

Obsah těchto textů se zrodil v rámci projektu inovace výuky filosofie na středních školách. Jejich autoři vycházeli z přesvědčení, že malý zájem o filosofii závisí také na způsobu, jakým je filosofie ve školách předkládána. Proto přišli s pokusem o jinou formu zpřístupnění náročného filosofického tématu. Texty jsou zamýšleny jako první seznamování s důležitými otázkami filosofie. Obsahují vybrané soubory problémů z různých filosofických disciplín.

Autoři ve svém přístupu upřednostňují samotné filosofické problémy před systematickým výkladem faktů z dějin filosofie. Zvou tím čtenáře k aktivní účasti na promýšlení předložených problémů. Ti se tak od počátečního kontaktu s filosofií mohou místo biflování nesrozumitelností učit filosofovat.

Texty jsou nesené jistou nedůvěrou k dnes až příliš zaběhnutým názorům; podněcují k jejich prověřování. Kdo se jim naopak s důvěrou a s evolučním předsudkem v zádech otevírá, riskuje mnohé. Třeba to, že se snadno stane objektem ideologických manipulací, že svůj život založí na falešných představách o světě a o člověku, že se díky tomu mine se svým přirozeným životním určením a že bude třeba v dobré víře sloužit pseudo-humanitním ideálům. To všechno jsou reálné možnosti i v civilizovaných společnostech vyspělých demokracií, jejichž občané žijí převážně v domněnku, že se podílejí na dosud největším rozkvětu humanity.

ISBN 978-80-907249-0-7



Kačínová, Cardal, Fuchs

Do světa filosofů

Metodické materiály pro výuku filosofie

Viera Kačínová, Roman Cardal, Jiří Fuchs

Do světa filosofů

Metodické materiály pro výuku filosofie

 ACADEMIA BOHEMICA

DO SVĚTA FILOSOFŮ

Metodické materiály pro výuku filosofie

Viera Kačínová, Roman Cardal, Jiří Fuchs

© Viera Kačínová, Roman Cardal, Jiří Fuchs, 2014

© Academia Bohemica, o. p. s., Praha 2018

ISBN 978-80-907249-0-7

OBSAH

I. MÝTUS, NÁBOŽENSTVÍ A FILOSOFIE	5
II. O DŮLEŽITOSTI FILOSOFIE	22
III. FILOSOFIE A VĚDA	26
IV. SPOR SE SKEPTIKY O JISTOTU PRAVD	29
V. PROBLÉM PRAVDY	32
VI. PROBLÉM KRITičNOSTI ANEB O „UMĚNÍ POCHYBOVAT“	35
VII. METAFYZIKA	52
VIII. PROBLÉM BOHA VE FILOSOFICKÉ TRADICI	63
IX. KÝM JE ČLOVĚK	79
X. SMYSL LIDSKÉHO ŽIVOTA	82
XI. SOKRATOVA OSOBNOST A JEJÍ VÝZNAM PRO ZÁPADNÍ FILOSOFICKÉ MYŠLENÍ	86
XII. PROBLÉM LIDSKÝCH PRÁV – LIDSKÁ DŮSTOJNOST. KONZERVATIVNÍ A LIBERÁLNÍ KONCEPCE	106
XIII. HLAVNÍ PROBLÉMY ETIKY	120
XIV. HLAVNÍ POJMY ETIKY	124
XV. AKTUÁLNOST ANTICKÉHO FILOSOFICKÉHO MYŠLENÍ	128
XVI. ANTICKÉ KOŘENY POLITICKÉ FILOSOFIE	144

I.

MÝTUS, NÁBOŽENSTVÍ A FILOSOFIE

Výukové cíle:

- srovnat, co mají společné a čím se odlišují mýtus, filosofie a náboženství
- kriticky zhodnotit Eliadovou teorii společného mytického základu všech kultur
- kriticky argumentovat proti tvrzení, že křesťanské náboženství má mytickou povahu
- ozřejmit význam řecké filosofie pro rozvoj západní civilizace a kultury

Délka trvání: min. 2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G:

Literární komunikace: vývoj literatury v kontextu dobového myšlení, umění a kultury

Dějepis: Starověk: Antické Řecko

Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech: Žijeme v Evropě: evropské kulturní kořeny a hodnoty: křesťanství, demokracie, právo, umění, věda, hospodářství

Metodický postup

Hlavním přínosem tématu je vysvětlení a vzájemná komparace pojmů mýtus, náboženství a filosofie zejména z pohledu jejich výkladu skutečnosti. Východiskem je při tom pochopení podstatných znaků mýtu ve vztahu k filosofii a náboženství.

Učební text se postupně zabývá následnými podtématy: osvětlení problematiky mýtu (*Úvod do problému, Kde hledat mýtus?*), vztah mýtu a filosofie, speciálně řecké (*Filosofie versus mýtus*), a vztah mýtu a náboženství (*Náboženství a mýtus*). Probírání všech nastolených otázek v logické postupnosti tak, jak jsou obsahem učebního textu, lze doporučit, avšak v tomto případě je nutné počítat s navýšením hodinové dotace. Učitel si rovněž může podobně jako u jiných učebních témat zvolit obsahové těžiště výuky podle časových možností. Součástí metodického materiálu je také rozsáhlý výběr odborných textů včetně komentářů v antologii, čímž nabízí možnost dalšího prohloubení podle zájmů učitelů i žáků v souladu s jejich časovými možnostmi.

Ve výuce je možné postupovat následujícím metodickým postupem, využívajíc techniku kritického myšlení E–U–R (evokace – uvědomění si významu – reflexe).

V úvodní fázi výuky (E – evokace) učitel žáky vyzve k zamyšlení nad tím, co už vědí o tématu mýtu.

Doporučujeme řešit problémový úkol v úvodní části učebního textu.

Řešení problémového úkolu:

1. S pojmem mýtus se žáci mohli setkat zejména v literatuře v rámci literárních žánrů, jako jsou pověsti, bajky nebo pohádky. A proč je toto slovo spojeno spíše s negativními konotacemi? Protože mýtus je běžně chápán jako něco smyšleného, a tedy jako něco, co oponuje vědecké racionalitě. Přesto bývá mýtus prezentován jako to, co má člověka podstatně orientovat v realitě jeho života.
2. Slovo mýtus bývá spojováno např. s náboženskými interpretacemi světa, s některými teoriemi v oblasti politiky, ekonomie, historie apod.
3. Východiskem skupinového úkolu je práce s texty v antologii včetně komentářů. Uvedené příklady přibližují mýtus ve smyslu bájného výkladu vzniku a povahy světa s jeho symbolickým významem, který je žákům pravděpodobně nejlépe znám. S podobnými mýty, jako je staroegyptské vyprávění o Osiridovi nebo mytologické líčení zrodu Dia, Nebe a Země s jejich symbolickým významem, se žáci setkali např. v rámci řecké mytologie (např. v díle *O původu Bohů*, jehož autorem je Hésiodos, nebo v Homérově *Ilias a Odysseia*, dále v dílech římských básníků Ovidia a Vergilia). Příkladem známého mytického hrdiny je např. fryžský král Midas označovaný jako symbol lakoty a hlouposti.

Žáci mají v další části učební hodiny v rámci druhé fáze učení za pomoci rozvoje kritického myšlení (U – uvědomění si významu) nahlédnout, že pojem mýtus není spojen jenom se světem literatury, případně umění ve smyslu vykonstruované interpretace skutečnosti, ale lze ho objevit i v rámci reálného poznání skutečnosti jako součást filosofie nebo v souvislosti s různými druhy současných ideologií. Žákům má být také vysvětlen specifický vztah mýtu a náboženství.

Východiskem „hledání“ oblasti výskytu mýtu a objevení jeho významu je kritická interpretace učení známého historika náboženství a multikulturalisty *Mircei Eliadeho*. Jeho rehabilitace mýtu, který má být posledním zdrojem každé i moderní a současné kultury, filosofie i náboženství, se stala jedním z východisek teorie multikulturalismu o rovnosti všech kultur, „zestejnění“ pohledu na význam a podstatu všech náboženství a svým způsobem ovlivnila i filosofické myšlení.

Žáci se v úvodu obeznámí s učením M. Eliadeho. V učebním textu se nacházejí přímo citáty z jeho děl, které lze se žáky interpretovat, rovněž tak texty č. 3 a 4 včetně komentářů v antologii. Výběr je ponechán na vyučujícím.

Pro žáky může být atraktivní „hledat mýtus očima Eliadeho v dnešní době“. Příklady uvedené v učebním textu, které žáci znají z literatury nebo z oblasti médií jako filmu a divadla, mají přispět k pochopení místa mýtu i v dnešním světě, a případně i v jejich vlastním životě. Žáci tak začnou víc pronikat do podstaty mýtu (což se prohloubí v další části výuky).

Řešení úkolu mezipředmětového charakteru:

- 1.– 2. Současná masová kultura a zábavní průmysl předkládají mladému člověku vzory (filmových hrdinů, herců, sportovců atd.) k napodobení, čímž naplňují jeho přirozenou potřebu hledání vlastní identity (hledat a vnitřně se ztotožňovat s obdivovanými způsoby bytí a formami chování), a to cestou identifikace s reálnými či fiktivními (mediálními) vzory. Výroky Eliadeho lze interpretovat následovně: napodobováním těchto (mediálních neboli bájných) vzorů (neboli žitím životů jiných vzorových postav) předkládaných v zábavních pořadech člověk jako by vyjadřoval nechuť žít svůj život; lze to vnímat jako formu obrany před vlastním údělem (zábava mu dává zapomenout, že jeho život je plný obtíží a nevyhnutelně spěje k přirozenému konci). Učitel může s žáky diskutovat, zda uvedený citát vnímají jako pravdivý na základě vlastní osobní zkušenosti. Jako příklady „mytických“ filmových hrdinů lze uvést např. Froda nebo Gandalfa z *Pána prstenů*, Robina Hooda, nebo Nea a Morpheu z *Matrixu*.
3. Archetypické postavy Romea a Julie lze najít např. v postavách Petra a Lucie od Romaina Rollanda.

V další části výukové hodiny si žáci mají uvědomit vztah mýtu a filosofie opět na základě kritické interpretace učení M. Eliadeho. Doporučujeme se žáky provádět interpretace citátů italských filosofů Severina, Realeho a Antiseriho uvedených v učebních textech, resp. textu č. 5 v antologii včetně komentáře, které nabízejí rozdílné chápání mýtu u Platóna ve srovnání s Eliadem.

Řešení problémového úkolu:

Interpretace citátu E. Severina o významu řecké filosofie pro rozvoj západní civilizace:

Racionalita řecké filosofie má takovou povahu, že dovolila povstat zmíněným formám myšlení a jednání západního člověka.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Řecká filosofická racionalita má kritickou povahu. Není jí cizí neustálá pochybnost a neustálé hledání. Ten typ myšlení, které se nechce vystavit pochybám a hledání, nemůže uspět při odhalování nových rozměrů skutečnosti a je zbaven technické invence. Např. v islámu je zapovězeno podrobovat náboženský pohled na svět kritickému, racionálnímu zkoumání. To je silnou brzdou vědeckého pokroku v kulturách, v nichž je islám prosazován jako jediný přijatelný způsob vztahování se ke skutečnosti.

Řešení problémového úkolu:

Při hledání argumentů, které by mohly zpochybnit hladkou kontinuitu mezi východním a západním myšlením, se lze studentů zeptat, zda učinili nějakou osobní zkušenost s životním stylem lidí žijících (či vychovaných) v jiných kulturách, než je naše kultura západní. Nevěřá jejich odlišný životní styl z nějakého hlubšího pozadí, např. z nějakého náboženského pohledu na svět, který je dané kultuře vlastní?

Řešení problémových úkolů směřuje ke kritickému přehodnocení Eliadeho učení. Je-li možné argumentovat (o což jsme se v učebním textu pokusili), že řecká filosofie stojí ve své původnosti a kvalitativní nadřazenosti v samotných základech západní kultury a civilizace, pak i z ní odvozené kulturní formy participují na její nadřazenosti, takže je Eliadova teorie společného mytického základu všech kultur iluzorní.

V této části žáci na základě zdůvodnění přínosu řecké filosofie také pochopí rozdíl mezi mýtem a filosofií. Už první řeční myslitelé nahlédli, že mýtus jako konstrukt lidského ducha není nic pravdivého, protože vychází z lidského myšlení a stojí mimo realitu. Oproti tomu filosofické myšlení nalézá svůj fundament v realitě, kterou poznává.

Žáci mají nahlédnout a následně být schopni vyargumentovat neudržitelnost Eliadeho učení o mytické povaze všech kultur, a tedy jejich stlačení na stejnou úroveň, čehož důsledkem je snížení západního filosofického racionálního myšlení a také křesťanství na roveň pouhých mýtů (nepravd). Opuštění racionálního přístupu ke světu by mělo za důsledek ztrátu možnosti jeho pravdivého objektivního poznávání, ztrátu pravdivé vize skutečnosti (život člověka by se podobal jedné velké fikci) a člověk by také ztratil možnost rozumově se bránit proti různým nebezpečným mýtům, jako jsou např. různé ideologie, kulturní trendy,

kteří by vznášely nárok na ovlivnění jeho života. Typickým příkladem jsou teorie současného postmoderního relativismu a pluralismu. S jejich podstatou se žáci seznámí v dalších učebních tématech.

Argumenty, proč je mylná výše diskutovaná teze M. Eliadeho, který zastává strukturní identitu mytického základu všech kultur a náboženství, lze najít také v antologii v textu č. 6 a 10, zejména pak v příslušném komentáři.

Žáci dále hlouběji nahlédnou, jak lze vnímat vztah mezi mýtem a náboženstvím na příkladu křesťanství. Jako podstatná se ukáže jeho vazba na racionální základ, který umožňuje nahlédnout, že víra člověka není absurdní a že specifické obsahy křesťanské zvěsti nejsou nerozumné, rozumu odporující (k tomuto poznání také žáci dospějí v rámci samostatného učebního tématu). Žáci také mají správně pochopit nutný metaforický způsob exprese jeho obsahu prostřednictvím symbolů a obrazů, což je způsob vyjadřování typický i pro mytologii (lze ho zdůvodnit kvalitou křesťanského univerzalizmu).

Je však důležité, aby žáci pochopili, že symbolická forma křesťanské víry nezastíní možnost jeho racionálního zdůvodnění (jeho podstatný obsah není pouze symbolický), a byli schopni kriticky argumentovat proti tvrzení, že křesťanské náboženství má mytickou povahu (což však, jak jsme ukázali, neplatí pro všechny druhy náboženství).

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Příklady symbolů a metafor používaných v jazyce křesťanského náboženství: Boží království je jako *hořčičné zrno, kvas v těstě* atd. Bůh je *skála, judský lev, mírný váněk*. Život člověka, který nerespektuje požadavky mravního zákona, je jako *stavba postavená na písku...*

O vztahu mezi náboženstvím a mýtem pojednává podrobněji také text č. 8 v antologii včetně komentáře.

Antologie nabízí také text s komentářem, v němž se řeší vznik a přetrvávání historického mýtu ohledně sporu katolické církve s G. Galileem (text č. 7), a řeší další různé varianty mýtu populárního v současnosti ve vztahu k náboženství (text č. 9 kriticky pojednává o psychoanalýze), neomarxismu (chápaném jako „*nové náboženství*“), který je založen na víře, jež není zpochybnitelná (kdo tak učiní, je sankcionován). Tato nekritizovatelnost a racionální nezaložitelnost z něj dělá mýtus. Má svá dogmata, jejichž zpochybnění se netoleruje – např. člověk povstal evolucí, Bůh neexistuje, náboženské přesvědčení je pouze subjektivní záležitostí, člověk má k dispozici pouze historický úsek svého života a smrtí končí vše atd. Prakticky veškerým svým poselstvím oponuje křesťanství – to Buchanan v textu dobře osvětluje.

V závěrečné fázi učení – v rámci reflexe (R), si žáci prostřednictvím řešení problémových otázek připomenou stěžejní myšlenky tématu. Učitel je také pobízí k vyjádření poznání, ke kterému dospěli, k popsání subjektivního významu probíraného tématu. V rámci závěrečné reflexe tématu může každý žák napsat na papír a učiteli odevzdat, resp. odprezentovat před třídou jednu myšlenku, kterou si uvědomil (zvláštním způsobem ho zaujala). Daný postup pomůže vyučujícímu zjistit nejen to, jak žáci učivo pochopili, ale také jaký význam danému tématu připisují.

Řešení otázek – opakování:

1. Některá náboženství se ve svých pojetích skutečnosti a ve svých požadavcích prokazatelně rozcházejí s kritickými nároky lidského rozumu. Křesťanství naopak kritickou zkoušku zpochybnění vítá a po celá staletí předkládá argumenty ve svůj vlastní prospěch (filosofická a teologická literatura tohoto typu je však dnes bohužel většině lidí neznámá).
2. Odpověď na otázku je obsažena přímo ve výkladovém textu.

