavil empirismus. Je to ovšem pouze jeden z mnoha směrů, které se soustřeďují na hledání nového pevného bodu, nového kritéria, kterým by člověk své vědění a poznání třídil a řadil. Empirismus, jak vyplývá z názvu, odvozuje veškeré své poznání z pouhé zkušenosti. Dle této koncepce vznikají všechny pojmy, které člověk svou myslí užívá, z jeho zážitků a dojmů, a jen touto cestou vzniklé poskytují člověku jistotu, že ho nezavedou na scestí. Průkopníky tohoto myšlení, které našlo své místo především v Anglii, je Francis Bacon a John Locke.

Francis Bacon (1561 -) je postavou oslnivé politické kariéry, ale ovšem též strmého pádu a smutného konce. Celý jeho filosofický zápas je veden proti Aristotelově metafyzice, Prosazuje metodu indukce, tedy postupu od pozorování jednotlivého k vyšším pojmům a obecným pravdám, tedy metodu opačnou aristotelovské a vůbec středověké vědě. Na cestě k Baconově produktivní metodě myšlení musí člověk ovšem nejprve osvobodit od tzv. idolů, které mu stojí v cestě. Tyto idoly či modly nejsou celkem bez významu ani pro současného člověka a je možno s prospěchem si je připomenout.

Modla rodu je deformace vnímání, způsobená již samou povahou a podstatou lidského způsobu vnímání světa. Francis Bacon to přirovnává ke křivému zrcadlu. Všechno, co se odehrává v lidské mysli je mnohem více dáno samotným ustrojením tohoto člověka, poznávacího orgánu, než tím, co se v něm z vnějšího světa zrcadlí. Lidský rozum směšuje svoji přirozenost s přirozeností věci a tím ji pokrývá a porušuje.

Modla jeskyně spočívá v tom, že každý člověk žije ve vlastním prostoru (jeskyni), kde je přítomen formující či deformující vliv jeho konkrétní výchovy i lidí, se kterými se setkal. Způsob, jakým chápe věci, záleží rovněž na tom, v jakém stavu se s nimi setkává. Bacon zde připomíná Herakleitovu myšlenku, že lidé hledají vědění ve svých malých světech, a nikoliv ve světě velkém neboli obecném.

Modla tržiště povstává z řeči a slov. Lze říci, že slova jako kategorie, ve kterých člověk myslí dalekosáhle předurčují cesty jeho myšlení. Bacon zde neuvádí, ačkoliv by to sem jistě patřilo, že o tom svědčí i to, že v každém jazyce myslí člověk jinak. Slova tedy určují obsah myšlení, a to tak dalece, že lze s Baconem mluvit o znásilnění. Ze slov rovněž vznikají spory (František Vymazal: „Lidé vymyslí divná slova a pak se o ně hádají“)

Modla divadla má svůj název od toho, co se děje v divadle s tím, co se reálně odehrálo někde ve světě: Nejsou to snad zcela vymyšlené příběhy, ale i skutečný příběh, který se někde odehrál, je v divadle upraven tak, že vystupující dostanou jasné charaktery, děj přehlednou zápletku, která se nějak pěkně rozuzlí. Člověk totiž podobně předpokládá ve věcech mnohem více řádu, než se tam nalézá. Jakkoliv jsou všechny děje většinou jedinečné a neopakovatelné, člověk je zařazuje, typologizuje a vymýšlí si paralely, podobnosti a vztahy, které existují pouze v jeho fantazii. Lidský rozum snadno přiřazuje všechno neznámé k tomu, co už jednou uznal za správné. Autoritě dřívějších závěrů obětuje člověk i to, co se do nich nehodí.

To dokládá Bacon přesvědčivým příkladem: kdesi chtěli přesvědčit člověka, který neuznával moc bohů a jejich ochotu a schopnost přispět člověku na pomoc v nebezpečí. Ukázali mu pro to v chrámu votivní desku, na které byla jména v bouři zachráněných. „*Kde jsou však zaznamenáni ti, kteří navzdory slibům zahynuli?*“ Lidé si tedy všimají děje nebo

výsledku pouze tehdy, koresponduje-li s jejich teorií, s jejich předpokladem. Do filosofických učení to proniká ještě snáze.

Obraz světa, jaký má tedy člověk ve své mysli, je mnohem více jeho věcí než pravdivým odrazem nějaké reality. Svět Platonův a Aristotelův je zcela odlišným obrazem téže mnohostranné reality. Jejich odlišnost je dána tím, že je v nich mnohem více Platona či Aristotela, a je tedy lépe z nich možno vypořádat jak oni to byli lidé, než nakolik z jejich obrazů vyplývá, jaký je svět.

Brněnský filosof František Vymazal řekl, že nedůvěra v cokoliv se obvykle opírá o přílišnou důvěru v něco jiného. Nedůvěra ve filosofické spekulace, církevní dogmata i rozum může souviset s tím, že v anglických dějinách občas upadla do zmatku církev, jindy stát, pouze empirická realita obchodu a podnikání vždycky běžela uspokojivě. Již při svém zrození se tedy tento směr, empirismus, ostře staví proti všemu, co je shrnuto v pojmu „vrozené ideje“. To byl pojem, který měl základní význam ve filosofii racionalistů – byl to onen vrozený vklad, který člověk rozumem rozvíjel a dováděl do netušených závěrů, které měly věrně zobrazovat skutečnost, ovšem pochopitelně, racionalisticky chápanou. Ne tak, říkají tedy empiristé – člověk se rodí jako *nepopsaná tabule* (*tabula rasa*) zvnějšku přicházející **vjemy** a vnitřní **pocity** čistou tabulí mysli popisujíc svým textem, kterým je posléze napsána celá daná osobnost. „*Není nic v rozumu, co by nebylo dříve ve smyslech*“. Empirikové jsou pochopitelně nominalisté a nepřipisují pojům žádné metafyzické vlastnosti. To, co člověk zjistí a ověří pozorováním a zkušeností je mnohem hodnotnější, než nálezy pouhého rozumu. Pravým polem, na kterém se může rozvíjet empirické poznávání je příroda. Francis Bacon otevřel cestu vědeckému a systematickému vysvětlování přírody. To mělo ovšem své zvláštní důsledky – přírodovědné metody se staly jakoby vzorem pro bádání i v ostatních oblastech, a to i těch, které byly tradičně polem metafyzických a náboženských přístupů. To je patrné i na dalších empiricích. Tak **Thomas Hobbes** (1588-1679) zavedl přírodovědnou metodu i do politiky a etiky. Jeho přístup jde mnohdy ještě dále za Baconův empirismus – je zde již řeč o materialismu a senzualismu. I filosofie je mu vědou o tělesech, duševní stavy jsou děje, při kterých se vlastně pouze sečítají či odečítají smyslové obsahy. Veškeré poznání je zredukováno na tyto subjektivní pohyby empirií získaného materiálu, v mysli obsaženého. Odtud se odvíjí i věda o lidské společnosti. Člověk zde není svým založením tvorem společenským, nýbrž samotářem, kterého ovládá pud sebezáchovy a sobectví. Výsledkem je, že člověk se stává člověku vlkem, a všeobecně panuje boj všech proti všem. Pouze trvalá neudržitelnost tohoto stavu vede k tomu, že lidé mezi sebou uzavřou určitou pomyslnou smlouvu a vytvoří stát. Stát, postavený na těchto základech však může fungovat teprve tehdy, když absolutní vládce má nade všemi neomezenou moc. Je to moc materiální i duchovní – vladař musí být hlavou státu i církve. Vliv této filosofie bývá stopován i v diktaturách 20. století. Za dovršitele empirismu bývá považován **John Locke** (1632 – 1704) I on popírá vrozené ideje, a v podstatě nedělá žádný rozdíl mezi smyslovými vjemy a výsledky rozumové činnosti – vše je to smyslové, senzuační. Jistou nedůsledností je pouze připuštění kompetence větší rozumu v matematice. Popírání kauzality – i to, co se nám zdá být v příčinném vztahu je pouze výsledek našeho pozorování a z toho vyvozené zkušenosti. Je pochopitelné, že od tohoto základu se odvíjí zásadní důraz na bytí na tomto světě, což se dále projevuje v ryze hospodářském chápání života.

Anglický empirismus „přeskočil“ v 18. století i do Francie, kde nabyl podob ještě radikálnějších. Neoprávně se této odnoži říká čirý materialismus. Cílem jeho útoků je zejména církev, a zde lze pozorovat i první tiskem vedenou kampaň používající nenávistný sarkasmus, jehož cílem je vymýcení křesťanství (resp. římskokatolické církve). To se děje pod heslem „*écrassez l'infame*“ – zničte bezectnou. Je pozoruhodné, že Voltaire, hlavní protagonista tohoto velmi bezohledného boje, je znám a podáván jako praobraz tolerance pro

svůj (či jemu připisovaný) výrok „s vašimi názory nesouhlasím, ale budu hájit vaše právo je říkat“. Lze říci, že právě na této frontě je možno pozorovat typicky evropskou cestu setkávání se odlišných názorů – nejde ani o diskusi, tím méně o překonání. Je to prosté ukřičení. Kdo je či není z jakého hlediska v právu zde ovšem přitom nehraje žádnou roli.

Souhrn: *Souhrn tohoto myšlenkového směru a míry jeho přítomnosti v rozhodování má větší smysl dělat ve své vlastní mysli, než v dějinách. Zde navíc vždy hrozí scestí hádek o to, kam až si daný jev zaslouží to nebo ono jméno a nazvání. Podstata věci se tím neobjasní, nýbrž spíše zamlží. Čistý empirismus je ve svém nedocenění rozumu pouhým negativem racionalismu. Je to jiný druh jedné pošetilosti, spoléhající na to, že jedním okem člověk vidí lépe.*

Otázky k diskusi: Vnímáte ve svých rozhodováních napětí mezi racionální kalkulací a zkušeností? Čemu vy osobně dáváte v případě neshody obou přednost? Je možno přejímat cizí zkušenosti bez účasti kritického rozumu?

Doporučená literatura:

Foustka, Břetislav: Lord kancléř Francis Bacon z Verulamu a jeho essaye, Praha 1933

Bacon, Francis: Nové organon, Praha 1974

24. kapitola

Dílčí bilance a osvícenství jako její výsledek

Výukové cíle: *Stále se budeme pohybovat na již známém poli. Nyní jde o to, proniknout do mentality doby a člověka, spojených s názvem „osvícenství“. Není to totiž odbytá a vyřízená kapitola, protože nebezpečné části euroamerické kultury osvíceneckou vírou v poznání a pokrok dosud sdílají a hlásí. Pochopením osvícenství tedy do jisté míry pochopí člověk i to, čím bylo napraveno či vystřídáno.*

Obsah kapitoly: Osudy aplikace novověkých poznávacích principů, povaha doby zvané osvícenství, její další cesty a scestí.

Odhad doby ke studiu: *Dokud nepochopíte, kde se vzala myšlenka pokroku.*

V tuto chvíli, po setkání s racionalismem a empirismem se ocitáme zároveň na prahu evropského novověku, což je již kuchyně, ve které se vaří naše současnost. Tři staletí odstupu nám poskytují možnost vidět v určitém smyslu lépe, o co tehdy šlo, lépe než to viděli hlavní aktéři. Zhruba řečeno, šlo o to, co by mohlo nahradit středověkou univerzalistickou syntézu a přinést člověku správné, bezchybné a jisté poznání. Takových principů, od kterých by bylo možno tuto službu očekávat, není mnoho. Bylo to především autoritativní boží zjevení, obsažené ve svatých knihách, tedy v Bibli, to však bylo spíše odloženo spolu se středověkem. Dále se nabízí smysly a zkušenost a k nim přistupuje do trojice rozum. Svízel je, jak zná člověk i ze svého života, že velmi často člověku radí zkušenost něco jiného než rozum. Jan Amos Komenský například rozeznává tuto situaci a přistupuje k ní jako jeden z nemnoha tak, že hlásá nezbytnost využití všech třech zdrojů. Ve svém spise, věnovaném fyzice dokonce vypisuje scestí, do kterých se člověk dostane, když chce využít pouze jeden z nich. Pokud by věřil jen Bibli, pak by bral leckdy za pravdu i to, co samo o sobě není božím zjevením, nýbrž spíše pověrou (tím rozzlobil své zbožné spolubratry). Pokud by bral za pravé pouze plody rozumu, pak akutně hrozí, že si vytvoří svůj zvláštní svět, podobný světu Platonovu nebo Aristotelovu, který však bude mít v mnohém málo společného se světem skutečným (tím

ztratil sympatie racionalistů, kterým se vždy zdál málo vědecký). A posléze, kdyby člověk věřil pouze svým smyslům, píše Komenský, nezjistil by nikdy, že Země je kulatá a že je menší než Slunce, a podobně by žil i v mnoha dalších klamných představách. Komenského představa, která nám pomáhá ilustrovat povahu problému, vypadá jistě celkem přesvědčivě, avšak neřeší otázku, jak prakticky tuto součinnost uplatňovat. Nemluvíme již vůbec o tom, že Komenský zde celkem pomíjí „intuici“, která se se střídavým úspěchem rovněž hlásí o slovo jako to pravé, čím se má člověk v životě řídit. Organizovat součinnost tak rozdílných a tak rozdílnými metodami pracujících poznávacích mohutností je mimo síly každé z nich. Veden intuicí bych řekl, že takovou možnost a schopnost být „řadičem“, pouštějícím v pravou chvíli ke slovu ten či onen princip má pouze Moudrost, ta je však nesnadno verifikovatelná a nelze ji prodávat v apatykách. O určitou syntézu se pokouší Blaise Pascal i Emmanuel Kant, ale i ne nich je vidět jak nesnadno s tímto problémem zápasí. Evropská mysl totiž nemá ráda nejednoznačnosti, a proto tíhne k monismu. Monismus je název pro metodologický přístup, uznávající pouze jeden rozhodující princip. Toto tíhnutí má své zřejmé i skryté důsledky.