Doplňkový výkladový text k učivu

Úvod do problému

b) mýtus jako součást filosofického typu poznání

Na takové prolnutí mýtu a logu narážíme např. v Platónově filosofii. Vyjasnění důvodu přítomnosti mýtu ve vrcholné fázi řeckého filosofického myšlení je důležité pro pochopení vztahu mýtu a filosofie. Existují rozmanité způsoby, jak se s tímto faktem vyrovnat. Někteří filosofové tvrdí, že mýtus představuje vyšší a pronikavější formu poznání ve srovnání s filosofií, a proto se jej prý Platón nevzdává ani při rozvíjení své filosofie (Schleiermacher, Heidegger). Jiní mají za to, že se Platónovi nepodařilo plně osvobodit své racionální myšlení od mytických představ, a že tudíž předkládá nedokonalou podobu filosofie, infikovanou mnoha iracionálními předsudky (Hegel). Nemálo dnešních filosofů však přichází s odlišným vysvětlením – Platón mýtus a filosofii jasně rozlišuje, a pokud používá mytických výrazových prostředků, pak tak činí z čistě filosofických důvodů (Reale, Adorno).

Kde hledat mýtus?

Mytickou strukturu „návratu k počátkům“ lze nalézat na různých úrovních – v šamanismu, v buddhismu, hinduismu, józe, psychoanalýze, ale i u klasického řeckého filosofického myšlení. V souvislosti s řeckým filosofickým myšlením se autor zmiňuje o platónském učení o reminiscenci (*anamnésis*). „V platónském učení o rozpomínání na neosobní skutečnosti lze najít překva-

pující rozšíření archaického myšlení. Rozdíl mezi Platónem a ‚primitivním‘ světem je příliš jasný, než abychom na něj museli upozorňovat. Ale tento rozdíl neznamená přerušeni souvislosti. Platónským učením o idejích se řecké filosofické myšlení vrací k archaickému a univerzálnímu mýtu o bájném a pleromatickém *illud tempus* a dává mu novou hodnotu tím, že se člověk musí rozpomenout, aby poznal pravdu a měl podíl na bytí“ (idem).

Eliade si všímá toho, že západní svět vyčerpal svoji vitalitu a začínají se v něm ohlašovat příznaky nadcházejícího zániku. Symptom blížící se smrti je jím identifikován v příklonu současného západního myšlení k historickým studiím. „Pokusíme se tuto náruživost pro historii přiblížit z jiného kulturního hlediska, než je naše. V mnoha náboženstvích, ale i v evropském folklóru lze zaznamenat víru, že v okamžiku smrti si člověk připomíná svou minulost se všemi podrobnostmi a že nemůže dříve zemřít, než znovu zhlédne a prožije celý svůj život. Umírající na svém vnitřním plátně ještě jednou vidí celou svou minulost. Když vezmeme v úvahu toto hledisko, byla by vašeň pro dějiny moderní kultury znamením ohlašujícím její bezprostřední zánik. Než se západní civilizace zhroutlí, naposled si připomíná celou svou minulost od protohistorie do totálních válek. Dějinné povědomí Evropy, jež někteří lidé považují za nejvyšší stupeň její slávy, by ve skutečnosti bylo jejím posledním okamžikem předcházejícím ohlašovanou smrt“ (idem).

Dá se katastrofě Západu nějak zabránit? Existuje nějaké východisko ze situace, která je kol dokola sevřena chladným objetím smrti? Eliadova diagnóza, kterou zanáší do chorobopisu západní kultury, zní: víra ve vlastní výlučnost. Na tomto základě pak předepisuje i svůj recept, spočívající v nutnosti otevření se západní kultury kulturám ostatním: „Už nějakou dobu neutváří dějiny jenom Evropa: Asie už aktivně vstoupila do historického dění a další cizokrajné země ji budou brzy následovat. Na kulturní a duchovní úrovni bude mít tento historický jev značnou odezvu: evropské hodnoty ztratí svou výsadu obecně přijímaných norem; budou platit za místní duchovní výtvoř, poplatné určité historické cestě a podmíněné čistě vymezenou tradicí. Jestliže se evropská kultura nechce stát okrajovou, bude nucena začít dialog s neevropskými kulturami a příliš se nemýlit ve smyslu pojmů“ (idem).

Strach z vlastní smrti se tak díky kontaktu s východními kulturami může proměnit v příslib nového života. Úzkost vyvolaná vědomím blízkosti nicoty není žádným specificky západním fenoménem, filosoficky reflektovaným například v některých formách existencialismu. Rozdíl je v tom, že západní myšlení má nihilistické sklony, kdežto Východu je strach ze znicotnění cizí. Eliade připomíná indické učení o *máji* jakožto oblasti bytí, která není absolutní, která je vnitřně korodována časem, a tedy fenomenologickou nicotou. Člověk žije v této sféře, a jeho existence je tudíž prostoupena dějinností. „[...] indická metafyzika a její duchovní techniky už dávno provedly neobyčejně jemnou analýzu toho, co západní filosofie dnes nazývá ‚existenci v tomto světě‘ či ‚existenci v nějakém postavení‘; jóga, buddhismus i védanta se snažily dokázat relativnost, a tedy neskutečnost každého ‚stavu‘, každého ‚postavení‘; mnoho staletí před Heideggerem ztotožnilo indické myšlení časovost s osudovým rozměrem existence; před Marxem a Freudem vytušilo složitou podmíněnost každé lidské zkušenosti a každého posuzování tohoto světa. Když indická filosofie tvrdí, že člověk je ‚spoután‘ iluzí, znamená to, že každá existence je nevyhnutelně vytvářena zlomem, tedy oddělením od absolutna. Když jóga nebo buddhismus tvrdí, že vše je strastiplné, že vše je pomíjivé [...], znamená to, podobně jako v díle *Sein und Zeit*, že časovost každé lidské existence plodí nevyhnutelně úzkost a utrpení“ (idem).

Z tohoto chápání povahy mýtu, filosofie, náboženství a kultury obecně vyplývá i následný závěr:

„Dialog s pravým asijským, africkým či oceánským světem nám může pomoci znovu odhalit duchovní postoje, jež můžeme oprávněně považovat za obecně platné: nejsou to už okrajové výrazy, výtvoř jediného zlomku historie, ale odvážili bychom se říci všeobecného postoje“ (Eliade). Jinými slovy, když Západ pochopí, že je ve své nejhlubší mytické podstatě totožný se všemi ostatními kulturami, přestane se vůči nim vymezovat a splyne s nimi v multikulturní jednotě. Jen tak si může zachovat naději na své vlastní přežití.

Vztah mýtu a řecké filosofie

Jestliže si Eliade myslí, že řecká filosofie je stejně jako ostatní kulturní formy všech dob prolnta mýtem, hrubě nechápe její pravou povahu. Rumunský historik náboženství spojuje mýtus s kolektivním vědomím a upozorňuje na to, že moderní mýty jsou sice také projevem takového společného vědomí, ale že na rozdíl od společností archaických se členové společností moderních vyznačují osobním vědomím. Otázka, kterou si Eliade neklade, ale kterou by si jako filosof klást měl, je tato: Nebyla náhodou antimytologická povaha řecké filosofie jedním z rozhodujících stimulů přivádějících lidi k sobě samým, tedy zakládajících jejich osobní vědomí? Odpověď zní jednoznačně, že ano.

Antická řecká filosofie byla zároveň kritikou společnosti spočívající na mytických opěrách, byla výzvou k osvobození se od předaných, předávaných a pasivně přijímaných náhledů a norem chování. Sokrates nutí ostatní k tomu, aby mysleli svojí vlastní hlavou, zaplatil své počínání životem. Filosofie nutí k vymezení se vůči všemu tomu, co se říká, co je již dáno, co uplatňuje jinou než racionální autoritu. Takový postoj nelze očekávat od masy. Rétorové, kteří sami nepřekračovali hranice mýtu, se obraceli k masám. Sokrates vyhledává jedince a nutí ho myslet. To je pro řeckou filosofii typické. Filosofie sice směřuje k vědění univerzálnímu, ale nejde už o univerzálně mytické, nýbrž filosofické, jehož je dosahováno reflexí, osobním nasazením, osvobozením se od pasivního, skupinového postoje. Stejně i platónský dialog je obdivuhodným ztělesněním „metody reflexe nad sebou“ (F. Adorno).

Bez autoreflexivity není opravdové filosofie, protože její nepřítomnost se projevuje nereflektovaným přijímáním toho, „co se nosí“, tedy skupinových postojů, norem, názorů (mýtů ve smyslu ideologií). Bez autoreflexivity není ani nezvratitelné poznání, protože aplikace tezí na ně samé je nutnou a nejdůležitější podmínkou jejich kritické přijatelnosti a definitivní platnosti. Sebereflexe psychologická a noetická jdou ruku v ruce, protože to musí být jedinec, který noetickou reflexi sebe-vědomě provádí. Ne-filosof je ovládán nevlastními názory a není schopen se jim vzepřít, je názorovým otrokem jiných, což nemůže zůstat bez dopadu ani v jeho chování, kdežto filosof vše kriticky prověřuje, takže se stále více vyhraňuje vůči pasivnímu davu, až se mu nakonec může stát, že stojí sám proti všem. Bez jeho osobního sebevědomí založeného v pravdě by to nebylo možné.

Moderní člověk se nechá lehce oklamat přítomností mýtů v Platónově myšlení. Uniká mu, že to, co řečtí myslitelé přejali z mimofilosofických oblastí, a tedy z oblastí vystavených vlivu ostatních kultur, je už kvalitativně něco jiného. Jistě, Platón mýtus užívá, a to dost často. Ale důležité je, že ho užívá, bere ho jako nástroj k dosahování čistě filosofických cílů, a tedy jím není ovládán, nýbrž vědomě ho ovládá. „[...] mýty mu slouží rétoricky, jsou jím užívány s funkcí ‚purifikace‘, jak jí rozumí on a jak jí mohlo být rozuměno posluchači kulturně vázaných na ony samé mýty“ (F. Adorno). Podobně to platí i pro Platónem samým vymyšlené mýty. Je tedy patrné, jak falešně jsou Eliadem konstruované paralely mezi mýty přítomnými v Platónových dílech a mýty ostatních kultur.

V tématu tzv. reminiscence (*anamnésis*) Platón také přikračuje k mytologickému líčení, ovšem jeho filosofické poselství je zřetelně identifikovatelné. Zakladatel Akademie si uvědomuje, že myšlení v sobě nese požadavek nehypotetické aktivace, tj. požadavek své *epistemické autonomizace* (sebezaložení). V našem všedním životě vyslovujeme soudy s absolutním pravdivostním nárokem a zapomínáme na jejich podmíněnost tím, co tematicky nevstupuje do našeho myšlení. Je tedy nutné se rozpomenout na předpoklady svého myšlení, které jsou vždy neempirické (každé myšlení implikuje metafyziku). Neempirické principy myšlení pak nelze podle Platóna odvodit ze smyslové zkušenosti. Kdo nevidí, že toto už nemá s mýty jiných kultur naprosto nic společného, byť by se obsahově i silně podobaly? Platónův mýtus je prostředek pro nalezení a sdílení pravdy ve smyslu filosofickém.

Chce-li se člověk stát opravdu člověkem, musí dospět k autonomii, počínaje autonomií myšlení. Nebýt schopen nezvratitelně zdůvodnit svá nejhlubší přesvědčení o existenci a struktuře tohoto světa, o smyslu lidského života, o existenci či neexistenci Boha apod. znamená být „nečistý“, nesvobodný, v zajetí přejatých názorů (mýtů, ideologií), „zdůvodněných“ nefilosoficky poukazem na „ono se tak dnes myslí“. Platónův mýtus je lidem do mýtu zabředlým blízký a má za úkol vyvést je z jejich otrocké situace. Kdo si myslí, že si Platón jen mistrovsky hraje se slovy, že chce jen bavit a esteticky oblažovat, ten se mýjí s hloubkou a vážností jeho osobnosti a uniká mu i hloubka a vážnost celého řeckého filosofického myšlení. Je samozřejmě pravda, že ne každý řecký filosof de facto dospěl k nezvratitelným závěrům. Ale toto upozornění je pouze povrchní, protože všichni významní řečtí filosofové myslí v horizontu celku skutečnosti, takže jsou strukturálně predisponováni k odhalování definitivních pravd, třebaže se jim to ne vždy daří.

Nyní už můžeme nahlédnout, proč je nám zapovězeno srovnávat západní metafyziku jen tak beze všeho s tzv. metafyzikou východní. Předně je nutné rozlišovat různé druhy západních metafyzik a trvat na zdánlivosti shody, např. mezi platónským a aristotelským pojetím ontologické nestability (pomíjivosti) hmotného světa a obdobným pojetím v indické metafyzice. Shoda, kterou Eliade vyzdvihuje, je ve skutečnosti pouze věcná, obsahová. Hlavní rozdíl, který Eliade nevidí, ale který neunikl např. Hegelovi, je metodologický a záleží v tom, že se Platón i Aristoteles snaží učinit své závěry nezvratitelnými jejich založením (*fundací*) v neotřesitelném principu sporu, který je hlavním zákonem provládajícím celkem skutečnosti (a proto je nevýratný). Filosofie, která toto neumí učinit, setrvává na úrovni mýtu, protože její pravdivost není prokazatelná, zatímco nárok na pravdivost nevyhnutelně vznáší.

Jelikož o rozdílu mezi těmito formami myšlení rozhoduje zmíněný princip se svou epistemickou funkcí, je zřejmé, že difference mezi metafyzikou Platóna a Aristotela a metafyzikou Východu je principiální, což je to samé jako kvalitativní. Eliade však ve svých komparacích hovoří o moderním existencialismu, a to je do jisté míry přijatelné. Neboť moderní existencialismus rezignuje na nezvratitelnou fundaci svých tvrzení, takže stejně jako myšlení indické zůstává na stupni neověřitelných mýtů. Jejich vzájemné srovnávání je tudíž legitimní. Existencialismus ale nelze vydávat za nejlepšího reprezentanta západní filosofie, protože pokud bychom to připustili, museli bychom zavřít oči před mnohem hlubším a konzistentnějším filosofickým myšlením Západu.

ANTOLOGIE TEXTŮ S KOMENTÁŘI

TEXT č. 1

Mýtus je líčení, o němž víme, že je nepravdivé a jehož se přesto přidržujeme, jako kdyby pravdivé bylo. Existují dva druhy mýtů. Mýtus symbolický je nepravdivý, je-li chápán doslovně, ale může být pravdivý právě svým symbolickým smyslem. Příkladem takového mýtu je staroegyptské vyprávění o Osiridovi, jehož Set údajně zabil a rozdělil na čtrnáct kusů. Když se jednotlivé části znovu spojily dohromady, dokázal Osiris zplodit Hora. Doslovně vzato je toto líčení evidentně nepravdivé, protože nejen že nikdy neexistoval žádný Osiris nebo Horus, ale je rovněž nemožné, aby člověk rozsekaný na čtrnáct kusů mohl

někoho zplodit. Ale v symbolickém pojetí se věci mají jinak. V symbolickém smyslu vyjadřuje mýtus o Osiridovi víru Egyptanů v nesmrtelnost duše, a ta nemusí být nevyhnutelně nepravdivá. Ve spojení s těmito symbolickými mýty vystupují dvě pověry. První je rozšířená mezi vyznavači mnohých náboženství, kteří mýty berou doslova a tvrdí, že jsou pravdivé v jejich doslovném smyslu. Druhou pověrou je tzv. *demytologizace*, na jejíž popularitě má zásluhu německý protestantský teolog Rudolf Bultmann. Podle Bultmanna je třeba náboženství očistit od mýtů, aby z něj mohly zůstat pouze věty pravdivé v doslovném smyslu. Tato demytologizace je evidentní pověra, protože k podstatě náboženství patří hovořit o předmětu, který překračuje možnosti běžného jazyka: máme tím na mysli Boha. Proto každé náboženství užívá a musí užívat mýtů v jejich symbolickém významu. Náboženství bez mýtů je něco jako kulatý čtverec nebo červená zeleň – jeví se nám jinými slovy jako něco kontradiktorického. Z tohoto důvodu je demytologizace pověra.

Jiný druh mýtů není nadán symbolickým významem, ale v doslovném chápání slouží jako pobídka k činu. Klasickým případem takového mýtu je mýtus generální stávky, o jehož možnosti mnozí socialisté pochybovali, ale přesto se ho drželi, protože je inspiroval v boji za socialismus. Teoretik hitlerismu A. Rosenberg vynalezl svůj „mýtus dvacátého století“, *rasistický mýtus* o poslání německého národa, prakticky za stejným účelem. Příklad, který jsme právě uvedli, svědčí o pověrečnosti mýtů druhého typu: v protikladu k prvním mýtům nejsou nic jiného než průhledná lež a vnucuje-li je někdo lidem se zdravým rozumem, je to zjevný nesmysl; o to horší, že víme, k jakým neblahým následkům tato víra v dějinách často vedla... Příčinou šíření mýtů jsou pochybnosti o roli rozumu, nedůvěra vůči zdravému rozumu, která velice často vede k zamazávání mezer v našem poznání prostřednictvím různých vymyšlených báchovek, jimž se časem dostane elegantního pojmenování *mýtus* (J.-M. BOCHEŇSKI, *Stručný slovník filosofických pověr*).