Vrátíme-li se do kapitoly, věnované mýtopoetickému myšlení a ilustrované sdělením pohádky „Hrncečku, vař!“, dostane se nám možného výkladového klíče k mnoha proměnám evropského myšlení. Jak bylo v dané kapitole naznačeno, určitý monismus patří k systémovým vlastnostem evropské kultury. Toto upnutí se na jeden princip je ovšem obvykle tak silné a úporné, že není schopno rozeznat meze oprávněnosti daného přístupu. Ten je proto uplatňován tak sverepě a tak dalece, že se posléze zcela zkompromituje a je pak vylit i s vaničkou.

Proč se však s myšlenkami v evropském prostředí zachází tak barbarským způsobem? Je to patrně problém, který koření už v oné jedinečné neopakovatelnosti každé mysli. Ten je na pozadí jevu, který ještě není zcela zpracován ani filosoficky náležitě reflektován. Je to problém přenosu myšlenky z jedné mysli do druhé. Každá náboženská či filosofická soustava existuje v lidské mysli komplexně propojena s e všemi jejími obsahy i s celým systémem jejího uspořádání. V oné konkrétní mysli má i své „přirozené nepřátele“, jak by bylo možno nazvat vědomé i nevědomé bariéry, vymezující její platnost a uplatnitelnost. Její „přesazení“ do jiné mysli je ve svém výsledku závislé na mnoha nesnadno rozeznatelných činitelích. Pokud je myšlenka „přesazena“ do myslí podobných charakteristik, fungují i podobně ony vymezující mechanismy. Větší problém však nastane, když je myšlenka přesazena do mysli zcela jiného kulturního uspořádání. V takovém případě nastává celkem velmi riskantní operace, jejíž riziko není nepodobné tomu, co je obsaženo v následujících dvou ilustračních příkladech. Je známo, s jakou úzkostlivou opatrností zacházejí vědci se vzorky kosmického materiálu, které se nějak podaří snést na zem. Tato opatrnost vyplývá z rizika, že mohou být kontaminovány neznámými mikroorganismy, které by v pro ně nových pozemských podmínkách mohly zmutovat no neznámých a životu na zemi nebezpečných podob. Druhý příklad je zcela pozemský - je to příklad králíka, který byl v 19. století převezen do Austrálie. Protože tam neměl nepřátele, rozmnožil se do katastrofálních rozměrů. Selhal i pokus zredukovat jejich počet vysazením dravců, kteří omezují králíčí populaci v Evropě. Tyto šelmy si v Australii našli mnohem snadnější kořist v tamní původní fauně, která na něco takového vůbec nebyla připravena.

Přesadí-li se tedy myšlenka z jedné hlavy do druhé, je možno se 100% jistotou říci, že z ní bude něco jiného. Tato jinakost může být jistě v určitém smyslu pozitivní, na těchto mutacích je nakonec založen pokrok. Někdy však nejde ani o přesazení (při kterém je například rostlina přenesena alespoň s částí svého kořenového systému), nýbrž o jakési podivné „naroubování“ či, asi výstižněji, o jakousi riskantní genetickou manipulaci. Výsledná podoba takto zmutovaných myšlenek je od původních k nerozeznání.

Ježíšovo mírné a laskavé učení, podávané v podobenstvích se po přesazení do řecké půdy mění v absolutní filosoficko-metafyzický systém, po přesazení do půdy římské se mění

v pokračovatele římské světovládné tradice. Toto se pak po přesazení do půd normanských a vůbec severských mění v jakousi novou formu druidského náboženství, doplněného o úchvatnou myšlenku nároku na absolutní pravdivost a nároku na světovládu. Jako by asi Jan Neruda ve skinhedech těžko poznával české vlastence 21. století, tak by kníže pokoje Ježíš z Nazareta sotva poznal v křižácích, plenících Jeruzalém, své učedníky. Ještě hůře by je poznával za maskovacími barvami pomalovanými obličejí křižáků dnešních.

Určitým způsobem vzájemného vyrovnání oněch třech poznávacích mohutností je filosofický přístup, který se nazývá osvícenství, a tomu se nyní věnujeme. I když osvícenství v Evropě rovněž jednou skončilo, stopy po něm jsou někdy velmi zřetelné a v některých místech světa v podstatě jako by trvalo dodnes.

Osvícenství představuje jev, vyvolaný nespočtem motivů a popudů, stejně nesnadno definovatelný jako ohraničitelný. O to, který z těchto vlivů větší a který menší je možno vést nekonečné a celkem bezvýhodné spory. Celkem vzato šlo o vystřídání určité opotřebované mocensko-ideologické struktury a nástup těch, kteří dosud stáli v druhé řadě. Oslabení Německa tak uvolnilo prostor Itálii, kde určitá před-renesance již dávno začala. Aby obraz nebyl tak jednoduchý, renesanční názory se nevyhýbaly ani papežství, ba spíše naopak. Byli to dále řeční učenci, kteří se zachránili z Cařihradu a kteří přinesli probuzení zájmu o antiku. A posléze se objevila spousta geniálních lidí, schopných po stoletích odříkání vychutnat život i všechny krásy světa. Je zde patrný vliv nových zeměpisných objevů, i nový pohled na přírodu, a především nový pohled na člověka a lidskou společnost. Podle konkrétního založení daného vzkypění se rozeznává **humanismus**, studium antických spisů, osvobozených od jejich středověkých výkladů a deformací. Je zde i směr, který se obrací k magii, reprezentovaný například Paracelsem. Významný je mechanistický směr, obnovující Demokritův světový názor. Do této skupiny patří zejména Galileo Galilei, Keller a Newton.

Tyto nové (staro)nové prvky, vlité do statického života vymezeného věčnou filosofií ovšem Evropou a jejími dějinami náležitě zamíchaly. Renesančně zesvětštělá církev nebyla zdaleka všude uvítána jako vyhlížené uvolnění dogmatického okovu. Reformace je církevním hnutím, které se proti onomu renesančnímu duchu v církvi vzpírá, avšak přitom samo využívá prvky tohoto nového názoru – je to návrat k pramenům i individualismus, za jaký by bylo možno považovat reformaci hlásané právo nezprostředkovaného přístupu k božím pravdám. I reformace v sobě má ten kus renesančního zesvětštění, jakým je odmítnutí klášterní askeze a vyšší ocenění světského zaměstnání, kterým se člověk žíví. Zaměstnání se stává, jak známo, přímo božím Povoláním, ve kterém člověk projevuje své odříkání zcela jiným způsobem a ke zcela jiným cílům než v klášteře. Reformační aktivní vztah k životu tedy rovněž souzní s myšlenkami doby. Další děj je paradoxně složitý – římskokatolická církev byla v důsledku reformačního ohrožení nucena „přitvrdit“, tedy očistit papežství od renesančních výstřelků a obnovit některé středověké postoje a instituce, ba do jisté míry vzkřísit i scholastiku. Tím se ovšem Evropa rozpadla na dva tábory, nenávisťně proti sobě stojící a v Třicetileté válce se pokoušející nalézt jednotu. Zvláštní jsou cesty renesančních umělců. V této situaci se velmi mnozí zachraňují příklonem k omlazenému katolicismu a vzniká **protireformační renesanční kultura**, zatímco kontinentální reformace zaujala k renesančnímu umění i filosofii postoj spíše nepřátelský. V každém případě v těchto dějích člověk naprosto nevystačí s jednoduchými propagandistickými pojmy „pokrok“ a „zpátečnictví“.