KOMENTÁŘ

Bocheňski naznačuje nejen faktický výskyt mytologických interpretací skutečnosti v lidských dějinách, ale i jejich smysl. Ve vztahu k náboženství ukazuje, že mytické formulace nutně patří do souboru religiózních výpovědí. S odvolávkou na učební text je však nutné mít na paměti zvláštní status náboženství křesťanského, které díky své nezrušitelné alianci s přirozenou racionalitou dokáže svůj mytický a symbolický rozměr překročit a vymezit se tak vůči všem náboženstvím, která setrvávají na pouhé mytologické úrovni.

TEXT č. 2

Zeus, blesk jasný, se první zrodil a posledním bude, Zeus je hlavou a středem i dovršitelem všech věcí, Zeus je základem země i základem hvězdného nebe, Zeus se narodil mužem a stal se též nesmrtelnou ženou, Zeus je dechem všeho i neumdlévajícím ohněm, Zeus je kořenem moře a Zeus je sluncem i lunou, Zeus, blesk jasný, je králem a Zeus je vládcem všech tvorů, neboť je všechny byl ukryl a na světlo radostné zase vyvedl ze svých útrob, dílo to trudné (*Orphicorum fragmenta*).

Voda byla podle něho (tj. Orfea) počátkem všeho, z vody se usadilo bahno a z obou se pak zrodilo zvíře, drak. Ten měl narostlou lví hlavu, uprostřed měl tvář boha a slul Herakles i Čas. Tento Herakles zplodil nadmíru veliké vejce, jež, jsouc plné, se pod tíhou ploditele rozlomilo ve dvě působením tlaku. Tu jeho hoření část se stala Nebem, a co bylo dole, stalo se Zemí... Nebe pak, obcovavši se Zemí, zplodí ženy Klotho, Lachesis, Atropos, storuké muže Kotta, Gyga, Briarea a jednooké obry jménem Hrom, Blesk a Svit. I spoutalo je Nebe a uvrhlo do podsvětí, ježto se dozvědělo, že je synové svrhnu z vlády. Země se proto rozzlobila a zrodila Titány (ZLOMEK B2 a ZLOMEK B13, *Zlomky předsokratovských myslitelů*).

KOMENTÁŘ

Toto mytologické líčení zrodu Dia, Nebe a Země je převzato z tzv. orfické tradice. Je charakteristické svým důrazem na představivost a snahou vysvětlit skutečnost od jejího základu. Třebaže se jedná o iracionální popis povstání reality, lze k němu přistoupit racionálním způsobem a zkoumat jeho symbolickou hodnotu. Kromě toho může být i tato část mytologického výkladu dokladem zvláštnosti řeckého mýtu, který v sobě obsahuje rysy, jejichž rozumovým uchopením se později zrodí filosofie. K tomu srovnej text č. 6.

TEXT č. 3

Konečně začínáme chápat a poznávat hodnotu mýtů takovou, jak ji vypracovaly „primitivní“ a archaické společnosti, tj. skupiny lidí, pro něž je mýtus samotným základem sociálního života a kultury. Hned na začátku nás překvapuje jedna skutečnost: pro tyto společnosti vyjadřoval mýtus absolutní pravdu, protože vyprávěl posvátný příběh, nadlidské zjevení, které nastalo na úsvitu velké doby, v posvátném čase počátku (*in illo tempore*). Mýtus, skutečný a posvátný, se stal příkladným, a tedy opakovatelným, protože sloužil jako vzor a odůvodnění pro veškeré lidské skutky. Jinými slovy, mýtus je skutečný příběh, který nastal na počátku času a slouží jako vzor pro lidské chování. Když archaický člověk napodobil příkladné skutky nějakého boha či bájného hrdiny či prostě vyprávěl jejich příběhy, odpoutával se od světského života a magicky se spojoval s velkou dobou, s časem posvátným. Jak vidíme, jde o naprosté převrácení hodnot: zatímco běžný jazyk zaměňuje mýtus s „báčkami“, člověk tradičních společností v něm naopak odkrývá jediné platné odhalení reality. Z tohoto objevu nikdo nespěchal vyvodit zá-

věry. Pozvolna přestávalo platit, že mýtus vypráví nemožné či nepravděpodobné věci: přežívalo tvrzení, že představuje odlišný způsob myšlení, než je náš, ale že se s ním v každém případě nemusí a priori zacházet, jako by odporoval zdravému rozumu. Byl podniknut další krůček: zařadit mýtus do obecné historie myšlení a považovat ho za typickou formu kolektivního myšlení. Protože „kolektivní vědomí“ není ve společnosti nikdy úplně odstraněno, ať je její vývojový stupeň jakýkoli, nezůstala bez vlivu poznámka, že moderní společnost dosud ještě zachovává určité mytické chování: například účast celé společnosti na některých symbolech byla vysvětlována jako pozůstatek „kolektivního myšlení“. Nebylo obtížné ukázat, že poslání státní vlajky se všemi s tím spojenými pocity není odlišné od „účasti“ libovolného symbolu v archaických společnostech. Mezi archaickou a moderní společností tedy nedošlo na úrovni společenského života k přerušení souvislosti. Jediný rozdíl byl zaznamenán výskytem osobního vědomí u většiny jedinců tvořících moderní společnosti, jež u členů tradičních společností téměř chybí (Mircea ELIADE, *Mýty, sny a mystéria*).

KOMENTÁŘ

Abychom Eliadeho textu dobře porozuměli, musíme chápat jím užívaný pojem mýtus v celé šíři jeho významu. Mýtus nemusí obsahovat jen to, co se odvozuje z působnosti božské sféry. Může se jednat o i nějakou dávnou událost v dějinách určitého národa či určitého společenství (např. udatné skutky národních hrdinů), které postupem času získají „božský“ kolorit, jsou idealizovány a normalizovány. Jako takové pak představují vzory hodné napodobení a slouží jako vysvětlení, proč ten který národ či to které společenství existuje a k jakému cíli by mělo stále směřovat.

TEXT č. 4

Není-li mýtus dětským a scestným výtvozem „primitivního“ lidstva, ale *výrazem určitého způsobu bytí v tomto světě*, co se stalo s mýty v moderních společnostech? Nebo přesněji: Co nahradilo důležité místo, které zaujímal mýtus v tradičních společnostech? Určitá „účast“ na mýtech a kolektivních symbolech přežívá v moderní společnosti ještě dnes, ale zdaleka nezastává hlavní úlohu, již hraje mýtus v tradičních společnostech: ve srovnání s nimi se moderní společnost zdá být bez mýtů. Objevilo se i tvrzení, že nepokoje a krize moderních společností lze vysvětlit právě nepřítomností jejich vlastních mýtů. Jung nazval jednu svou knihu *Člověk hledající svou duši* a naznačil v ní, že moderní společnost, jež je v krizi od rozchodu se základy křesťanství, hledá nějaký nový mýtus, jenž by jí jako jediný umožnil najít nový duchovní zdroj a navrátit jí tvořivé síly.

Mýty v moderní společnosti neexistují jenom zdánlivě. Hovořilo se například o generální stávce jako o jednom ze vzácných mýtů vytvořených moderním Západem. Jednalo se ale o nedorozumění: šlo o víru, že nějaká *idea*, srozumitelná mnoha jedincům, a proto „oblíbená u lidu“, se může stát *mýtem* prostě tím, že její historické naplnění je promítáno do víceméně vzdálené budoucnosti. Ale mýtus se takto „nevytváří“. Generální stávka může být nástrojem politického boje, ale postrádá předchozí mytické příklady, a to stačí k vyloučení jakékoli mytologie.

Zcela jiný je případ marxistického komunismu. Ponecháme stranou filosofickou platnost marxismu a jeho historický úděl. Zastavme se u mytické struktury komunismu a jeho lidového úspěchu v eschatologickém smyslu. Ať si myslíme o Marxových vědeckých rozmarech cokoli, je jasné, že autor *Komunistického manifestu* obnovil jeden z velkých eschatologických mýtů asijské a středomořské společnosti: vykupitelskou úlohu spravedlivého člověka („vyvoleného“, „pomazaného“, „nevinného“, „posla“ dnešní doby, proletariátu), jehož utrpení je výzvou ke změně ontologického statusu světa. Marxova beztrždní společnost a důsledné zrušení dějinného napětí mají svou obdobu v mýtu o zlatém věku, jenž podle mnoha tradic charakterizuje počátek i konec historie. Marx tento úctyhodný mýtus obohatil o židovsko-křesťanskou mesiášskou ideologii: na jedné straně přisoudil proletariátu prorockou úlohu a soteriologické poslání, na straně druhé mu přiřkl svěst konečný boj mezi dobrem a zlem, který lze snadno přirovnat k apokalyptickému střetnutí Krista s Antikristem, s konečným vítězstvím prvního. Je dokonce významné, že Marx převzal eschatologickou židovsko-křesťanskou naději o *absolutním konci dějin*; odlišuje se tak od ostatních filosofů historie (např. Croce a Ortega y Gasset), pro něž dějinné napětí je nerozlučně spjata s lidským údělem, a proto nemůže být nikdy odstraněno.

Když porovnáme mytologii uplatňovanou německým národním socialismem s velikostí a výrazným optimismem komunistického mýtu, zdá se podivně nedokonalá; nejen omezením rasového mýtu (jak si mohl někdo představovat, že by zbytek Evropy dobrovolně přijal nadřazenost Herrenvolku), ale především základním pesimismem germánské mytologie. Ve svém úsilí odstranit křesťanské hodnoty a znovu najít duchovní zdroje „rasy“, nordické pohanství, snažil se národní socialismus oživit germánskou mytologii. Z hlediska hlubinné psychologie byl podobný pokus vlastně výzvou ke kolektivní sebevraždě: neboť *eschaton*, hlásaný a očekávaný starými Germány, je *ragnarök*, katastrofický „konec světa“; představuje gigantický zápas mezi bohy a démony, který končí smrtí všech bohů a hrdinů a návratem tohoto světa do chaosu. Po *ragnaröku* se, pravda, zrodí obnovený svět (protože také staří Germáni znali učení o kosmických cyklech, mýtus o periodickém stvoření a zániku tohoto světa); nicméně dosadit místo křesťanství nordickou mytologií znamenalo nahradit eschatologii bohatou na naději a útěchu (pro křesťana je „konec světa“ završením dějin, jenž ho současně celý obnovuje) *eschatonem* vyloženě pesimistickým. V politickém slova smyslu toto nahrazení asi znamenalo: zřekněte se starých židovsko-křesťanských příběhů a probudte v hloubi své duše víru svých předků, Germánů; potom se připravte na největší konečný zápas našich bohů s démony; v tomto

apokalyptickém souboji naši bohové a hrdinové – a my s nimi – ztratíme život a nastane *ragnarök*, ale svět později vznikne znovu. Lze se jen ptát, jak taková pesimistická vize o konci dějin mohla nadchnout představivost německého národa; přesto tomu tak bylo a pro psychology je to stále nevyjasněná otázka (Mircea ELIADE, *Mýty, sny a mystéria*).

KOMENTÁŘ

Eliade představuje mýtus ne jako nějaký časem překonatelný pozůstatek přesvědčení primitivního lidstva, nýbrž jako „výraz určitého způsobu bytí v tomto světě“. Proto ho nijak nepřekvapuje, že mýtus lidstvo doprovází vždy, a to i v naší současné době. V souvislosti s tímto pojetím si musíme položit přinejmenším jednu rozhodující otázku: je mytické vědomí člověka vůbec překonatelné nějakou jinou formou vědomí? Může se člověk od mýtu odpoutat například tím, že začne kultivovat vpravdě vědeckou racionalitu? V učebním textu jsme viděli, že Eliade převádí dokonce i klasickou řeckou filosofii na původnější mytickou strukturu. Pokud by se v tom nemýlil, a pokud by i všechny ostatní filosofické nároky dokázal zredukovat na originální, přirozenou mýto-produktivní (mythopoeitickou) funkci rozumu, zůstal by člověk v hranicích mýtu vždy beznadějně uzamčen. Co by z toho plynulo za následky? Například ten, že bychom nebyli schopni rozlišovat mýty přijatelné od oněch nepřijatelných. Kdybychom chtěli odmítnout komunistickou či nacistickou mytologii, neměli bychom k dispozici jiné než opět jen mytologické zdůvodnění. Zastánci komunismu a nacismu by se nás oprávněně zeptali, proč náš mýtus (třeba o nutnosti respektu všech lidí) považujeme za pravdivý a všechny krvelačné mýty za mylné? Naši odpovědi by bylo buď zmatené mlčení anebo ideologická indoktrinace. Jedině realistická, na objektivních základech spočívající filosofie nám zjednává svobodu od nároků různých mýtů. Současná exaktní věda se tohoto úkolu zhostit nemůže, protože není schopna tematizovat problém pravdivosti lidského myšlení. Někteří autoři ji proto dokonce řadí do stejné kategorie s pradávými mýty lidstva. Chceme-li proto chápat mýtus, musíme k němu přikročit z jiné než z mytické perspektivy. Osvětlovat mýtus mýtem je začarovaný kruh. Někteří moderní myslitelé až příliš často dokazují, že při svých rozpravách o mýtech a náboženstvích sami upadají do těžko srozumitelných mýtů. Např. často se poukazuje na to, že křesťanství není žádným specifickým náboženským poselstvím, poněvadž i jiné mýty a náboženství obsahují zvěst o dědičném hříchu, výkupné oběti, panenském početí, eucharistické hostině atd., přičemž se opomíjí připomenout, že k sebepojetí křesťanství patří i to, že jeho obsahy navazují na lidskou přirozenost (*gratia supponit naturam*, milost – a tedy i víra – předpokládá přirozenost). Náleží-li k lidské přirozenosti produkce různých mýtů, pak se není co divit, když na ně křesťanství navazuje – to je výrazem jeho specifity! Jestliže lidé odedávna tušili, že jsme stíženi zlem, z něhož se sami nevykoupíme, že se záchrana platí krví a utrpením, že spravedlivý vykupitel nemůže přijít na tento svět stejným počtem jako ostatní, zlem zasažení lidé atd., pak by křesťanství nenavazovalo na lidskou přirozenost, kdyby do sebe neabsorbovalo tuto pradávnu lidskou předtuchu. Když to činí, není to důvod pro jeho nevěrohodnost, nýbrž naopak výrazem faktu, že nabídka jim předkládané spásy zcela realisticky a konkrétně zahrnuje lidskou přirozenost a pozvedá ji nad její vlastní úroveň.

TEXT č. 5

Ve *Faidonu* 60 A se vypravuje, jak uvězněný Sokrates v jednu chvíli posledního dne svého života, byv právě zbaven pout, sedl si na lůžko, skrčil nohu, potřel si ji rukou a líčil přátelům podivnou spojitost pocitu bolesti s pocitem příjemným, jakou právě teď zažil. „To dvojí,“ praví, „se nechce současně vyskytnout u člověka, ale kdykoli se někdo honí za jedním a dostihne toho, skoro vždycky je nucen brát i to druhé, jako by to byla srostlá dvojčata o jedné hlavě. A zdá se mi, že kdyby se byl nad těmi dvěma věcmi zamyslel Aisopos, byl by složil báji, jak Bůh chtěl usmířit ty dva pocity vespolek bojující, a když nemohl, spojil jim v jedno jejich hlavy, a proto ke komu přistoupí jeden, přidružuje se později i druhý.“

V této Sokratově řeči Platón dobře vystihuje, jak básnická obrazivost může přetvářet jednotlivou všední zkušenost v slovesnou skladbu obecně poučnou, schopnou samostatně, bez jména původce, žít i působit; vzniká tu *mythos*, báje, bajka nebo pohádka – to vše se označuje tímto řeckým slovem. Představme si, že taková báje o srostlých dvojčatech vskutku existuje. Stane se, že se někdo podívá nad poznatkem, že po libosti následuje nelibost – tu přichází ona báje a vysvětlí mu, že to tak musí být, neboť tak to kdysi zařídil Bůh. Jiný by těžce nesl svůj přítomný stav bolesti – báje ho potěší nadějí, že po bolesti jistě nastane příjemný stav bezbolestný. Vysvětlováním obohacuje báje poznání – obohacuje svým způsobem – a tím, že působí na city, může zasahovat i mravní přesvědčení. Konečně třetí poslouchá báji o onom srůstu prostě jako zábavné vyprávění. Jedna a táž báje se může uplatňovat s různou účinností: objasňuje, povzbuzuje, baví; při jejím vytváření jedna tendence nevyklučuje druhou, i když některá více nebo méně vyniká.

Mluvíme-li o řeckém mýtu, máme obvykle na mysli ona vyprávění, v kterých bájivá obrazivost Řeků představovala dávno minulé děje ze života bohů, heroů a lidí. I když nebyl rozdíl mezi takovou bájí a líčením historické skutečnosti přesně stanoven a zachován, je přece možno říci, že mýtus vypravuje děj buď docela, nebo z velké části vymyšlený... Mýty byly u Řeků složkou národní vzdělanosti. Také Platón jich znal veliké množství, jak je patrné z mytologických motivů uváděných v jeho dialozích... Kromě... citátů z obecné... mytologie se u Platóna vyskytují i mýty zvláštní, v plnosti vyprávěné, jež jsou právem pokládány za velmi významnou složku v Platónově myšlení i vyjadřování. Bylo o nich napsáno mnoho pojednání a knih, v nichž jsou dávány nejrůznější odpovědi na otázky, co je platónský mýtus a jaká je jeho hodnota filosofická i umělecká. Abychom se dobrali v této věci nějaké jistoty, pokládáme za vhodné vyjít z toho, co Platón sám výslovně označuje za mýtus a v čem vidí jeho funkci.

Vedle uvedeného příkladu z *Faidona* jasně vyniká vznik a účel mýtu v *Ústavě* 3, 414 C nn. Sokrates tu navrhuje vymyslet „jakousi ušlechtilou nepravdu“, kterou by bylo možno přemluvit občany dokonalé obce, aby pokládali stavovské rozdíly v ní zřízené za věc založenou v samé lidské přirozenosti. Má se jim vypravovat, jak byli vytvářeni a vzděláváni v nitru země, a ačkoli jsou všichni bratři, že někteří mají v sobě od boha přimíšeno zlato, jiní stříbro, jiní železo a měď; odtud že pocházejí rozdíly mezi třídou vládců, jejich pomocníky a stavem rolníků a dělníků. Toto vypravování je tu označeno jednak jako nepravda (*pseudos*), jednak jako báje (*mythos*). Mýtus je zde tedy vypravování vymyšlené za tím účelem, aby lidem byla vštípena víra v přirozenost a božský původ jistého společenského zřízení. Je to podle *Ústavy* 2, 382 D prostředek „užitečné lži“, jaká je přípustná „v bájích“, když z neznalosti, jak je tomu doopravdy s těmi starými ději, připodobňujeme nepravdu pravdě“...

... slova *mythos* a *logos* se u Platóna neustálila jako přesné termíny, kterými by se rozlišovaly dva rozdílné druhy jeho sdělování. V *Zákonech* 9, 892 D n. poukazuje Atéňan na nauku „starých kněží“ slovy „ten *mythos* nebo *logos* nebo jak se to má nazývat“ a předtím 870 D je věrouka zasvěcovačů do mystérií, poučující o posmrtných trestech, označena jako *logos*. Slovo *logos* má zřejmě význam širší a užívá se ho i o tom, co je svým obsahem *mythos*, ale ne naopak; slovo *mythos* znamená vždycky vypravování odlišné od rozumové úvahy.

... Jako bylo u Řeků epické básnictví před dějepisectvím, tak dávaly mýty lidským myslím odpovědi, nežli vzniklo myšlení vědecko-filosofické. Do filosofických úvah je větší měrou zase uvedli sofisté, využívající jejich názornosti, přesvědčivě vykládající obecné zvláštním, abstraktní konkrétním.

Pro Platóna není mýtus jakousi zvláštní řečí, kterou by měl vyhrazenu pro výklad o jistých tématech... Obsah jeho mýtů je do té míry rozličný, že bychom sotva mohli stanovit jeden jeho typ, podle kterého bychom určovali, co je platónský mýtus. Není nic takového, co bychom mohli nazvat „mytickou filosofií“ Platónovou. Je to zcela patrné, vyberou-li se z Platónových dialogů a srovnají se mezi sebou místa, která je možno označit jako mýty...

... Mýtus právě tak jako výrok boží věštbý nedokazuje a nemusí dokazovat svou správnost, neboť jeho názorná přesvědčivost záleží v něčem jiném než v rozumném uvažování. Vede posluchače krátkou iracionální cestou k jistému přesvědčení, kterého jeho původce nabyl buď dlouhou úvahou nebo entuziastickou intuicí, a způsobuje, že důvěřivá duše *na křídle báje vystupuje k pravdě* (J. Vrchlický). Proto ho myslitel při svém sdělování užívá tam, kde ví nebo se domnívá, že by jeho rozumový výklad nebyl tak pochopen, nebo že by tak neúčinkoval na cit a vůli, jak uznává za žádoucí; někdy jím také nahrazuje pro sebe i pro jiného takové poznání, jakého jeho rozum dosud nenabyl, nebo jaké je vůbec rozumu nedostupné. Takto nastupuje mýtus tam, kam nedosahuje vědění nebo síla rozumových důkazů; chce působit na poznání a získat pro něco city i vůli, přinášeje posilu jakoby z jiného světa. Má svou pravdu jiného řádu než *logos*. Tak po mytickém vylíčení osudů duší na onom světě ve *Faidonu* dodává Platónův Sokrates, že rozumnému člověku nesluší tvrdit, že se ony věci mají zrovna tak, jak on vyložil; že však je buď toto nebo něco takového, to se má tvrdit a stojí za to odvážit se tím tvrzením „krásného nebezpečí“ (*Faidon* 114 D).

Nyní je snad jasné, jaký význam má mýtus v umělecké skladbě Platónova dialogu. Po stránce slovesné to je vypravování, živel, který se u Řeků neuplatňoval toliko v epických skladbách a v historické próze, nýbrž prostupoval i drama a soudní řeči... I pro věc, která se v dialogu řeší dialektickou prací, má mýtus podobný význam jako pohádka: něco se jím napoví, něco dopoví... Vedle rozumových úvah se jeví mýtus jako hra vedle vážnosti. To naznačuje Platón sám v *Politikovi* 268 D, kde Elejský host navrhuje „druhou cestu“ k řešení problému, o který jde; na otázku, jaká je to cesta, odpovídá: „Že do toho vmísíme skoro hru, musíme totiž užít na pomoc rozsáhlé části mýtu...“. Spojováním mýtu s *logem*, hry s vážností, se projevuje spojení obou nerozlučných sil Platónova ducha, básnické obraznosti a filosofického úsudku (František NOVOTNÝ, *O Platónovi – II. Dílo*).

KOMENTÁŘ

Platón si stejně jako Eliade uvědomoval, že názorné, symbolické předložení určitých témat je lidskou myslí vždy vyžadováno. Proto se tohoto prostředku výkladu nikdy nevzdal. Naopak, užíval ho často a s nebývalým mistrovstvím. Tím dodal svému filosofickému dílu nejen kouzlo přitažlivé poetičnosti, ale i plastický základ rozumové intuici. Na rozdíl od Eliadeho si však od mýtů dokázal držet patřičný odstup a tam, kde to uznal za vhodné, přikročil k čistě racionální argumentaci. Mýtus jeho myšlení neovládal, nýbrž byl to on, kdo umně ovládl mytické nástroje výkladu. Věděl o nepravdivosti mýtů, avšak nahlížel jejich pozadí, které bylo v zásadě realistické. Proto se na četných místech svého díla pokusil tyto nepravdy (mýty) přiblížit pravdě, čímž ukázal, že to, co se na první pohled jeví jako nepřijatelná báje, v sobě skrývá jádro skutečného poučení.

TEXT č. 6

Před zrozením filosofie byli nejautoritativnějšími vychovateli Řeků básníci, zvláště pak Homér, jehož básně byly, jak bylo vhodné poznamenáno, takřka Biblí Řeků v tom smyslu, že mladý řecký duch čerpal svůj duchovní pokrm... převážně z homérských básní, v nichž nalézal vzory pro život, látku k přemýšlení, popud pro fantazii, a tedy všechny podstatné složky pro vlastní výchovu a duchovní formaci. Nutno poznamenat, že homérské básně, jak je již po dlouhou dobu zdůrazňováno, obsahují určité rozměry, díky nimž se zásadně odlišují od veškeré poezie, která stála u zrodu jiných národů a již v sobě nesou některé z rysů řeckého ducha, z nichž povstane filosofie. V první řadě bylo dobře ukázáno, jak obě básně (myšleny jsou *Illias* a *Odysea*, pozn. R. C.), vystavěné tak bohatou proměnnou představivostí, bující úžasem, fantastickými situacemi a událostmi, neupadají,

až na vzácné výjimky, do popisu *obludného a deformního*, jak se naopak obecně stává v prvních básnických projevech primitivních národů: homérská představitost je již strukturována ve shodě se smyslem pro harmonii, eurytmii, proporci, hranice a míry, kteréžto znaky se později ukážou jako konstantní pro řeckou filosofii, v níž jsou míra a hranice dokonce povýšeny do role určujících metafyzických principů. Dále pak bylo zdůrazněno, jak příznačné je pro Homérovu poezii *umění motivace*, v tom smyslu, že básník nevypráví pouze určitý řetěz událostí, ale pátrá po jejich *důvodech*, byť se to děje na imaginárně-poetické úrovni. Homér nezná, jak správně píše Jaeger, „pouhé pasivní přijímání tradice a ani prosté vypravování faktů, nýbrž vyjevuje nutný *unitární rozvoj činnosti*, od jednoho momentu k momentům dalším, neporušitelnou vazbu mezi příčinou a účinkem... Činnost netrvá jako únavná časová následnost: platí pro ni, v každém okamžiku, princip dostatečného důvodu, každá událost je nesena rigorózní psychologickou motivací“. Tento poetický způsob vidění věcí je zcela určitým předjímáním filosofického hledání „příčiny“, „principu“, posledního „proč“ věcí. A také třetí charakteristika homérského eposu předznamenává filosofii Řeků: v obou dvou případech je *skutečnost představována ve své celistvosti*: filosofické myšlení ji předkládá racionálním způsobem, zatímco epika ji vykresluje v podobě mytické. Zobrazení „místa člověka v univerzu“, což je klasické téma řecké filosofie, je u Homéra přítomno v každém momentě (Giovanni REALE, *Storia della filosofia antica*).

KOMENTÁŘ

Nejen antická řecká filosofie představuje něco zcela mimořádného a originálního, nýbrž podobnou původností a výlučností je dokonce poznamenán i starořecký mýtus. To je další důvod, proč je mylná výše diskutovaná teze M. Eliadeho, který zastává strukturální identitu mytického základu všech kultur. Typicky západní racionalita, kterou nelze samozřejmě redukovat na její scientistickou verzi, se zrodila v myslích prvních řeckých filosofů, kteří se sice vůči mytologické interpretaci skutečnosti nekompromisně vymezovali, avšak navázali na v ní přítomné motivy, které může filosofie sdílet s mýtem bez újmy na své vědecké povaze.

TEXT č. 7

Bylo pouhou náhodou, že se moderní věda rozvíjela v převážně katolickém prostředí, nebo bylo v katolicismu samém cosi, co umožnilo úspěch vědy? Už jenom vznést tuto otázku znamená překročit meze módních názorů. Ale tento dotaz začíná klást stále více historiků a jejich odpovědi mohou být překvapivé.

To není maličkost. Údajné nepřátelství katolické církve vůči vědě je podle všeobecného mínění možná jejím největším dluhem. V důsledku jednostranné verze Galileiho aféry, důvěrně známé většině lidí, se šířilo přesvědčení, že Církev bránila pokroku vědeckého bádání. Ale i kdyby galileovský incident byl skutečně tak zlý, jak si lidé myslí, považoval kardinál John Henry Newman, slavný svou konverzí od anglikánství, za nápadné, že je to prakticky jediný případ, na který si lidé vzpomenu.

Kontroverze se soustředila na dílo polského astronoma Mikuláše Koperníka (1473–1543). Některé moderní životopisy jdou tak daleko, že ho považují za kněze, ale i když byl koncem devadesátých let 15. století jmenován kanovníkem fromborské kapituly, nemáme přímý doklad, že získal vyšší svěcení. Jediným náznakem, že možná byl ordinován, je rozhodnutí polského krále Zikmunda uvést ho jako jednoho ze čtyř kandidátů na uprázdněný biskupský stolec. Ať tomu bylo jakkoli, pocházel Koperník ze zbožné rodiny dominikánských terciářů; tento Třetí řád umožňuje laikům podílet se na dominikánské spiritualitě a tradici.

Jako vědec byl Koperník postavou známou v církevních kruzích. Byl poradcem Pátého lateránského koncilu (1512–1517) ve věci reformy kalendáře. V roce 1531 připravil základní výklad astronomie pro své přátele. Toto dílo upoutalo značnou pozornost; papež Klement VII. dokonce vyzval Johanna Alberta Widmanstadta, aby o něm přednesl přednášku ve Vatikánu. To, co papež slyšel, na něho udělalo velmi příznivý dojem.

Mezitím církevní hodnostáři a akademici žádali Koperníka, aby své dílo publikoval pro obecné užívání. Na opakované žádosti přátel – včetně několika prelátů – se Koperník nakonec uvolil publikovat *Šest knih o oběžích nebeských sfér (De revolutionibus orbium coelestium)* a toto dílo v roce 1543 věnoval papeži Pavlu III. Koperník se v mnohém držel konvenční astronomie své doby, jež byla převážně vázána na Aristotela a především na Ptolemaia (87–150 po Kristu), brilantního řeckého astronoma, který považoval vesmír za geocentrický. Koperníkovská astronomie sdílela se svými řeckými předchůdci takové představy, jako jsou dokonale sférická nebeská tělesa, kruhové dráhy a konstantní rychlost planet. Koperník však zavedl významný rozdíl v tom, že do středu systému umístil Slunce, ne Zemi. Tento heliocentrický model předpokládal, že Země obíhá kolem Slunce stejně jako ostatní planety.

Ač hněvivě napadán protestanty pro údajný rozpor s *Písmem svatým*, nebyl koperníkovský systém církevně cenzurován – až do Galileiho případu. Galileo Galilei (1564–1642) kromě svého přínosu v oboru fyziky učinil v roce 1609 některá důležitá astronomická pozorování dalekohledem; ta pomohla zpochybnit některé aspekty ptolemaiovského systému. Uviděl na Měsíci hory, a tak zpochybnil dříve přijímanou jistotu, že nebeská tělesa jsou dokonalé koule. Objevil čtyři měsíce obíhající kolem Jupitera, takže nejen ukázal přítomnost nebeských jevů, o nichž Ptolemaios a další starověcí učenci nevěděli, ale také to, že planeta pohybující se po oběžné dráze se nevzdaluje od svých menších satelitů. (Jedním z argumentů proti pohybu Země kolem Slunce bylo, že v tom případě by se Země vzdalovala od Měsíce, jako kdyby jej „nechávala za sebou“). Dalším dokladem ve prospěch koperníkovského systému byl Galileiho objev fází Venuše.

Zpočátku byl Galilei se svou prací vítán a oslavován prominentními muži církve. Koncem roku 1610 mu napsal jezuita Kryštof Clavius a sdělil mu, že jezuitští astronomové potvrdili objevy, které učinil svým dalekohledem. Když se Galileo příštího roku objevil v Římě, byl zde pozdraven s nadšením jak náboženskými, tak světskými osobnostmi. Svému příteli napsal: „Byl jsem přijat příznivě mnoha slavnými kardinály, preláty a představiteli města.“ Dostalo se mu dlouhé audience u papeže Pavla V. a jezuité z Římské koleje uspořádali pracovní den na počest jeho výsledků. Galileo byl potěšen: před posluchačstvem, v němž byli kardinálové, učenci a sekulární představitelé, mluvili studenti P. Kryštofa Grienbergera a P. Clavia o velkých astronomických objevech.

Byli to významní učenci. Pater Grienberger, který osobně ověřil Galileiho objev měsíců Jupitera, byl vzdělaný astronom a vynalezl ekvatoriální montáž dalekohledu, která umožňovala jeho otáčení kolem osy rovnoběžné s osou Země. Přispěl také k vývoji refrakčního (čočkového) dalekohledu, který se používá dodnes.

Pater Clavius, jeden z velkých matematiků své doby, předsedal komisi, jež vytvořila gregoriánský kalendář zavedený v roce 1582 – ten vyřešil nepřesnosti starého juliánského kalendáře. Claviovy výpočty délky slunečního roku a počtu dnů potřebných k tomu, aby byl kalendář v souladu se slunečním rokem – 97 přechodných dnů každých 400 let, jak vysvětlil – byly tak přesné, že vědci dodnes zůstávají v údivu nad tím, jako to dokázal.

Všechno se vyvíjelo v Galileiho prospěch. Když v roce 1612 vydal své *Dopisy o slunečních skvrnách*, kde se poprvé objevil koperníkovský systém v tištěné podobě, byl mezi nadšenými dopisy i list od samotného kardinála Maffea Barberiniho, který se později stal papežem Urbanem VIII.