Budiž však řečeno, že původní intence humanismu a renesance tímto příklonem k mocným neskončilo, a ve poněkud proměněné zdemokratizované podobě se objevuje na scéně v 18. století, tentokrát pod názvem **osvícenství**. Toto označení se objevuje jako první u Voltaira a u německého filosofa Herdera, a byl programově utvrzen u Kanta. Jsou v něm všechny prvky, kterými se vyznačovala renesance, avšak v osvícenství již vystupují směle a sebevědomě. Osvícenství samo sebe již označuje jako věk rozumu a osvěty. Šlo o to, zbavit člověka jakékoliv materiální i duchovní poroby. K tomuto cíli měla sloužit i osvícenská

výchova, považující vzdělání za onen pravý prostředek k tomuto cíli. Charakteristickým pojmem je zde i „osvícenský absolutismus“ – byla to víra v „osvíceného panovníka“, který může svou autoritou a absolutistickou vládou (odbourávající i relativní autonomii církve nebo šlechty) zajistit společenský pokrok.

Osvícenství, na jehož půdě vyrostla optimistická víra v pokrok, věřil v moc rozumu, opírajícího se o smyslové vjemy. Rozum měl být svrchovaným soudcem ve všech sporech a problémech, vše nadpřirozené bylo odmítáno. Odmítání náboženství však nebylo důsledné – typicky osvícenským jevem je **deismus**, který stojí na pozadí mnoha osvícenských objevů. Deismus je takové pojetí náboženství, ve kterém je obsažena především víra v boha – stvořitele. Tento stvořitel svět nejen stvořil, ale i „seřídil“, takže do jeho chodu již dále zasahovat nemusí a také nezasahuje. Veškerá aktivita je již v rukou člověka, který je v tomto smyslu božím nástrojem. „Seřizenost světa“ mimo jiné znamená, že všechno, co je možné, je také dobré. Tento důsledek není v této vyostřené podobě sice postulován, avšak je obsažen v podtextu zápasu za svobodu lidského jednání, za svobodu ekonomickou a posléze i proti státním zásahům do této oblasti. Adam Smith, známý zakladatel politické ekonomie, jednoho z pilířů ekonomického liberalismu je v tomto smyslu deisticky věřící člověk.

Byla-li středověká scholastika charakterizována jako náboženství, jehož služkou je rozum, pak zde se stává náboženství služkou rozumu. Racionalisticko-osvícenské chápání křesťanství ho ovšem zbavuje jeho prorocké protiřečnosti, a činí z něj pouhou společenskou záležitost. Člověk zde dostává náboženský mandát tvořit nové věci a vztahy, je pokračovatelem v díle stvořitelově s plnou mocí. V tomto smyslu se osvícenství vyskytovalo jak v katolickém, tak protestantském prostředí, a právě skrze protestantismus rozhodujícím způsobem formovalo a formuje myšlení, které je pevně zabydleno ve Spojených státech amerických. Tzv. „Američan creed“ v sobě obsahuje jak osvícenský historický optimismus, tak víru v rozum, tak víru v lidskou aktivitu. V americkém myšlení by bylo možno najít i stopy deistického přesvědčení, že co je možné, je i dobré, nemluvě o úspěchu jako kritériu pro posouzení míry boží milosti a vyvolenosti daného člověka. USA tedy představují výhonek osvícenství, které v Novém světě zapustilo mnohem pevněji kořeny, protože zde nemělo nepřátele. Vzdálený a zprostředkovaný vliv osvícenství je možno sledovat i na filosofických školách, které v USA vznikly, a to především na pragmatismu.

Jak osvícenství pokračovalo dále? Víra v rozum může člověku vydržet tak dlouho, dokud se setkává pouze s jevy rozumově vysvětlitelnými a zvládnutelnými. Proto se v Evropě již v 18. století objevuje několik nových přístupů, vycházejících z těch mnoha různých zkušeností, které lidstvo mezitím s rozumem učinilo.

Souhrn: *Je někdy snazší s Indiány stopovat jelena, než stopovat cesty myšlenek. V Evropském prostředí se velmi často aplikuje představa pokroku a zpátečnictví, které však v některých fázích selhávají. Hnutí, která následovala po renesanci jdou velmi nesnadno zachytitelnými cestami, kde se se nezřídka v jednom táboře náhle ocitají lidé, kteří by podle logiky měli stát vedle sebe. Mnoho renesančních učenců a umělců se posléze spojila s katolickou církví, která se naopak dokázala části své renesančnosti zbavit. Ze všeho nakonec vychází osvícenství jako doba víry ve vzdělání, výchovu k rozumnosti, poslání panovníka a jiné pozoruhodné hodnoty. I zde jde ovšem o to, zda použité principy myšlení stačí na celek jsoucná a lidského života, a zda tedy osvícenecký historický optimismus nezajde na úbytě.*

Otázky k diskusi: V čem spatřujete pokrok? Jaký může být jeho rozumný konec, resp. závěr? Jaké jsou možnosti vzdělání? Jak je ve vzdělání důležitá postava učitele? Lze tuto postavu eliminovat?

Doporučená literatura

Im Hof, Ulrich: Evropa a osvícenství, Praha 2001

25. kapitola**Nová filosofická, politická a ekonomická učení**

Výukové cíle: *Filosofická učení nejsou cílem sama sobě, alespoň obvykle. Feudalismus středověku byl vystřídán přístupy, ve kterých byla uplatněna různá filosofická pojetí základního jsoucna, resp. jeho povahy. Na půdě novověku se tedy rodí několik dodnes soupeřících politických a ekonomických učení. O těch a jejich filosofickém doprovodu bude řeč.*

Obsah kapitoly: *Kapitola se pokouší o shrnutí či definici současnosti. Ve smyslu samotné filosofie tohoto studijního průvodce jde nutně pouze o pohled omezený a zatížený vším, čím může být člověkův pohled na cokoli zatížen a ovlivněn. I zde jde spíše o to, aby si každý případně vytvořil svoji vlastní inventuru, s vědomím toho, že i ta bude pouze „jeho“. Pragmatismus je zde představen jako filosofie, kterou je možno vidět na pozadí, „praktické“ současné koncepce lidského života.*

Odhad doby ke studiu: *Zde je odpověď jednoznačná – celý život.*

Platí-li, že úroda minulosti je v sýpkách naší přítomnosti, pak osudy evropského lidstva a evropské kultury, jak byly prožívány v 20. století (a jak vypadají na prahu 21.) se připravovaly ve století 18. a 19. Říká se rovněž, že o čem se v jednom století mluví mezi filosofy, o tom se o sto let později mluví v hospodách. A do třetice pak výrok neméně výstižný: dějiny jsou do 18. století, dále už je to politika.