Církev neměla žádné námitky proti používání koperníkovského systému jako elegantního teoretického modelu, jehož doslovná pravdivost nebyla sice ještě zdaleka potvrzena, ale který odpovídal nebeským jevům spolehlivěji než kterýkoli jiný systém. Soudilo se, že neuškodí, když bude prezentován a používán jako hypotetický systém. Na druhé straně Galilei se domníval, že koperníkovský systém je doslovně pravdivý, že to není pouhá hypotéza, jíž by chyběly přesné předpovědi. Ale na podporu svého přesvědčení neměl ani přibližně odpovídající důkazy. Tak např. tvrdil, že příliv a odliv je důkazem pohybu Země, což dnes vědci pokládají spíše za komické (Přímý experimentální důkaz rotace Země podal až roku 1851 J. B. Foucault v Paříži pokusem s těžkým kyvadlem na dlouhém laně: to se vůči Zemi během dne stáčí, protože rovina jeho kyvů nemění svou orientaci vůči stálícím). Nedokázal odpovědět na námitku stoupenců geocentrického názoru, jež sahala až k Aristotelovi, že pokud se Země pohybuje, pak by změny paralaxy při pozorování hvězd měly být viditelné, což nejsou (Jsou totiž nesmírně malé, podařilo se je změřit až kolem roku 1840. I roční paralaxa nejbližších stálic, tj. rozdíl úhlů, pod jakými je vidíme ze dvou opačných bodů oběžné dráhy Země (vzdálených od sebe 300 miliónů km), je značně menší než 1 úhlová sekunda). Přes absenci striktně vědeckých důkazů však Galilei trval na přesné pravdivosti koperníkovského systému a odmítl přijmout kompromis, aby se tento systém vyučoval jako hypotéza, dokud se pro něj nenajdou přesvědčivé důkazy. Když pak učinil další krok prohlášením, že verše z Písma, jež jsou s ním ve zdánlivém rozporu, by měly být reinterpretovány, vyvolal dojem, že si uzurpuje autoritu teologů.

Jerome Langford, jeden z nejkritičtějších moderních badatelů v této otázce, shrnuje Galileiho pozici takto: „Galilei byl přesvědčen, že má pravdu. Ale objektivně neměl důkaz, jímž by si získal souhlas mužů otevřené mysli. Je naprostá nespravedlnost, když někteří historici tvrdí, že nikdo nechtěl naslouchat jeho argumentům, že nikdy nedostal šanci. Jezuitští astronomové už dříve potvrdili jeho objevy; dychtivě čekali na další důkaz, aby mohli opustit systém Tycha de Braha a solidně vystoupit ve prospěch systému koperníkovského. Mnoho vlivných mužů církve věřilo, že Galilei má možná pravdu, ale museli čekat na další důkazy“...

Problém vznikl tím, že Galilei trval na doslovné pravdivosti koperníkovského systému, ačkoli se zdálo, že heliocentrický model odporuje některým pasážím z Písma... Slavná je poznámka kardinála Bellarmina z té doby: „Kdyby se skutečně dokázalo, že středem vesmíru je Slunce, že Země je ve třetím nebi a že Slunce neobíhá Zemi, nýbrž Země Slunce, pak bychom museli postupovat velmi obezřetně při výkladu pasáží Písma, jež zdánlivě učí opak, a spíše připustit, že jsme je nepochopili, než abychom tvrdili, že názor, který je dokazatelně pravdivý, je falešný. A já sám neuvěřím, že takové důkazy jsou, dokud mi je někdo neukáže.“

... Nicméně když roku 1616 Galilei veřejně a vytrvale hájil koperníkovský systém, církevní autority mu sdělily, že musí přestat učit Koperníkovu teorii jako pravdivou, ale může ji pojednávat jako hypotézu. Galilei souhlasil a pokračoval ve své práci.

V roce 1624 jel Galilei znovu do Říma. I tentokrát byl přijat nadšeně a vlivní kardinálové dychtili diskutovat s ním vědecké otázky. Papež Urban VIII. mu dal několik významných darů včetně dvou medailí a prohlášení, jež požaduje další patronát pro jeho práci. Mluvil o Galileim jako o muži, „jehož sláva září do nebe a šíří se po celém světě“. Urban VIII. astronomovi řekl, že církev nikdy neoznačila koperníkovský názor za heretický a nikdy to neudělá.

Galileiho *Dialog o dvou největších světových systémech*, publikovaný v roce 1632, byl napsán na popud papeže; ignoroval však instrukci hovořit o koperníkovském názoru jako o hypotéze, ne jako o dokázané pravdě. O pár let později P. Grienberger údajně poznamenal, že kdyby byl Galilei prezentoval své závěry jako hypotézu, mohl si psát, co chtěl. Naneštěstí pro Galileiho na něj bylo v roce 1633 uvaleno podezření z hereze a dostal příkaz zdržet se publikování koperníkovských názorů. Galileo však vytvořil ještě další dobrá a důležitá díla, zvláště *Rozpravu o dvou nových vědách* (1635)...

Skutečností je, že katoličtí vědci v zásadě mohli pokračovat ve výzkumu bez omezení, pokud mluvili o výzkumu Země jako o hypotéze (což požadoval dekret Svatého oficia z roku 1616). Dekret z roku 1633 šel dále a vyloučil zmínky o pohybu Země z vědecké diskuze. Ale protože katoličtí učenci jako P. Rudjer Boskovič i nadále používali ve své práci myšlenku pohybu Země, domnívají se dnešní vědci, že dekret z roku 1633 byl spíše zaměřen na Galileiho osobně, a ne na katolické učence jako celek.

Odmítnutí Galileiho – i když je chápeme v celém kontextu, a ne podle přehnaných a senzačních zpráv médií – se však ukázalo pro katolickou církev jako pohoršení a vznikl kvůli němu mýtus, že církev je vůči vědě nepřátelská (Thomas E. Woods, *Jak katolická církev budovala západní civilizaci*).

KOMENTÁŘ

Woodsův text se vyjadřuje k otázce, která se týká vzniku a přetrvávání historického mýtu ohledně sporu katolické církve s G. Galileim. Historický mýtus se vyznačuje nepodložeností, vykonstruovaností, bezmeznou oddaností těch, kdo ho vyznávají, a absencí potřeby dokazovat. Protože je takový mýtus mnohdy živen jako prostředek diskreditace nějaké osoby, instituce či události, může přejít zmíněná oddanost až do zaslepené fanatičnosti. Tyto znaky jsou v diskuzích o Galileově případu nezdídky přítomny. Pro vzdělanějšího člověka sice Woodsův komentář nepřináší nic nového, nicméně takových informovaných a myšlenkově zralých lidí je stále málo. Mýtus o Galileovi je tak zakořeněný v myslích našich současníků, že jen náznak jeho zpochybnění budí značnou nevoli. Při znalosti inkriminovaných historických události se před námi otevírá poněkud odlišný obraz, než jaký s horlivým osvícenským nasazením vykreslují ideologičtí falzifikátoři dějin. Třebaže je to pro absolventy mnohaletých ideologických masáží šokující, s ohledem na faktický stav je nutné říct, že ve sporu Galileo Galilei versus katolická církev to nebyl zastánce koperníkovského heliocentrismu, nýbrž právě církev, kdo stál na straně autentické racionality. Neboť bez váhání přijala a svou vstřícností a uznáním podpořila systém, který dobře vysvětloval astronomické fenomény, zároveň však tlačila na zajištění nové teorie solidními důkazy. Kritika takového seriózního přístupu je iracionální, protože požaduje dogmaticky vynucenou jistotu navzdory nepřítomnosti dostatečných důvodů. Není bez zajímavosti připomenout, že katolická církev musí v této souvislosti čelit kritikům patřícím i k jinému ideovému taboru. Někteří jí totiž vyčítají, že proti Galileově aroganci nezakročila s náležitou razancí a tím nezabránila sebevědomí technokratů pozdějších století, kteří „ve jménu vědy“ prosazovali nejrůznější teorie jako jisté a vědecky podložené, zatímco šlo jen o pouhé hypotézy, které se později ukázaly jako mylné. Proto se od nich časem zase ustoupilo. Avšak praktické škody, které jejich prosazování způsobilo, už napravit nešlo.

Woodsovu dokumentaci případu Galileo by šlo doplnit o řadu dalších, širšímu okruhu studentů stále ještě málo známých informací. Z historických pramenů je zřejmé, že Galileo nebyl souzen a odsouzen za to, co říkal, nýbrž za to, jak to říkal. Ze svého vědecky nepřijatelného postoje se musel zodpovídat před deseti soudci, z nichž mnozí byli stejně erudovaní vědci jako on sám. Je proto nutné korigovat neustále opakovanou lživou mytologii levicových liberálů, podle nichž se zde střetla osvícená věda s obskurantní středověkou teologií. Pisánský astronom naopak stál proti vědcům stejného rozhledu. Galileo dokonce před svými soudci a vědeckými kolegy zastával mylnou tezi, podle níž byl mořský příliv způsobován otřesy země, zatímco správný názor svých soudců-kolegů, podle něhož příliv vyvolávala přitažlivost Měsíce, označoval za „imbecilní“ (srov. Vittorio Messori, *Pensare la storia*). Už to dostatečně jasně svědčí o tom, kdo vlastně ve sporu s Galileim katolickou církev zastupoval. Šlo o střízlivé vědce, kteří sledovali věcný zájem a nepodléhali dogmatickým předsudkům.

Galileo nedokázal svým soudcům-kolegům vysvětlit, proč chápe Slunce jako střed, okolo něhož se Země pohybuje. „A není se čemu divit,“ píše ve své studii Messori. „Svatý stolec neoponoval vědecké evidenci ve jménu teologického obskurantismu. První nezpochybnitelný experimentální důkaz rotace Země pochází z roku 1748, tedy z doby o sto let pozdější“ (tamtéž, str. 384). Přesvědčivé kredenciální nemohly být tehdy na straně pisánského astronoma. Dopustil se dalšího omylu v tom, že komety, které se objevily na obloze v roce 1618, považoval kvůli apriornímu příklonu ke koperníkovskému systému za „optický klam“, kdežto vatikánští astronomové (jezuité) bránili tezi, že se jedná o reálná nebeská tělesa. „Tedy žádné titánské proklamace (a přece se točí!), leda tak v iluministických lžích a v marxistických mýtech těch, kdo vytvořili u zeleného stolu ‚případ Galileo‘, který se velmi hodil (a ještě i dnes hodí) pro propagandistické účely“ (tamtéž, str. 385).

Působivost levicově-liberální galileovské mytologie je ovšem značně silná. Z nedávné ankety mezi studenty všech zemí Evropské unie, která se týkala právě případu „Galileo“, vyplynulo, že téměř 30 procent respondentů je přesvědčeno o tom, že pisánský učenec byl církví zaživa upálen na hranici a skoro většina dotazovaných vyjádřila přesvědčení (97 procent!), že Galileo byl při procesu mučen. Každý ze studentů si sice pamatuje, že Galileo před svými soudci hrdinně trval na svém a vyjádřil svůj postoj lakonickým „a přece se točí!“, pravdou však je, že tato památná věta před soudem nikdy nezazněla. Neboť tuto mytickou historiku si v Lodýně vymyslel roku 1757 novinář Giuseppe Baretta (srov. tamtéž, str. 383–384).

Jak to vlastně bylo s Galileovým mučením a vězením? Pisánský astronom ve vězení nepobyl ani minutu a nikdo se ho nedotkl ani prstem. Naopak, když byl předvolán do Říma k procesu, zaplatil mu Svatý stolec pobyt ve vile s pěti místnostmi s nádherným výhledem na vatikánské zahrady, dokonce i s osobním sluhou. Po svém odsouzení byl ubytován v luxusní vile dei Medici al Pincio. Následně se „odsouzenec“ přesunul jako host do arcibiskupského paláce v Sieně a nakonec našel útulek ve vile Arcetri, která je výmluvně označována jako „šperk“. Církev ani po vynesení rozsudku nebránila Galileovi v jeho dalším výzkumu. Mohl svobodně pracovat na své knize *Discorsi e dimostrazioni sopra due nuove scienze*, která je jeho nejlepší

publikací, mohl přijímat návštěvy svých vědeckých kolegů – z velké části příslušníků katolických řádů – a diskutovat s nimi bez jakékoli cenzury o svých přesvědčeních. Zcela jiný postoj k němu zaujali jeho laičtí spolupředci z pisánské univerzity. Ti se ho snažili nekompromisně umlčet. Církev Galilea bránila, laičtí univerzitní profesori ho pronásledovali.

Jediné, co katolická církev po Galileovi chtěla, bylo jeho prohlášení o hypotetické povaze jeho (kopernikánského) názoru. Z Woodsova textu je patrná velká vstřícnost katolické církve i vůči polskému učenci. Základnímu Koperníkovu dílu *La rotazione dei corpi celesti* z roku 1543, věnovanému papeži Pavlu III., se dostalo církevního schválení (imprimatur) ze strany kardinála-dominikána, který pocházel ze stejného kláštera, v němž později probíhal proces s Galileem. Zvláštní na Koperníkově knize je, že obsahuje předmluvu od jednoho protestantského autora, který v ní před jeho názory varuje. Než vypukl spor s Galileem, vystřídal se na Svatém stolci jedenáct papežů, kteří nejen že heliocentrickou hypotézu neodsuzovali, ale mnozí z nich ji otevřeně podporovali. Protestanté Luther a Melancton proti ní ostře vystupovali. Např. Johannes Kepler musel uprchnout před protestantskými teology z Tübingen a mluví samo za sebe, že mu poté přišlo pozvání vyučovat na území papežského státu, totiž přímo na boloňské univerzitě! Není bez zajímavosti, že zakladatel slavné univerzity v Salamance, španělský Velký Inkvizitor, se vyslovil ve prospěch kopernikánské teze.

Rozsudek vyneseny nad Galileem římskou kongregací byl potvrzen papežem *in forma communi*. Nešlo proto ani o otázku mravů, ani o otázku víry. Verdikt byl vyneseny s vědomím, že se na něj nevztahuje neomylnost. Šlo o dekret vyjadřující mínění církevních hierarchů i vědců církev zastupujících. Pro pochopení postoje katolické církve ke Koperníkovu heliocentrickému systému je nutné připomenout i to, že mnoho katolických učenců v čele s otcem Boskovičem ji i po odsouzení Galilea s církevní podporou bez jakéhokoli omezení zkoumali a zveřejňovali výsledky svých výzkumů v její prospěch. O osobnosti pátera Boskoviče čteme u Woodse: „Jedním z největších jezuitských vědců byl P. Rudjer Boskovič (1711–1787, narozen v Dubrovniku), jehož sir Harold Hartley, člen prestižní Královské společnosti ve 20. století, nazval „jednou z největších intelektuálních postav všech dob“. Boskovič byl skutečný polyhistor, který se zabýval atomovou teorií, optikou, matematikou a astronomií a byl zvolen členem v učených společnostech a předních vědeckých akademiích po celé Evropě. Byl také skvělým básníkem. Skládal latinské verše pod záštitou prestižní římské Accademia degli Arcadi. Není proto překvapivé, že bývá nazýván „největším géniem, jehož zrodila Jugoslávie“.“

TEXT č. 8

Co toto nové náboženství, tato nová víra, která přišla na křídlech revoluce, zastává a učí? Čím se liší od toho starého?

Především je tato nová víra vírou tohoto světa, děje se totiž skrze něj a pro něj. Odmítá uznat jakýkoli vyšší mravní řád nebo mravní autoritu. Příští svět ráda přenechá křesťanství a tradičním vyznáním, zůstanou-li však mimo veřejný prostor a z dosahu škol. Co se týká starých biblických příběhů o stvoření, Adamovi a Evě, hadovi v zahradě, prvotním hříchu, vyhnání z ráje, Mojžíšovi na hoře Sinaj a deseti přikázáních, jež byla vytesána do kamene a jsou závazná pro všechny lidi, chcete-li, ve všechno to věřte, nesmí to však být nikdy opět pravdou. Neboť pravdou je, jak objevil Darwin a potvrdila věda, že náš druh a svět jsou pozoruhodnými výsledky evolučního věku. „Věda potvrzuje, že lidský druh se vynořil na základě přírodních evolučních sil,“ prohlašuje *Humanistický Manifest* napsaný v roce 1973. Obraz opic kráčejících po čtyřech nohách, potom po dvou a které se poté vyvinuly v *Homo erectus*, jenž visí na stěnách tříd pro biologii, zobrazuje, jak k tomu došlo.

Nové evangelium má tyto hlavní axiomy: Bůh neexistuje, ve světě neexistují žádné absolutní hodnoty, nadpřirozená sféra je pověra. Veškerý život začíná na tomto světě a zde i končí. Jeho cílem je lidské štěstí na tomto jediném světě, který kdy budeme znát. Každá společnost zavádí vlastní mravní kodex pro svou dobu a každý muž a každá žena má právo dělat totéž. Protože štěstí je cílem života a my jsme racionální bytosti, máme právo určit, kdy bolesti života převáží nad jeho radostmi, a tento život ukončit. Buď sami, nebo za asistence rodiny či lékařů.

V mravní oblasti je prvním přikázáním: „Všechny životní styly jsou si rovny.“ Láska a její přirozený průvodní jev, sex, jsou zdravé a dobré. Všechny dobrovolné sexuální vztahy jsou povoleny a všechny jsou si mravně rovny – nejsou v kompetenci nikoho jiného než samotného člověka a v kompetenci státu samozřejmě není, aby je zakazoval. Tato zásada, že všechny životní styly jsou si rovny, se má stát součástí práva a ti, kdo odmítnou ctít nové zákony, mají být potrestáni. Projevuje-li člověk neúctu k alternativnímu životnímu stylu, je označen za bigotního. Diskriminace těch, kdo schvalují alternativní životní styl, je zločin. Homofobie, nikoli homosexualita, je zlo, které musí být vymýceno.

„Nebudete soudit“ je druhým přikázáním. Revoluce však nejen soudí, ale je i přísná na ty, kdo porušují její první přikázání. Jak obhájit tuto zřejmou dvojí normu?

Podle katechismu revoluce měl starý křesťanský mravní kodex, který odsuzoval mimomanželský pohlavní styk a pokládal homosexualitu za nepřirozenou a nemravnou, původ v předsudku, biblické bigotnosti, náboženském dogmatu a barbarské tradici. Tento represivní a krutý křesťanský kodex překážel plnému uplatnění a štěstí člověka a nesl odpovědnost za zničení nespočetného množství životů, obzvláště gayů a lesbiček.

Nový mravní kodex je založen na osviceném rozumu a účtě ke všem. Když stát uložil křesťanský mravní kodex do práva, kodifikoval tím bigotnost. Pokud však my uložíme náš mravní kodex do práva, posuneme tím hranice svobody a ochráníme tím práva pronásledovaných menšin.

Z nového mravního kodexu, který zachovává sexuální svobodu, vyplývá logický důsledek: protože kondomy a interrupce jsou nutné k zabránění nechtěným a nežádoucím následkům volné lásky – od operu přes HIV až po těhotenství – musejí se stát dostupné každému, kdo je sexuálně aktivní, v případě potřeby až po pátou třídu základní školy.

Tento nový katechismus přísně zakazuje používat státní školy k vyučování dětí podle židovsko-křesťanských nauk. Státní školy však mohou a měly by vštěpovat dětem toleranci vůči všem životním stylům, uznání rozmnožovací svobody, úctu ke všem kulturám a potřebu rasové, etnické a náboženské různosti. V těchto nových školách nejsou svaté dny velikonočního týdne oslavující pašije, ukřižování a zmrtvýchvstání Krista dny volna. Den Země, za něhož se děti učí lásce, záchraně a ochraně matky Země, je naším dnem nápravy a reflexe, jehož se musí každé dítě zúčastnit. Péče o životní prostředí, napsal konzervativní učenec Robert Nisbet, je „vskutku na cestě stát se třetí velkou vlnou vykupitelského zápasu v dějinách Západu, když první bylo křesťanství a druhou moderní socialismus“.

Kulturní revoluce se netýká vytvoření rovného hracího pole pro všechna přesvědčení, týká se nové mravní hegemonie. Když byly bible, knihy, symboly, vyobrazení, příkázání a dny volna odstraněny ze státních škol, tyto školy se proměnily ve střediska učení se novému náboženství. Toto napsal John Dunphy v roce 1983 s roztomilou otevřeností do časopisu *The Humanist* o nové roli amerických státních škol:

„Bitvu o budoucnost lidstva musejí ve třídě státní školy vybojovat a vyhrát učitelé, kteří přesně chápou své role stoupců nové víry, náboženství lidskosti... Tito učitelé musejí ztělesňovat stejnou nesobeckou oddanost, jakou se vyznačovali ti nejhrošivější fundamentalističtí kazatelé, neboť jsou nástroji jiného druhu, když využívají třídu místo ke kázání k vyjádření humanistických hodnot v jakémkoli předmětu, který vyučují... Třída se musí stát bojištěm konfliktu mezi starým a novým – mezi hnilobným tělem křesťanství a se všemi s ním souvisejícími zly a souženými a novou humanistickou vírou, oslnivou ve svém příslibu světa, ve kterém bude konečně dosaženo nikdy neuskutečnitelného křesťanského ideálu ‚miluj bližního svého‘.“

Nový sekularismus není žádnou nanicovatou vírou.

V politice je nová víra globalistická a skeptická vůči vlastenectví, neboť nadměrná láska k vlasti příliš často vede k podezřívání sousedů, a tudíž k válce. Dějiny národních států jsou dějinami válek a nová víra zamýšlí s národními státy skoncovat. Podpora Organizaci spojených národů (OSN), zahraniční pomoc, smlouvy o zákazu nášlapných min, zrušení jaderných zbraní, potrestání válečných zločinů a odpuštění dluhů chudým jsou znaky pokrokových mužů a žen. Kdykoli se vytvoří nová nadnárodní instituce – World Trade Organization (WTO, Světová obchodní organizace), Kjótský protokol na ochranu před globálním oteplováním, nový International Criminal Court (ICC, Mezinárodní trestní soud) při OSN – revoluce podporuje přesun moci a suverenity od národních států k novým institucím globální vlády.

Shelley napsal, že básníci jsou „neuznávaní zákonodárci světa“. V moderní době nahradili básníky textaři písní a v šedesátých letech 20. století se stali nejslavnějšími Beatles s generačním poetou-laureátem Johnem Lennonem. V písni *Imagine* představuje Lennon v několika strofách nebe na zemi, které předvídá v postkřesťanském jednání: „*Představ si: není nebe. Docela snadný, že? Pod náma žádný peklo, prostě obloha nahoře. Představ si všechny lidi, jak žijou jen pro dnešní den... Představ si: nejsou státy. To přeče dokážeš! Už není pro co umřít a povinně se modlit lež. Představ si, že mi všichni žijeme mír a klid.*“

Lennon, který se popisoval jako „instinktivní socialista“, pokračuje představou světa, v němž „není majetek“, v němž všichni mají všechno. Přesto se svět, když ve čtyřiceti letech zemřel, dozvěděl, že Lennon v klidu nabyl majetek v hodnotě 275 milionů USD, což z něho činilo jednoho z nejbohatších lidí na zemi. I když svět podle představy Johna Lennona a také dalšího člena Beatles Paula McCartneyho a Boba Dylana byl utopický, nezmenšovalo to jeho přitažlivost pro mladé lidi. Tito textaři písní totiž nabízeli novou víru s její vlastní blaženou vizí života na zemi, jež by měla nahradit křesťanskou víru, která se v jejich duších zhroutila. David Noebel, autor knihy *The Legacy of John Lennon (Dědictví Johna Lennona)*, napsal, že básník jako textař písní přesně věděl, o čem mluví. Lennon totiž v projevu, který v polovině šedesátých let 20. století šokoval Ameriku, předpovídal: „Křesťanství odejde ze scény. Zmizí a přestane mít smysl. Nemusím v tomto ohledu podávat žádné argumenty. Mám pravdu a ta se ukáže jako správná. Jsme dnes populárnější než Ježíš“ (Patrik J. BUCHANAN, *Smrt Západu*).

KOMENTÁŘ

Náboženství a mýtus nepatří jen minulosti. Potřeba náboženství a mýtu je tak silná, že se tyto jevy vyskytují v každé historické době. Pokud se lidé odkloní od jejich tradičních forem, okamžitě si na jejich místo vytvoří nová náboženství a nové mýty. M. Eliade má tedy pravdu, když říká, že se ani naše současná společnost nedokáže odmytologizovat. P. Buchanan se ve svém výkladu soustředí na existenci velmi úporného a dnes již hluboce zakořeněného mýtu v myslích moderních lidí – neomarxismu, zvaného jinými slovy „náboženstvím lidskosti“. Jde o utopii, která si klade za cíl obrodit lidstvo a uskutečnit ráj na zemi. Dědičným hříchem lidstva je pro neomarxisty křesťanství, v němž spatřují kořen všeho zla. A se zlem je třeba bojovat s neutuchajícím náboženským zápallem. Prostý lid toho o křesťanství moc neví a to je pro neomarxistické kněze nového náboženství popud k různým manipulativním kázáním o jeho zkaženosti a nezbytnosti s ním definitivně skoncovat. Příslibem zneškodnění křesťanských hodnot je radost ze života zde a nyní, plného všech možných požitků a prožitků, jimiž se lidé mohou svobodně opájet bez starostí z jakýchkoli záhrobních důsledků. Neomarxisté v sutanách učitelů, právníků, politiků, státních úředníků atd. oddané

pracují na příchodu nového věku harmonického soužití lidí a souladného soubytí přírody a člověka. Vyjařují svůj odpor proti násilí a nesvobodě. Proti křesťanství však vedou křížácké tažení a tvrdé postihy jejich vyznavačů (ztráta zaměstnání, diskriminace, vězení, mediálně agresivní exkomunikace ze společnosti „správně“ smýšlejících) jsou rubovou stranou jejich ostentativně proklamované humanistické „ušlechtilosti“. Kdo nemyslí a nejedná jako oni, tomu žádná lidská práva garantovat nemíní.

TEXT č. 9

Psychoanalýza měla osvobodit svět od antisemitismu tím, že by vyléčila neurózu, která byla způsobená sexuálně represivní západní kulturou. Z tohoto hlediska je zajímavé, že Jung a Adler byli z psychoanalytického hnutí exkomunikováni, jelikož nebyli ochotni akceptovat zásadní roli sexuální etiologie neurózy, oidipovský komplex a dětskou sexualitu. Je pochopitelné, že silná opozice proti analýze se formovala z pozic křesťanské sexuální morálky (např. neakceptovatelnost předmanželské sexuality).

Freud popsal náboženství jako druh neurózy, přesto měl velice silnou židovskou identitu (MacDonald, 1998): a) Nesnášel západní kulturu a zvláště katolickou církev; b) V roce 1931 popsal sám sebe jako „fanatického Žida“; c) Vnímal Židy jako superiorní rasu; d) Zatímco je jeho osobní korespondence naplněná silným smyslem pro židovskou identitu, jeho veřejná prohlášení byla v této věci distancovaná; e) Všichni hrdinové Freudova dětství měli vztah k judaismu: Hannibal jako semitský vítěz nad Římem, Cromwell, který umožnil vstup Židům do Anglie, a Napoleon, který dal Židům občanská práva. Johnson (1995) o Freudovi píše: „Žádné z jeho dětí nekonvertovalo ani nevstoupilo do smíšeného manželství (jeho syn Ernest se stal sionistou). Samotný Freud se ztotožňoval s Židy a v posledních deseti letech života prohlašoval, že není ani Rakušan, ani Němec, ale Žid. Znal Herzla a vážil si ho. Nikdy nebral honorář za vydání svých knih v překladech do hebrejštiny nebo jidiš. Jeho životopisec E. Jones o něm napsal, že se považoval za Žida až do morku kostí... mezi jeho přáteli bylo jen pár Nežidů.“

Freud se domníval, že judaismus jako náboženství je přežitek, jelikož již splnilo svou funkci vytvořením intelektuálně, spirituálně a mravně nadřazeného židovského charakteru. Jung vypracoval teorii, ve které byla náboženská zkušenost zásadní komponentou mentálního zdraví. Freud naproti tomu zůstal vůči náboženství nepřátelský.

Freud byl vykreslován jako jasný pozorovatel, houževnatý pracovník a léčitel. Téma zázračné moci psychoanalýzy proniklo do filmů (Hollywood) a stalo se součástí populární interpretace světa. Do glorifikace Freuda se zapojilo mnoho... intelektuálů. Např. S. Zweig, židovský spisovatel, jej v knize *Léčení duchem* (vyšla v roce 1930) vykreslil jako neúnavného a poctivého vědce, který přináší záchranu nemocné evropské duši. S jeho příběhem kontrastuje část věnovaná Mary Bakerové-Eddyové, psychicky narušené ženě, která založila v USA křesťanskou sektu popírající existenci nemoci a smrti. Nabízí se hypotéza, že autorovi šlo o záměrné vyvolání tohoto kontrastu.

Freud se stal nejvíce přeceňovanou osobností v dějinách vědy a medicíny. Způsobil velké škody propagací nevědeckých myšlenek a chybných diagnóz. Legenda však umírá těžce. Teorie oidipovského komplexu, dětské sexuality a sexuální etiologie neurózy – tři hlavní doktríny, které podpořily kritiku nežidovské kultury – v současném hlavním proudu vývojové psychologie nehrají absolutně žádnou roli. Moderní teorie a údaje neposkytují naprosto žádnou podporu pro názor, že citové vazby jsou sublimované nebo potlačené sexuální potřeby.

Typické pro analýzu se stalo „kruhové myšlení“ – pacientovo odmítnutí psychoanalytických hypotéz slouží jako důkaz pro tyto hypotézy. Johnson (1995) uvádí, že marxismus stejně jako freudismus fungoval podobně jako kabala a vyznačoval se schopností přizpůsobovat se stále novým nepohodlným skutečnostem. Freud řekl v roce 1900 Gliessovi (Gay, 1979): „Vlastně nejsem vědec ani pozorovatel, ani experimentátor, ani myslitel. Nejsem nic než conquistador povahou, dobrodruh.“

Detailní kritiku psychoanalýzy provádí Grünbaum (1986) a Eysenck (1967).

Pod Freudovým působením vládl v psychoanalytickém hnutí sektářský duch netolerance a fanatismu. Vystoupit z teoretického rámce, být ochoten tázat se a kritickému rozboru podrobit základní teze analýzy bylo a dodnes je pro většinu psychoanalytiků nemyšlitelné. MacDonald (1998) popisuje některé znaky psychoanalýzy jako politického hnutí (v kontrastu s vědeckým):

a) Záhy vznikl *Psychoanalytický výbor* – jako dozorčí orgán, jehož posláním bylo udržení kontroly nad hnutím. (Mýtus o nepřátelství, se kterým se setkaly Freudovy teorie, je jednou z nejdokonalejších kamufláží v dějinách psychoanalýzy. Byla to racionalizace autoritativního charakteru hnutí, které údajně muselo čelit vnějšímu nepříteli); b) Pravda byla pro mnohé méně důležitá než psychologická potřeba být u Freuda v oblíbě. Jones se domníval, že nesouhlasit s Freudem by bylo jako dopustit se otcovraždy; c) Vlivný švýcarský psychiatr E. Bleuler opustil hnutí v roce 1911 s tím, že zásady *kdo není s námi je proti nám* a *vše nebo nic* jsou nutné pro náboženská hnutí a dobré pro politické strany, ale poškozují vědu; d) Bylo obvyklé, že žáci imitovali Freudův manýrismus, a i mezi psychoanalytiky, kteří jej osobně znali, byly *silné pocity, fantazie, přenosy, identifikace*; e) Freudovy práce, přestože jsou téměř sto let staré (*Výklad snů, Studie o hysterii* atd.), zůstávají standardními učebními texty tréninkových programů a stále nalezneme mnoho odkazů na jeho díla v moderních článcích. (Darwinovy spisy jsou důležité pro historiky vědy, ale nejsou použitelné pro moderní výzkumy); f) Pro přijetí mezi psychoanalytiky byla důležitá submisivita a ochota k vymytí mozku. Váhu neměly vědecké argumenty, ale osobní moc.

Johnson (1995) uvádí, že Freud své bývalé stoupence nezdravil na ulici, zmínky o nich buď z nových vydání svých knih odstranil, nebo je označil za „bývalé analyticky“.

Je pozoruhodné, že psychoanalýza měla, přes naprostý nedostatek vědeckého výzkumu, velice dlouho etablované postavení v psychiatrii. Například *Americká psychiatrická asociace* (APA) byla po mnoho let řízena psychoanalytiky. APA štědře podporovala *Americkou psychoanalytickou společnost*. Vědecký kredit psychoanalýzy v APA nebyl dosažen úspěchy na poli vědy nebo úspěšné léčby, ale politickým vlivem uvnitř APA.

Psychoanalytické myšlenky velice rychle zdomácněly. Zweig to popisuje takto: „Dnes už dávno obíhají Freudovy myšlenky zcela plynule v krevním systému doby a jazyka. Ačkoli byly ještě před dvaceti lety rouháním a kacířstvím; formulace jím ražené jsou dnes tak samozřejmé, že je vlastně zapotřebí větší námahy k tomu, abychom si je opět odmysleli, než aby byly součástí našeho myšlení.“

Jednou ze společensky nejnebezpečnějších teorií je, že láska je sublimovaná sexualita/pudová energie. Freudovo ztotožnění lásky a sexuality mohlo být motivováno židovským postojem k manželství, který byl naprosto utilitární. Podle T. Reika, Freudova žáka, byly pro mnoho Židů starší generace příznačné názory, že *láska je jenom v románech a divadelních hrách a láska a romantika nemá místo v židovské čtvrti*. Fishbane (1996) uvádí: „V dřívějších dobách, a v některých ultrakonzervativních kruzích i dnes, se sňatky smlouvaly jen v rámci osob stejného společenského stavu. V takových tradičních skupinách ženich vidí nevěstu až těsně před svatbou nebo přímo ve svatební den.“ Dohazovačství existuje u amerických ortodoxních Židů ještě dodnes. Např. Ridley (2001) uvádí, že dohazovači se kromě jiného starají o to, aby dali dohromady páry, jejichž potomek by nebyl zatížen nějakou genetickou chorobou...

Láska byla pro Freuda vynálezem cizí nežidovské kultury, a proto podezřelá – její pokrytecký charakter jako maskované sexuality měl být odhalen psychoanalýzou. Spojení sexuální touhy a lásky je patrné nejenom u Freuda, ale i u jeho následovníků. Jednotnou linií jejich analýz je, že pokud se společnost zbaví sexuální represe, budou lidské vztahy založeny na lásce a vzájemné náklonnosti. Toto je extrémně naivní a sociálně nebezpečný koncept.