Vějíř filosofických směrů, které se objevují v 18. a 19. století je možno rozdělit na ty, které se staly východiskem pro určitá státoprávní uspořádání a na ty, jejichž vliv až k těmto důsledkům nedospěl. Rozdělení je ovšem i zde neostré a subjektivní. Je pochopitelné, že mnohem závažnější jsou ony směry, které spolupůsobily při formování politických a ekonomických poměrů, a které pak také viditelně ovlivňovaly evropské dějiny. Tyto směry jsou v zásadě tři (v abecedním pořadí):

1. liberalismus (kapitalismus)
2. nacionalismus (fašismus)
3. socialismus (komunismus)

K tomuto rozdělení se váže zvláštní skutečnost: ony tři politické směry tvoří jakoby vrcholy trojúhelníka, který optikou každého z vrcholů poskytuje jiný obraz, a to tak, že zbývající dva směry v podstatě splývají v jeden. Ten „splývající“ jeden je vždy špatný a má dvě takřka od sebe nerozeznatelné formy.

Podávat výklad o otázkách, týkajících se tohoto tématu by pochopitelně náleželo odborném politologické kapacitě, protože filosofie je těmto důsledkům poněkud vzdálena. Na druhé straně však může bez hysterické zaujatosti vystopovat základní myšlenky, na kterých jsou tyto soustavy postaveny a tak i ukázat něco, co v politologických výkladech obvykle chybí – dobrou intenci, která stála na počátku. Mnohé z toho, co následovalo, je pak nutno přičíst deformujícím vlivům, znetvořujícím myšlenky, o kterých byla řeč v minulé kapitole. Vedle toho zde působí velmi silné resentimenty (pocity nespravedlnosti a křivdy s touhou po odplatě) a vliv propagandy a ideologie, takže je takřka nemožno o těchto otázkách uvažovat věcně. To ovšem samo o sobě politické (i filosofické) klima Evropy trvale deformuje a vulgarizuje. Akademická půda je proto jedinou nenahraditelnou platformou, umožňující pohled „sine ira et studio“.

Všechny výše uvedené politické soustavy jsou filosoficky založeny na zcela určitých ontologických základech. Zatímco liberalismus je založen na nominalistickém předpokladu, že jediným skutečným jsoucnem jsou jednotliviny, v tomto případě individuum, nacionalismus je založen na předpokladu primární a reálné existence kmene, národa, zatímco individuum je teprve druhotné. Komunismus v Marxově podání je založen na ontologické představě existence tříd, vykořisťované a vykořisťující. Tomuto rysu je přiznána rozhodující dějnotvorná moc.

V ryze filosofické rovině jsou všechny tyto postuláty založeny na východiscích, majících povahu víry. Ta je, jak známo, obvykle pro její nositele nezpochybnitelná, ovšem rovněž racionálně nedokazatelná. Spor mezi stoupenci těchto ideologických pozic je racionálně nerozhodnutelný. Argumentace, založená na počtu obětí toho kterého systému nevede rovněž k závěrům, přesvědčivým pro obě strany, protože není obvykle jasno, kde, odkdy a jak oběti počítat, případně které straně přičíst oběti konfliktu oněch různých ideologických stanovisek a systémů. Nutno však uznat, že ekonomický liberalismus, stavící na individualismu, je nejméně zpochybnitelný. Jsoucnost jednatelce je pro pochopení rozhodně jednodušší, než jsoucnost množin, na kterých jsou založeny směry zbývající. Přitom však jak marxistická koncepce třídního boje, tak předpoklad zvláštního poslání, které v dějinách má fenomén „národ“, v sobě, soudím, neobsahují výzvy k násilí a nespravedlnosti. Ty jsou spíše až výsledkem absolutizace těchto aspektů a jejich nenáležitého rozšíření za hranice jejich oprávnění. Kultivované občanství by pak spíše než jejich kriminalizaci mělo mít před očima jejich historický význam a hranice jejich kompetence. Nacionalismus se rodí z národního ponížení, třídní vědomí je probouzeno a živeno křiklavou sociální nespravedlností. Tyto jevy jsou tedy rovněž podporovateli oněch hnutí, směřujících případně až k potlačení lidských práv a svobod.

Z hlediska filosofického pozadí ekonomického liberalismu je možno připomenout jeho dnes již málo známé náboženské kořeny. Je to reformační

směr Jana Calvina, který dal práci a podnikání náboženskou hodnotu a postavil tuto stránku lidského života nad středověkou od těchto stránek lidského života odloučenou mnišskou odříkavost. Postoj k práci a podnikání, jak byl obsažen ve víře a životě protestantských puritánů v sobě obsahoval cosi nepřehlédnutelně patetického. Chápali svůj **business** jako službu, kterou konají jako **God's stewards**, jako *boží služebníci*. Tito první kapitalisté přičítali svůj úspěch božímu vyvolení, jehož důsledkem viděli být svůj úspěch. I zde bylo ovšem přítomno něco z onoho deistického myšlení – z několika cest byla viděna jako Bohu nejmilejší ta, která přinášela největší zisk.

Toto pojetí lidské ekonomické aktivity je možno pozorovat na mnoha amerických „*selfmademanech*“, do jejichž výraziva, které používají pro náplň svého života patří zejména slovo „služba“. Bohatství samo jim nebylo cílem, takovým chápáním, které by směřovalo pouze k tomu, pohrdali. Tato koncepce ekonomického života ovšem podlehla sekularizaci, která i v USA vedla k tomu, že tato vznešená východiska postihla určitá eroze. Přesto však jisté stopy tohoto puritánského přístupu jsou v USA patrné dodnes. Spatřoval bych je i v tom, že svůj neúspěch tam člověk přičítá spíše sám sobě než poměrům či režimu.

Filosofickým výrazem tohoto životního postoje je směr, zvaný **pragmatismus**. Tento směr sice vznikl v USA, avšak jeho prapůvod je již v sofistovi jménem Protagoras, který proslul svým výrokem „Člověk je mírou všech věcí“. Krom Protagory a amerického lékaře **Ch. S. Pierce** (považovaného za zakladatele) přišla na základní myšlenku tohoto směru spousta bezejmenných praktických lidí v Evropě všech věků. Setká-li se totiž člověk s tzv. filosofickými otázkami lidské existence, ontologickými, noetickými a dalšími zákony a antinomiemi, s neřešitelnými otázkami, kterým je věnován nespočet času a papíru, pomyslí a řekne si: K čemu to všechno je? Jaký význam má věnovat se těmto otázkám, tolik připomínajícím problém nesmrtnosti chrousta? Nemá snad smysl věnovat se pouze tomu, co je prakticky využitelné, co má nějaký viditelný a měřitelný efekt, co může člověku nějak pomoci? Tak nějak se ptali i **Pierce a William James**, který postavil pragmatismus na filosofickou základnu. Jde o to, že měřítko pravdy, které hledali racionalisté v rozumu, empirikové ve zkušenosti, jiní v citu nebo intuici, hledají pragmatikové **v praktickém jednání**. Měřítkem pravdivosti určité myšlenky je prospěch, který z ní může plynout. Pragmatismus hledí na svět bez brýlí mámení – svět a život je tvrdý, ale člověk proto musí být rovněž tvrdý a pustit se do boje. Vrhne-li se člověk se snahou udělat svou věc co nejlépe do boje, může mít úspěch, může udělat kariéru. Pragmatismus odmítá výhody zděděných privilegií, umožňujících člověku spát na cizích vavřínech – je to životní filosofie čínorodých lidí, majících před očima svůj úkol a své poslání. Pokud je tedy někdy pragmatismus představován jako filosofie, pohrdající filosofií, pak i z hlediska filosofie samé je nutno přiznat mu notný díl opodstatněnosti. Pragmatikové nejsou filosofičtí primitivové, nýbrž pouze lidé, domnívající se právem, že pouhým myšlením se nejspíše nic nepohne. Je možno se jistě ptát,

v čem je kvalita „úžasné knihy“, kterou si nikdo nekupuje? Naopak, slovo „bestseller“ vyjadřuje pragmaticky chápané ocenění – tato kniha se nejlépe prodává, a v to a tím je dobrá. Náboženství je pragmaticky užitečné proto, protože člověku pomáhá zorganizovat jeho myšlenky, věda člověku může přinášet informace a poznatky, umožňující mu účinně jednat, atd. atd. jako u mnoha dalších směrů je i zde možno rozeznat nejméně dvě roviny – jednu, oprávněně kritickou k určité předcházející rovině či praxi, a druhou, která daný přístup vulgarizuje a v podstatě kompromituje. Tak tomu je nakonec i se vznešenou středověkou scholastikou.

Slabinou pragmatismu (kterou si ze svých vlastních metodologických pravidel nedokáže sám uvědomit) je neschopnost rozeznat meze jeho oprávněnosti. Je-li rozvoj a čin konečným cílem, chybí kritérium pro jejich mravní kvalifikaci. Rovněž vulgárně pragmatická definice pravdy vede k tomu, že se jakékoliv rozhodování zredukuje na sečtení počtu lidí, kteří jsou z jakéhokoliv důvodu pro to či ono řešení.

Souhrn: *Pragmatická filosofie navazuje v dobrém i povážlivém na sofistický vzor. Je-li předpokladem filosofického myšlení v Řecku **schólé**, tedy volný čas, a v něm se rozvíjející nezávazné a nepraktické spekulace, pak v USA v tomto smyslu podobný „volný čas“ neexistuje, protože platí jiná silnější deviza – „**Čas jsou peníze**“. Z tohoto zorného úhlu postulují pragmatismus požadavek prospěšnosti, využitelnosti a užitečnosti filosofického myšlení. Je to zcela oprávněný hlas, pokud má asi člověk na mysli spekulace zcela jalové, na druhé straně však se pragmatismus ze samé své podstaty neptá po smyslu onoho horečného lidského snažení. Použijeme-li historickou paralelu se sofisty, pak by bylo možno očekávat, že i po pragmatickém pročištění přijde Platon a Aristoteles, to však zatím nenastalo.*

Otázky k diskusi: Měříte smysl lidského jednání a myšlení jeho viditelným užitekem? Jste schopni nalézt rozumný kulturní kompromis mezi pragmatickou účelností a fantazijní samoučelností? Co z toho dodává dle vašeho mínění životu chuť a půvab?

Doporučená literatura:

James, William: Pragmatismus, nové jméno pro staré způsoby myšlení, Brno 2003

Beard, Charles A.: Budoucnost strojové civilisace, Praha 1933

Stanley, Manfred: The Technological Conscience, London 1981

Postmoderní situace

Výukové cíle: *Závěr tohoto textu je pohledem na historickou i filosofickou přítomnost. Co je jejím určujícím rysem je samo o sobě nesnadno zodpověditelnou filosofickou otázkou. Jistou bernou mincí je to, jak tato doba nazývá sama sebe. V této lekci tedy půjde o pojem „postmodernismus“, který je znám i z oblasti architektury (kde se možná zrodil), který však vyjadřuje i povahu kulturního a společenského klimatu.*

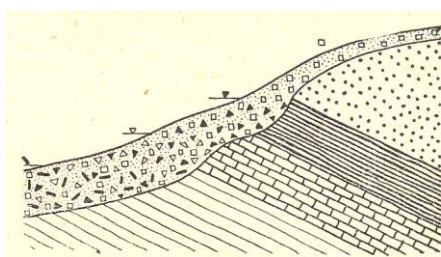
Obsah kapitoly:

Stručná rekapitulace dějin – od středověkého univerzalizmu k moderně, tedy představě, že vznikne nová všeobepínající filosofická škola, uspokojující nároky rozumu i smyslového poznání, a reakce na nenaplnění tohoto očekávání – postmoderna. Žijeme na začátku nebo na konci?

Odhad doby ke studiu: *Celý život*

Zemská kůra, to po čem chodíme, může sloužit jako přibližný obraz naší (postmoderní) situace v tomto a takto:

Kdysi na samém geologickém počátku se v ještě tekutém či polotekutém stavu vytvořila zemská kůra v ní jednotlivé vrstvy. Ty následně podlely vlivem tektonické činnosti vrásnění, vytvářely se zlomy a další jevy, které narušily původní jednoduchou skladbu. Vlivem této činnosti se někde ukázala tato skladba, kdy na tzv „výchozech“ vystupovaly jednotlivé vrstvy na povrch. Takových míst, na kterých by člověk viděl, „po čem šlape“ je ovšem již málo. Zvětrávání hornin, větrná i vodní eroze, stejně jako lidská činnost způsobuje, že původní „výchozy“ jsou zasuty pod promísleným materiálem, pocházejícím nejrůzněji ze zcela jiných míst. To, co je na zemském povrchu, tedy jen velmi málo vypovídá o tom, co je v hloubce. Ovšem i každý kamínek na povrchu má svůj „domov“ v nějaké geologické vrstvě, odněkud pochází, odněkud byl vyloven, vyplaven, donesen. Pochopit ho však můžeme teprve tehdy, když tento jeho domov dokážeme určit.