Dalším chybným předpokladem psychoanalýzy je, že zatímco sexualita (tzv. *id*) má silnou biologickou komponentu, svědomí (tzv. *superego*), charakterizované odpovědností, spolehlivostí, pocity viny a schopností odložit uspokojení... je produktem represivní výchovy a patologické společnosti. Idea je taková, že pokud se člověk chce stát sám sebou a objevit své pravé já, musí se zbavit diktátu *superega* (Petr BAKALÁŘ, *Tabu v sociálních vědách*).

KOMENTÁŘ

Text nás staví před další variantu mýtu. Jde o mýtus, který je v myslích lidí jen těžko odlišitelný od vědy, poněvadž se zaměřuje na oblasti (např. lidská psyché), které jsou z principu racionálně prosvětlitelné, a poněvadž se sám za vědu prohlašuje. Můžeme hovořit o tzv. *psychoanalytickém mýtu*. Ten je používán ne jako nějaký okrajový prostředek pro pomoc lidem v psychické nouzi, nýbrž jako nástroj pro změnu kulturního paradigmatu, který byl doposud v západní kulturní oblasti převládající a obecně uznávaný. Ke komponentám zmíněného paradigmatu patřily racionální přístup ke skutečnosti, zděděný z antické filosofie a židovsko-křesťanské náboženství, spočívající na tradičním mravním kánonu vyjádřeném v Desateru. Freudem založená psychoanalýza měla tyto vzorce myšlení a jednání změnit. Její cíl byl stanoven v kulturní transformaci jedince a společnosti. Rezignace na vědeckost, důraz na věrnost neprověřeným a neprověřitelným dogmatům, aspirace na vysvětlení celku lidského života jsou znaky, které patří do agendy mýtu a rozumu odcizeného náboženství. Rovněž zvýšená averze proti vnější kritice a obviňování nesouvěrců z hereze náleží do stejné linie mytického a pseudonáboženského vědomí. Freudova kulturní sabotáž, maskovaná jeho údajným zájmem o zdraví pacientů a vědeckostí přístupu, přinesla bezesporu své plody. Dnešní průměrný západní člověk se na skutečnost dívá freudovskou optikou. Kdo ve svém životě zachovává sexuální disciplínu, kdo nepodřizuje vztahy k druhým imperativu pudové spontánnosti, ten je vnímán jako neurotické, psychicky nemocné individuum. Kdo naopak svým životním *free stylem* prokazuje bezskrupulózní nevázanost, ten je hodnocen jako zbavený všech vnitřních patologických překážek plně se rozvíjejícího života. Ospravedlnění tohoto náhledu na věci je prosté: vychází z vědomí, že naše doba je jiná, že má svoje standardy, že jsme ve srovnání s předchozími generacemi konečně prozíreli a nastoupili cestu k pravé svobodě. Základní dogma, na něž dnes musí přísahat všichni, nechťjí-li být davu i elitám pro smích, přikazuje: tradiční křesťanská morálka je výsledkem i zdrojem represe, je nehumánní, a proto nepřijatelná. Psychoanalýza je jeden ze způsobů, jak ji z lidských myslí „vědecky“ vykořenit.

TEXT Č. 10

Srovnání mezi křesťanským a islámským světem může být vnímáno jako jedna z možných podob vztahů mezi civilizacemi. Vypůjčíme si zde od J. Soustella typologii, samozřejmě zdokonalitelnou, avšak fungující, která naši debatu prosvětlí. Každá velká civilizace s sebou nese své vlastní rysy, obsahy a struktury. „Rysy“ jsou ty nejjednodušší prvky, nejsilněji individualizované, které se týkají zvyklostí v oblékání, stravování, ve zvořilostním jednání, v zemědělských technikách atd. Řečeno přesněji, tyto rysy náleží spíše do oblasti kultury než do oblasti civilizace. Ačkoli mají elementární povahu, odhalují přesto, jako každý formální prvek, závažnější a hlubší tendence. „Obsahy“ (*les thèmes*) sestávají z komplexnějších prvků. Týkají se představ o světě a o životě a chování, které z těchto představ vyplývají. Každý z těchto obsahů je, jak píše J. Soustelle, souborem kulturních rysů, které určitým způsobem utvářejí fyziognomii každé civilizace. Konečně „struktury“ definují „institucionální, právní a mentální vztahy, do nichž jsou zavzaty kulturní rysy a obsahy.“ Právě ony propůjčují každé civilizaci jí vlastní dynamiku.

Je delikátní určit, zda vztahy mezi těmito fenomény jsou těsné natolik, že představují něco nutného, anebo zda se jedná o vztahy případkové, nahodilé. Je jedna každá civilizace pevně soudržným, koherentním a hierarchizovaným systémem, anebo ji máme vidět jako agregát projevů, které nejsou v jejich vzájemné souhře ničím nutným? Jinými slovy, různé řády fenoménů, rysů, obsahů a struktur jsou propojeny kauzálními vztahy, anebo jedny – struktury – nejsou než podmínkami, které dovolují těm druhým se rozvíjet v určitém prostoru volnosti? Existuje v jádru každé civilizace mechanická nutnost, přísný determinismus, anebo je v ní ponecháno místo pro možnost vybočení ze struktur, norem, tedy pro možnost svobody?

V případě evropské civilizace právní, náboženské a politické rámce neregulují zcela všechny kulturní aspekty. Např. mnoho rysů mentality se vymezuje vůči mentálnímu univerzu křesťanství. Rozšíření římského práva nezabránilo velmi dlouhému přežívání zvyků, jejichž původ sahá dokonce až ke germánským populacím raného středověku: koherence neimplikuje determinismus.

V lůně islámského světa se věci mají jiným způsobem. Narážíme v něm na důležité hospodářské a společenské rozdíly a různé jeho společnosti se střídají, když procházíme ve 12. století z Damašku do Kordoby či z Bagdádu do Kaira. Je známé, jak živé byly střety mezi náboženskými a politickými stranami po Mohamedově smrti, které našly výraz ve válkách zvaných *rida*, vedené *Abu Bakrem* proti arabským kmenům, jež se navrátily k polyteismu nebo křesťanství, nebo ve válce označované jako *fitna*, v níž proti sobě stáli Ali a umajidská partyzáni. Avšak vnitřní asociace, téměř fúze, mezi náboženstvím, politikou a právem dává *Dar al –Islámu* silnější vnitřní koherenci a kompaktnější globální strukturu. Tento mocný souběh, jehož ekvivalent nikde jinde nenalézáme, pochází z velké části z uznané povahy Koránu jako slova Božího doslovně vtěleného do jeho textu, neomylného, neměnitelného a nezničitelného. Evangelia či Starý zákon nemají pro věřící tuto božskou podstatu. Z této významné povahy Knihy Boží a Písma Božího (Koránu) vyplývá řetěz nutných důsledků, kterému se podřizuje celá společnost. Podobná souvislost, podpořená strukturou arabského jazyka, spojuje slova v rámci Koránu, ne vazbami syntaktickými, nýbrž vztahy homofonními, zvukovou a afektivní rezonancí.

Pro muslima je Mohamed jen člověkem, zatímco Ježíš je pro křesťany Synem Božím. Navzdory tomu vliv skutků a gest toho prvního v každodenním životě věřícího je nesrovnatelně silnější než toho druhého, ať se jedná o praktiky válečné, zvyky alimentární a hygienické, chování ve věcech lásky: vše, co Prorok činil, je v tom modelem života. Křesťanství je málo ritualizované, islám je naopak ritualizovaný extrémně: z toho se odvíjejí stěžejní rozdíly v organizaci společnosti. Stejná slova proto nemají stejný význam. Proto slovo „zbožnost“ označuje pro křesťana vnitřní adoraci, konání milosrdných skutků anebo účast na mši, kdežto pro muslima je zbožnost dána poslušností k Zákonu. Skutky jsou v islámu kodifikovanými praktikami rozměru kolektivního a komunitního; islámská spiritualita spočívá v prvé řadě ve vyhnutí se i tomu nejmenšímu znečištění... v respektu pravidel stanovených na počátku. Islám je ortopraxí.

Proto je islám náboženstvím, ale je také něčím mnohem více: způsobem organizace společnosti, která dává zrod právu, politikou a přesnými, specifickými a vzájemně se prolínajícími normami života. Je tomu tak proto, že islám, a předchůdně Korán, jsou ovládnuty „podstatnou myšlenkou jediného Boha“, a tedy absolutní nutností poslušnosti vůči němu. Ježíšovo poselství bylo náboženské, ale osvobozené od zákona („Syn člověka je pánem soboty“), poselství Mohamedovo právní, dávající vznik novému zákonu, jehož respektem se měří hodnota věřícího. Jeho vyjádřením je též to, že nelze změnit náboženskou víru, aniž by se uniklo trestu smrti. Nelze opustit islám, protože nelze opustit společnost. Proto aplikace exkomunikace, oddělení od společenství věřících – největší trest církve, i když odstranitelný pokáním – není v islámu myslitelný.

V opozici mezi křesťanstvím a islámem ve středověku nalézáme patrně onen všeobecný proces, v souladu s nímž se každá civilizace definitivně ustavuje na základě vztahu toho, co produkuje, toho, co přijala jako své dědictví, a toho, co přijímá – či odmítá – z vnějšku. Mezi civilizacemi existuje diskontinuita, bez níž by vůbec neexistovaly. Přesněji řečeno, existuje diskontinuita v rovině jejich struktur, navzdory tomu, že jejich rysy či některé jejich obsahy jsou vzájemně zaměnitelné. V některých krajních případech lze kulturu ve smyslu souboru chování, technik a institucí předávat; oproti tomu jedna civilizace nemůže nahradit nějakou jinou. V naší době se často v Evropě a méně v USA mluví o „spojení kultur“ a vidí se v tom nový stupeň pokroku lidstva, v němž se opouští jednota západní civilizace ve prospěch zatím ještě špatně vymezené nové entity. Jestliže jedinec dokáže přijmout a praktikovat vícero kultur, vícero jazyků nebo v sobě uskutečnit svůj vlastní náboženský synkretismus, ještě tím není prokázáno, zda je to něco možného a zda to má smysl na civilizační úrovni. Je možné vybrat si k jídlu speciality všech zemí či převzít z nich zvyky v odívání, jež jsou značně různorodé; avšak nelze spojit protikladné právní řády – některé z nich vyžadují, jiné zakazují tělesné tresty – vzájemně se vylučující náboženské víry, které se liší byť jen v názorech na povahu zjevených knih, na manželské soužití mezi monogamií a polygamií...

Změna měřítko v přenosu z jedince na společnost a civilizaci je kvalitativním skokem, který činí z prolnutí příliš odlišných kultur něco nepravděpodobného. To jistě nebrání možnosti koexistence příslušníků různých kultur na témže území. F. Braudel poznamenal, že různorodé množství lidí obývajících středomořské přístavy jasně ukazuje, že tyto masy se nespojily v něco jednoho.

Lidé středověku si byli vědomi různosti tehdejších civilizací; svědčí o tom sentence Al-Sadjassihho z počátku 13. století: „Když Moudrost sestoupila z nebeských výšin do středu Země, usídlila se na čtyřech místech a zvolila si čtyři sídla: v myšlení Řeků, v jazyce Arabů, v rukách Číňanů a v srdci Peršanů“ (Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*).

KOMENTÁŘ

Dnes vládnoucí ideologie-mytologie multikulturalismu sdílí s mýtem povahu nerealistické fantazijní konstrukce. Abstraktní idea rovnosti je v něm aplikována na jednotlivé kultury a jednotlivá náboženství. Nese v sobě také prvek redukcionismu, pro nějž je typické, že přehlíží komplexnost a složitost problémů a řeší je podle jednoduchých a jednostranných schémat. Realistický filosofický pohled na skutečnost se ptá po reálných příčinách zkoumaných oblastí – po jejich pravé povaze, po jejich vzniku, po jejich účelu. Tento pohled uplatňuje i ve vztahu k náboženstvím. Tak jako registruje esenciální, tj. kvalitativní rozdíly mezi jednotlivými entitami světa, tak je postihuje i mezi jednotlivými náboženstvími. Realistická filosofie je filosofíí diferencí. Aby se nějaká skutečnost mohla lišit od skutečnosti jiné, musí vlastnit nějaké znaky, které jsou jenom její a které ji ustavují jak v její individualitě, tak v její specifitě. Aristoteles ve své *Metafyzice* ukazuje, že specifická diference je kvalitou v nejpůvodnějším smyslu slova a kvalita svou povahou zakládá jak shodu, tak i rozdíl mezi věcmi. Fenomén náboženství není pouze abstraktní ideou, nýbrž reálnou skutečností v životě lidí různých dob a různých kultur. Tato časově a povahově rozrůzněná skutečnost není jen nějakým monolytickým blokem, jehož by se různost týkala jen povrchově, „kosmeticky“. Různost je naopak výrazem specifit jednotlivých náboženství, sestupuje až k jejich základům, až k jejich ústavujícím strukturám. Je velmi zvláštní, že ideologové postmoderny vytrvale kážou o nezredukovatelné mnohosti a pluralitě kultur a náboženství, ale jakmile přijde řeč na jejich hodnotu, okamžitě změní tón a se stejnou sebejistotou prosazují jejich vzájemnou rovnost a podstatnou stejnost. Kriticky myslícímu studentovi nemůže uniknout, že něco tady nehraje, že zde něco zavání ideologickou manipulací. Copak není různost kvalitativní kategorií? Copak existují jen kvality zakládající vztah podobnosti? Neexistují také kvality, které staví jimi určené reality do opozice a konfliktu? Jestliže jsou např. určité právní normy vyvoditelné z obsahů jednotlivých náboženských interpretací světa a jestliže se tyto normy vzájemně popírají, není to signálem podstatné neslučitelnosti a antagonistické odlišnosti oněch interpretací? Jestliže se právo šaría neslučuje s nedotknutelným právem každého lidského jedince na život a svobodu, což je v základě křesťansky motivovaný požadavek, nesvědčí to o strukturní nesjednotitelnosti a nerovnosti islámu a křesťanství? Etablovaný mýtus obsahující mnohá tabu však vyžaduje, aby byl adorován, ne aby byl kritizován a zpochybňován. To se děje právě s myšlenkou rovnosti všech kultur a náboženství. Kdo by chtěl o tomto problému opravdu kriticky diskutovat, kdo by se nebál vznést znepokojující námitky proti mytologii rovnosti všech náboženství, ten by byl označen za xenofobního heretika („vědecká“ psychiatrická diagnóza!) a exkomunikován ze společnosti slušných lidí. Mytické a náboženské chování ovládá i moderní společnost – i ona má své nezpochybnitelné jistoty, které nejsou racionálně zdůvodnitelné, má své strážce pravé víry, kteří bdí nad věroučnou poslušností davů, má své kněze, kteří veřejně pokládají svůj vlastní rozum na oltář a obětují ho iracionální moci mýtu, má své rajske přísliby, které v podobě kariéry a společenského uznání platí pro ty, kdo poslušně pochodují předepsaným směrem. Pro nejvíce nepřizpůsobivé jsou připraveny pranýře a hranice mediálního ohně, který spálí na troud čest a tím i důstojnost všech protivníků.

II.**O DŮLEŽITOSTI FILOSOFIE**

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- *obhájit výrok o potřebnosti a užitečnosti filosofie pro život člověka i společnost a kriticky oponovat výrokům o neúčinnosti a neúčinnosti filosofie*
- *vysvětlit rozdíl ve filosofickém zkoumání člověka (celostní přístup) a jeho reality ve srovnání s přístupem jednotlivých věd o člověku (specializovaný přístup)*
- *objasnit rozdíl mezi filosofickým a ideologickým myšlením*
- *demonstrovat pochopení podstaty autentického filosofického myšlení v protikladu s ideologickým na příkladu řešení vybraného filosofického problému*

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: internet

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G:

Dějepis: moderní doba – situace v letech 1914–1945, moderní doba II – soudobé dějiny

Občanský a společensko-vědní základ: Občan ve státě: ideologie – znaky a funkce, přehled vybraných ideologií

Metodický postup

Téma *O důležitosti filosofie* obsahuje 2 základní části: *Filosofie a život* a *Filosofie a ideologie*. Pro účinné uchopení tématu žáky doporučujeme učitelé následovný metodický postup:

1. Na začátku řešení problému důležitosti filosofie, o tom, jaký má smysl zabývat se filosofií, jestli má filosofie nějaký význam pro životní praxi, je vhodné dát nejprve prostor negativním dojmům, které filosofie o sobě snadno vyvolává a které jsou rozšířené i ve většinovém společenském mínění. Tím učitel předejde u žáků demotivujícím pochybnostem typu „k čemu to vůbec je?“, které se v průběhu pozitivních výkladů mohou stále vynořovat. Negativní dojmy lze čerpat jak z hlediska obsahu filosofického myšlení, tak z hlediska samotného způsobu filosofování. V prvním případě je možné uvést životu vzdálené abstrakce, v nichž si filosofové libují a jimž přiřítají často rozhodující význam. V druhém případě se může poukázat na častou nesrozumitelnost a logickou zanedbanost filosofických textů. Mnohdy nebývá zřejmé, z čeho myšlenky filosofů vyplývají, proč bychom je měli akceptovat.