Lidská kultura se kdysi rovněž vyvíjela ve více či méně ohraničených a izolovaných útvech. I jednotlivé filosofické či náboženské systémy představovaly určitou ucelenou „vrstvu“, která měla více či méně kompaktní

podobu. I jednotlivé epochy evropské kultury a myšlení představovaly určité vrstvy, které bývají v tom nejzjednodušenějším podání charakterizovány jako středověk, osvícenství, moderna. Současnost je ovšem i zde dobou, ve které jsou tyto relativně homogenní, definovatelné „výchozy“ dávno zasuty a určité ideologické či filosofické kompakty člověk sotva nalezne. Co jsme? Čemu věříme? K čemu míříme? Zde najde člověk již jenom něco, co lze přirovnat k navážce – každý kamínek je odjinud, a ani sám už neví odkud. K pochopení nevede jiná cesta, než vyvrtat sondy až k těm původním žilám.

Mnohá skutečnost je ovšem jiná ve svém prostředí a po vytažení na slunce a na povrch. I zde je však důležité a poučné ono srovnání – co se stalo s myšlenkou, která byla ve svém kontextu zcela ušlechtilá, poté, co byla mechanicky přesazena jinam?

Docházíme k závěru našeho putování, kterým je „naše postmoderní situace“. I zde je možno si připomenout z historie známou pravdu, že přímí účastníci a svědkové nějaké doby mají sice možnost vnímat ji přímo a do značné míry i nezprostředkovaně vlastními smysly, avšak neznamená to nějakou jednoznačnou výhodu pokud jde o samo její pochopení. Je to proto, že žijící účastníci jsou obvykle příliš angažováni na to, aby mohli děje vnímat s alespoň minimální nestranností; dále - nemají potřebný odstup, který potřebuje člověk i k tomu, aby viděl jakýkoliv velký objekt „vcelku“. Na druhé straně však i tito lidé mají právo své době nějaké „jméno“ přidělit a tedy jí i nějakým způsobem rozumět. Budoucnost nás ovšem nejspíše přejmenuje, protože, na rozdíl od nás, bude vědět „jak to dopadlo“.

Naše doba sama si dala název „postmoderní“. Z úst některých pozorovatelů zazněl i názor, že je to čas, ve kterém svět dospěl (či dosažením všesvětové liberální demokracie záhy dospěje) ke konci svých dějin, takřka k naplnění jejich smyslu. Takový názor se však z úst vítězů v dějinách ozval již vícekrát – jak trefně poznamenává Joachim Fernau, považovat nějaké dosažené uspořádání za dobrý základ budoucího trvalého pokoje je názor všech úspěšných bankovních lupičů.

O čem však vypovídá onen název „postmoderna“? k vysvětlení je třeba zrychleně proběhnout celé evropské dějiny. Člověk se vymaňuje ze svého přírodního stavu tím, že dokáže žít v mýtickém příběhu, který ho pozvedá a propojuje s dalšími. Vrcholem tohoto vývoje je středověká univerzalistická soustava, založená na doplněném a rozvinutém příběhu Ježíše z Nazareta. Jelikož však tento „příběh“ je příliš rigidní, ztrnulý, a neumožňuje svobodný rozvoj jednotlivých individualit či složek, které „na to mají“, je vystřídán tzv. „modernou“. Smyslem i cílem moderny je nahradit středověk novým, stejně univerzálním „příběhem“, který by však odpovídal požadavkům lidského individua a jeho práv a nároků. Tato očekávání, která se celkem nadějně rozvíjela až do začátku 20. století, však skončila na bojištích 1. i 2. světové války, v koncentračních táborech a atomovém hříbu nad Hirošimou. Výsledkem je nedůvěra k „velkým příběhům“, tedy k jakémukoli univerzalistické

filosofické koncepci, která by se po způsobu Platonově, Aristotelově, Augustinově či Tomáše Akvinského pokoušela obsáhnout vše. Je to resignace na to, že by svět a lidstvo byly propojeny jednou myšlenkou. Neexistuje již obecná víra ve velké systémy minulosti, a spolu s tím vyhasla i důvěra v taková sjednocující hesla, jako je „pokrok“, „pravda“, „dějiny“.

O novou situaci se postaral rozmach techniky, a to zvláště komunikační. Ta znemožňuje existenci nějakého trvalejšího „příběhu“, protože chrlí neustále nové a nové. Člověk, bombardovaný neustále informacemi se nestává vnímavějším, nýbrž otupělejším a lhostejnějším. Člověk přestává hledat ve věcech smysl, protože se nenachází žádná myšlenka, která by mu k tomu mohla trvaleji posloužit. Pokud snad člověk takovou myšlenku a smysl nalezne, bude to nejspíše pouze jeho individuální výklad, protože se nemá nárok stát základem šířeji „věřeného“ vyprávění. Neexistuje tedy již společný, souvislý, soudržný, celistvý svět, nýbrž pouze individuální virtuální světy, formované televizními kanály, počítačovými hrami, případně ekonomickými či jinými spíše materiálními a konzumními zájmy. Tento stav ovšem jakousi svou podvědomou žízni či jinak pocíťovaným deficitem „čehosi“ obrací pozornost k starým mýtickým příběhům, které ovšem ve své televizní či filmové podobě působí zcela jinak, než před tisíci let. Je důvodná obava, že dovršují onu celkovou otupělost.

Charakteristika postmoderní situace, jak vypadá v tomto poněkud pesimistickém pohledu, bývá ovšem často vztahována pouze k tzv. „prvnímu světu“, tzn. k USA a západní Evropě. Východní kultury (prý) prožívají tento věk odlišně. Je však i zde otázkou, do jaké míry jsou schopny právě tyto kulturně „bezbranné“ části země onomu soustředěnému politicko-ekonomicko-kulturnímu tlaku ze západu vzdorovat.

Jaké jsou příznaky postmoderního věku? Nedůvěra k trvalým výkladům světa a následně pak i trvalým institucím vede k hojnějšímu a hojnějšímu produkovaní věcí „na jedno upotřebení“. V podmínkách globalizovaného světa a výrazné moci nadnárodních ekonomických subjektů se lze těžko dočkat takového symbolu „trvání“, jakým byla pro naši generaci továrna, nesoucí na sobě rysy 19. století, kde nacházely svou obživu lidé několika po sobě jdoucích generací. Byla to obdoba jiných „kamenných“ institucí, jaké byly obvyklé i v jiných oblastech lidského bytí. Tomu se zdá být konec. Ony kamenné instituce jsou houfně nahrazovány dočasnými, časově ohraničenými „projekty“. Pouze budoucnost spočítá, zda tento dříve neznámý dynamismus lidskou energii využívá efektivněji, či zda se jí naopak hypertrofií neustálého konkurenčního zápasu mnohem více bezúčelně ztrácí.