Úvodní aktivita s problémovými otázkami demonstruje, jak jsou ve společnosti přítomné negativní postoje k významu a užitečnosti filosofie, zároveň však také načrtává i přístupy opačné (obhajující filosofii). V rámci prvotního podnícení kritického přístupu studentů k tématu a zjištění jejich hodnotících postojů k filosofii budou konfrontovat svůj pohled s ustáleným společenským míněním. Studenti mají přitom zjistit, že řešení problému „jestli má filosofie pro člověka i společnost význam nebo nikoli“ předpokládá seriózní – filosofické zamyšlení nad problémem, a ne povrchní přístup. Tohle vědomí se má posílit v rámci našeho pomyslného dialogu s filosofem uvedeného v učebním textu.

V rámci dialogu je už pochybnost o významu filosofie přímo konfrontována s obhajobou filosofie. Ta přichází s nečekaným zjištěním, že **hodnotící výrok o filosofii je sám filosofický**. Neboť jeho pravdivost závisí na filosofickém vědění o životě i o filosofii. Racionální pojetí života a jeho hodnot totiž vyžaduje filosofický pohled na život. Pravdivý obraz filosofie se pak nezískává z povrchních dojmů, ale z myšlenkového nasazení, které se zakládá na kritické reflexi problému.

Cílem praktické aktivity problémového charakteru, v rámci které se žáci mají pokusit za pomoci různých informačních zdrojů **zformulovat vlastní definici filosofie**, má žáky upozornit na problém nejednoznačného – různorodého definování, vymezení filosofie (v dějinách i v současnosti), a tedy, že není možné spolehlivě ji odmítnout (znehodnotit její význam) bez toho, abychom měli jistotu, že jsme ji pravdivě poznali (uměli přesně zadefinovat). Toto zjištění má zároveň podnítit úsilí žáků o pečlivější a hlubší poznávání filosofie a toho, čím se zabývá.

2. V další části výukové hodiny dostává prostor obhajoba filosofie z hlediska její potřebnosti, užitečnosti a významu pro člověka. Žáci i na základě pokusu zodpovědět úvodní problémové otázky se dovědí, že filosofie je jedinou možností, jak se člověk může racionálně orientovat v otázkách lidského života.

Přitom vyjde najevo, že i v současnosti nanejvýš aktuální problém „*Proč a jak se stát dobrým člověkem?*“ může kompetentně a s případným odůvodněním řešit jen filosofie – v etice. Neboť jen filosofie programově a kriticky zkoumá celek lidského života. *Rozdíl ve filosofickém zkoumání člověka (celostní přístup) a jeho reality ve srovnání s přístupem jednotlivých věd o člověku (specializovaný přístup)* načrtává **tabulka** v učebním textu.

Řešení problémových úkolů:

1. Žáci zde mohou doplnit přístupy dalších věd ke zkoumání člověka jako např.:
Historie – Jaká je minulost člověka a lidské společnosti?
Religionistika – Jaký je vztah člověka k jednotlivým náboženstvím?
Andragogika – Jak lze vzdělat dospělé?
Embryologie: Jak probíhá vývoj člověka před jeho narozením? a další.
2. Mezi další problémy, které se vážou na život člověka a může je úplně zodpovědět jenom filosofie, patří např. *Zaniká osobní život smrtí? Je naše svoboda skutečná, nebo jen zdánlivá? Může mozek myslet? Je vztah k Bohu fikcí, nebo reálnou hodnotou lidského života? Je struktura lidské reality zcela dána organickým životem?*
3. Diskuzi o životní filosofii se žáky může učitel rozvinout pomocí další otázky: „*Popište životní filosofii egoisty a altruisty*“.

Vhled do problémových oblastí, které řeší filosofie, vlastní promýšlení životně důležitých témat – filosofování nad nimi, jako i pokus žáků načrtnout vlastní životní filosofii – to vše jsou aktivity, jejichž prostřednictvím se žákům ozřejmí význam filosofie pro život člověka a vyvrátí předsudky o její bezvýznamnosti neboli neúčinnosti.

3. Po obhajobě filosofie, která může časově zahrnovat i celou vyučovací hodinu, má učitel zaměřit pozornost žáků na **kvalitu samotného filosofování**. Udělá tak opětovně uplatňováním problémové metody: *konfrontací filosofického myšlení s myšlením ideologickým*, které se často ztotožňují. Neboť filosofie se často chápe jako druh ideologie. Řešením úvodních problé-

mových otázek, resp. za pomoci metody brainstormingu, mají žáci pochopit, co jsou základní znaky ideologie (vycházejí budou z jim známých ideologií jako fašismus nebo komunismus...). Žáci mohou na základě svých poznatků uvádět následovné znaky:

- soubor postojů, názorů hodnotících – zkreslujících skutečnost
- jednostranný výklad reality
- uzavřená, iracionální soustava názorů, myšlenek
- nepravdivý světonázor
- využívá násilí k prosazování svých idejí
- využívá propagandu a demagogii

Učitel se bude snažit usměrňovat žáky, aby se pokusili definovat způsob myšlení a prezentování daných myšlenek ideologem, mohou si představit nějakého konkrétního, kterého znají například z historie: Mussoliniho, Hitlera, Marxe, Lenina...

Zároveň jim pomůže ozřejmit způsob myšlení ideologa tak, jak je to uvedené v učebním textu, speciálně vysvětlí podstatu dogmatického myšlení.

4. V další fázi výuky učitel žákům objasní podstatu filosofického myšlení (v protikladu s ideologickým). Bude přitom vycházet ze zkušeností žáků z předchozí části výuky (resp. výukové hodiny), kde si ozkoušeli, že filosofické myšlení je především myšlením kritickým. Ve srovnání s ideologickým dogmatismem a pragmatismem vynikají tedy vlastní kvality filosofického myšlení jako myšlení kritického, nedogmatického. Žáky je třeba upozornit, že se tyto kvality u filosofů vždy nerealizují v potřebné míře (což je pak ale možné označit jako nepravé filosofické myšlení). Proti tomu by mělo být zdůrazněno, že filosof má k dispozici prostředky poctivého zkoumání, takže jeho myšlení může být plně kritické. Tady musí učitel žákům vysvětlit podstatu metodického pochybování, aby bylo zřejmé, že to není prostá skepse, ale nezastupitelný nástroj myšlenkového prohloubení. Podstata metodické pochybnosti spočívá v programové konfrontaci teze s antitezí. Konfrontace nutí k hledání důvodů pro a proti a může při správném uvažování přivést tezi k filosofické evidenci její pravdivosti. Metodická pochybnost se tak ukazuje jako pochybnost žádoucí a tvůrčí. Z takového výkladu pak vyplyne, že logická zběhlost je řemeslnou kvalitou autentického, tj. kritického filosofování.

5. Autentické filosofické myšlení si žáci mají vyzkoušet v diskuzi: „*jestli je egoismus mravně špatný nebo nikoli*“. V rámci krátké (cca 5minutové) cvičné diskuze, na kterou navazuje rolová hra, se učí zdůvodňovat určitá stanoviska (uvádět pro a proti), namítat proti určitému názoru, na námítky přesně reagovat.

6. Zažitá zkušenost z rolové hry mezipředmětového charakteru, kde mají žáci v roli ideologa a filosofa prezentovat řešený problém „*jestli je egoismus mravně špatný nebo nikoli*“, v nich má pak utvrdit poznání rozdílu mezi myšlením a způsobem prezentování myšlení ideologa a filosofa. Žáci by měli prezentovat především rozdílnou volbu prostředků ideologa a filosofa v přístupu ke skutečnosti, tak jak jsou uvedeny v tabulce před úkolem.

V pozici *filosofa* by měli především prezentovat:

- metodickou pochybnost (poctivé vypořádání se s problémem, výsledky své předchozí snahy o hledání racionálních a solidních důvodů pro pravdu o dané skutečnosti, respektujíc opačné námítky)
- způsoby zdůvodňování pravdy tak, jak k ní dospěli

V pozici *ideologa* by měli především prezentovat:

- neochotu přijmout námítky ke své Pravdě
- klamavé (s sofistické) usuzování, zjednodušování problému, dezinterpretace
- přesvědčování formou rétorická sugesce
- osočování, nálepkování, zesměšňování či umlčování oponentů
- útok na emoce posluchačů

Žáci se při přípravě aktivity mohou rozdělit do dvou skupin, přičemž jedna bude prezentovat myšlení ideologa a druhá filosofa. Z každé skupiny se pak vybere jeden žák, který bude zastávat danou pozici v protikladu s další. Do výstupů obou se mohou zapojit i ostatní žáci, kteří se budou snažit vznášet námítky k oběma. Konfrontace filosofa a ideologa (v pozici 2 žáků) s námítkami oponentů (zbytek třídy) by měla ještě víc znázornit protichůdnost daných způsobů myšlení.

Diskuze ideologa a filosofa by mohla mít **i tuto osnovu**: Ideolog něco dogmaticky s jistotou a sugestivně tvrdí – filosof na to věčně namítá – ideolog replikuje osobním výpadem – filosof nabádá k věcnosti a prohlubuje svou námítku – ideolog stupňuje osobní útok – diskuze končí, nemá smysl.

Na přípravu a realizaci aktivity bude zapotřebí cca 10 minut v závislosti na způsobu řešení problému v rámci předchozí aktivity. Obě aktivity lze spojit.

7. Závěrečná aktivita, v rámci které mají žáci zdůvodnit význam filosofie na základě analýzy citátu, slouží *utvrzení učiva* a učitelé má zároveň prokázat osvojení postoje u žáků o významnosti filosofie z individuálního i celospolečenského hlediska a smysluplnosti vlastního filosofování pro zlepšení kvality svého života.

Doplňkový výkladový text k učivu

Filosofie a ideologie

Ostrá hranice mezi skutečným filosofem a ideologem vychází z toho, jak oba přistupují ke skutečnosti. Filosof se především ptá, jak se to s realitou vlastně má. Jeho zájem je proto nejprve teoretický; následně pak může uvádět hlubší pochopení do praxe. Zájem ideologa je naopak čistě praktický; teoretickou hloubku spíše jen předstírá. Ideolog má vyvinutou schopnost přizpůsobovat realitu svým myšlenkovým šablonám, utopiím a praktickým potřebám.

Různý vztah filosofa a ideologa ke skutečnosti se projevuje: a) v motivaci; b) ve volbě prostředků; c) ve výsledcích.

a) Rozdíl v motivech

Filosofické myšlení je motivováno náročným hledáním nesusnadno dostupných pravd. Ideolog je naproti tomu s pravdou rychle hotov; jde mu jen o prosazení té své Pravdy. Předkládá ji sice také jako racionální, ale hledáním solidních důvodů se neobtěžuje. Rozdíl v motivaci filosofa a ideologa vynikne ve vztahu k námitkám. Filosof námitky vítá, protože prohlubují jeho zkoumání, posouvají ho k pochopení. Když se mu jich nedostává, vymýšlí si je sám. To je u ideologa nemyslitelné. Ten zná jen námitky od druhých a reaguje na ně s patřičnou razancí; snaží se je rychle zlehčit, zaplašit, „vyřešit“.

b) Rozdíl ve volbě prostředků

O způsobu skutečně filosofického myšlení už něco naznačila starost filosofa o námitky. Filosof, který se nezpronečňuje své profesi a neklesá na úroveň ideologa, musí umět především pochybovat. A musí také toto umění ve svém myšlení důsledně uplatňovat. Znamená to, že tedy každý dobrý filosof musí být skeptikem? Jak se to vezme.

Jestliže nazýváme skeptikem toho, kdo pochybuje, že bychom v určitém problému (či v myšlení vůbec) mohli dojít k nějakým spolehlivým, dokázaným závěrům, pak rozhodně netvrdíme, že by dobrý filosof musel být skeptikem. Co tedy míníme, když říkáme, že filosof musí umět pochybovat? Chceme tím říci, že pochybování se musí stát pevnou součástí filosofova zkoumání.

V průběhu zkoumání se např. filosof kloní k závěru, že egoismus je mravně špatný. Pak si ale položí otázku: „Proč by nemohl být pravdivý opačný názor? Jaké mám vlastně důvody proti tomu, že egoismus člověku mravně neškodí?“ Taková pochybnost je tvořivá, nikoli destruktivní; nutí hledat přesvědčivější důvody. Přitom vůbec nevyklučuje, že filosof může nakonec s jistotou poznat, jestli je egoismus mravně špatný nebo ne.

Pochybování je tedy povinným nástrojem kvalitního filosofování. Mluvíme tu o metodickém pochybování, které prohlubuje zkoumání. Takové pochybování se liší od skeptikovy pochybnosti, která je naopak jeho výsledným postojem; je to postoj nerozhodnutelnosti, neřešitelnosti daného problému.

Je-li metodické pochybování nutnou vlastností kvalitního filosofického myšlení, pak je pro takové myšlení nutné i logické nasazení. Neboť pochybování staví filosofa mezi určitý názor a jeho opak (mezi tezi a antitezi). Tím ho vyzývá k tomu, aby rozehrál partii důvodů pro a proti. Taková „hra“ by ale byla bez logické invence a logické zběhlosti předem prohraná.

Metodické pochybování a logické nasazení povyšuje filosofii na úroveň kritického myšlení, která je zároveň rovinou vědecké racionality. Jestliže jedna vlastnost kritičnosti chybí, stává se myšlení dogmatickým. Pak musí nastoupit náhradní prostředky přesvědčování: rétorická sugesce, demagogie, klamavé (s sofistické) usuzování, zjednodušování, a také dezinterpretace, osočování, nálepkování, zesměšňování či umlčování oponentů; vítajte ve světě ideologů.

c) Rozdíl ve výsledcích

Vyplyvá z předchozího. Zatímco filosofické myšlení zprostředkovává racionální pohled na skutečnost, ideologické myšlení žije z emocí, míří na emoce. Ideologie vrhá své oběti do pastí zdánlivosti, domnělého vědění, utopických projektů a křečovitého obhajování předpojatých dogmat. Z dusného prostředí ideologické iracionality a pseudosvěta může být myšlení vyvedeno na svobodu jedině kritickou sebekázní, která léčí nákazu rychlého vědění o životě a o světě.

Literatura

1. FUCHS, Jiří: *Úvod do filosofie*. E-learningové studijní opory, Praha : Academia Bohemica, 2008. In <http://olat.academia-bohemica.org/olat>.
2. FUCHS, Jiří: *Noetika*. E-learningové studijní opory, Praha : Academia Bohemica, 2008. In <http://olat.academia-bohemica.org/olat>.
3. JANDOUREK, Jan: *Sociologický slovník*, Heslo ideologie, Praha : Portál, 2001.

III.

FILOSOFIE A VĚDA

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- vysvětlit, jaké je současné pojmání vědy
- vyvrátit námitky proti vědeckosti filosofie: *chybějící konsenzus a její neempiričnost metodou testování logických výroků:*
 - A) 1. Premisa: Každá věda musí mít konsenzus odborníků
 2. Premisa: Filosofie nemá konsenzus odborníků
 - Závěr: Filosofie není věda
 - B) 1. Premisa: Každá reálná věda musí být empirická
 2. Premisa: Filosofie není empirická
 - Závěr: Filosofie není reálná věda
- rozlišovat empirické otázky, které si kladou různé vědy, od neempirických otázek filosofie
- uvést základní filosofické otázky a která filosofická disciplína je zkoumá

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: internet

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G: Matematika a její aplikace: Argumentace a ověřování – výroková logika

Metodický postup

Téma *Filosofie a věda* obsahuje 3 základní části: *Věda a shoda odborníků, Věda a empirické zkoumání skutečnosti a Předmět filosofie*. Se žáky lze na hodinách probírat látku podle následujícího metodického postupu:

1. Úvodní úvahy o filosofii (započaté v rámci prvního tematického celku *O důležitosti filosofie pro člověka*) směřují k otázce definice filosofie. Protože je filosofie především nějakým poznáním, musí se výklad o filosofii zaměřit na bližší specifikaci jejího poznání. Tím se přichází k otázce, jestli je filosofie druhem vědy. Žáci mají v první části hodiny zjistit, že kladné odpovědi stojí v cestě dnes ustálená představa o vědě. Modelem vědy o skutečnosti (reálná věda) se staly přírodní vědy. Především ze srovnání s nimi se vyvinulo *rozšířené přesvědčení, že filosofie vědou není*. Mluví pro něj přinejmenším dva důvody: **1) Filosofie nemá vnitřní konsenzus; filosofové se na ničem neshodnou.** **2) Filosofie je neempirická;** neuzivá exaktní metody empirické verifikace. Není-li filosofie na úrovni vědecké racionality, pak pochopitelně klesá její kredit. Vzniká pochybnost, zda může opravdu splňovat požadavky kritického myšlení. Na ni navazuje další