Postmoderní doba klade před člověka několik otázek, jejichž zodpovězení je možné pouze hlediska některé „staré“ filosofie (pouze z hlediska „starých“ filosofii je ovšem také možno, resp. má smysl takové otázky klást). Posluchač tohoto předmětu v tento čas již ví, že kladení právě těchto „nepraktických“ a „nepragmatických“ otázek je postatou filosofie. První otázkou je, zda je naděje,

že to „dobře dopadne“. Od odpovědi na tuto otázku, vědomě či nevědomě položenou, se odvíjí mnohé další. Je to především sám životní pocit. Jde-li lidstvo vstříc svému konci, je přiměřený pocit „po nás potopa“, který, zdá se, není nijak vzácný. Z hlediska křesťanského příběhu neznamená však to, že člověk nevidí řešení, že toto řešení není. Již mnohokrát v dějinách bylo větší či menší kulturní společenství takto „na pokraji“, a vždy se nalezla cesta, vedoucí neočekávaně dál. Lidstvo přežilo již mnoho „konců světa“ a, celkem vzato, trvá dál.

Filosofie, i ta nepraktická má svůj smysl i tehdy, kdy nelze předpokládat, že by se některý její „příběhů“ stal univerzálním. Každá z nich, od Thalety až po Wittgensteina či Bělohorského pomáhá člověku pochopit jevy v souvislostech. Znalost mnohosti filosofických pohledů na svět představuje průhled do různých způsobů lidského myšlení. Právě v tomto smyslu nabývá znalost filosofie dříve netušeného významu komunikačního. Filosofie učí rovněž zacházet s myšlenkami, které jsou zakódovány v jiné soustavě, než jakou daný člověk sám používá. I proto je pro postmoderního člověka filosofie nikoliv doložitelnou věteš, která nedokázala naplnit to, co se od ní očekávalo, nýbrž naopak, ještě cennější nástroj k vlastní orientaci v naší lidské současnosti.

Naše současnost je ilustrovatelná ještě jedním obrazem. Při ústí velkých jihoamerických řek je prý možno pozorovat zvláštní jev. Ústí je tak rozlehlé, že pevné břehy nejsou vidět. Jsou vidět jakési ostrovy, ale i ty jsou unášeny proudem, plným vírů a protiproudů. Nic, na co se člověk podívá, není v klidu, všechno se pohybuje různou rychlostí a různým směrem. Na obloze jsou mraky, které se pohybují rovněž. Ostatně, i kdyby byly vidět hvězdy, Měsíc nebo Slunce, pak i to je v pohybu... To je situace postmoderního člověka, který se již vzdálil od pevných břehů svého sepětí s přírodou. Ještě donedávna byl v mnoha oněch plovoucích ostrovech ochoten vidět pevninu, ale jejich mnohost a vzájemný nesouladný pohyb ho i této víry zbavily. Má-li se za těchto okolností trosečník orientovat, je ve velmi těžké situaci. Jedno řešení je v tom, prohlásit některý z těch plovoucích ostrovů nikoliv již za pevninu, nýbrž za orientační bod. A v tom je asi ono postmoderní rozeznání. Je i v tom, že svět a lidské bytí není popsateľné jedním, logicky skloubeným způsobem. Lidské bytí a svět je svým způsobem **enigma**, nejasná a mnohoznačná záhada. Ve východích kulturách je přítomen větší smysl pro tuto „logickou nezvládnutelnost“ bytí. Je to například pojem **koan**, vyskytující se v zen-buddhismu. Koan je pojem, kterým se označuje jak spleťtá situace, tak i její řešení, nevyplývající obvykle z jednoduché logiky. Pro zen-buddhistu je pak celý svět a život jeden jediný veliký koan. Tento způsob chápání v sobě ovšem nese i křesťanství, a bylo ho zbaveno pouze násilnou evropskou racionalizací (zahrnující v sobě ovšem i nadekretovanou víru v zázraky).

Souhrn: *ve zrychleném běhu je patrné, jak evropská kultura nalezla posléze svůj obecný, tedy všeobecně rozšířený, obraz světa, formovaný na základě Bible,*

chápané jako boží zjevená pravda a doplněné látkami a pohledy řeckých filosofů, zaštitěné církevní institucí, inspirovanou Římem. Tato soustava však byla příliš obrácena k věčnosti, a proto přestala vyhovovat probouzející se lidské touze po vědění, objevování a naplnění tohoto přítomného života. Byl předpoklad, že bude možno nalézt novou, „správnou“, moderní a všem potřebám vyhovující soustavu, neobsahující žádné dogmatické nerozumné deformace. Pokusů o to bylo několik, žádný však těmto nárokům nevyhovoval a nedoznal obecného rozšíření. Filosofie tedy v podstatě na tvoření „velkých systémů“ resignovala a v poslední době se věnuje spíše tématům malým a dílčím. To souvisí s postmoderní pozicí, připouštějící polycentričnost pravdy, pluralismus bez výrazného jednotícího filosofického pouta.

Tato situace umožňuje člověku svobodněji si nalézt svou vlastní filosofickou a světonázorovou pozici, je však náročnější v tom, že se v některých oblastech bude nesnadněji hledat společný přístup ke globálním problémům lidstva. Kulturně i filosoficky pluralitní společnost klade rovněž zvýšené nároky na komunikaci, při které je nezbytno orientovat se ve více filosofických soustav, než pouze ve své vlastní.

Otázky k diskusi: Všimněte si některého světonázorového konfliktu a pokuste se stanoviska obou stran filosoficky zařadit. Uvědomte si, jakým způsobem vyslovujete svá filosofická stanoviska, zda spíše objektivisticky (je to tak!), či ve stylu postmoderně multikulturním (podle mého názoru...)

Doporučená literatura:

- Machovec, Milan: Filosofie tváří v tvář zániku, Brno 1998
 Rádl, Emanuel: Útěcha z filosofie, Praha 1946
 Simart, Maurice: Moderní člověk a jeho svět, Praha 1934
 Lyotard, Jean-Francois: O postmodernismu, Praha 1993
 Welsch, Wolfgang: naše postmoderní moderna, Praha 1994
 Hubík, Stanislav: K postmodernismu obratem k jazyku, Boskovice 1994
 Neubauer, Zdeněk: Přímluvce postmoderny, Praha 1994
 Beck, Ulrich: Riziková společnost, na cestě k jiné moderně, Praha 2004
 Hearnshaw, F.J.C.: Vývoj politických ideí, Praha 1938
 Mertl, Jan: Z dějin politického myšlení, Praha 1943
 Mendl, Bedřich: Hospodářský vývoj Evropy, Praha 1948
 Beer, M.: Všeobecné dějiny socialismu a sociálních bojů, Praha 1926
 Ruggiero, Guido de: Dějiny evropského liberalismu, Praha 1929
 Heiden, Konrád: Adolf Hitler, Praha 1936
 Horyna, Břetislav: Idea Evropy, Praha 2001
 Dawson, Christopher: Porozumět Evropě, Praha 1995

Poznámky: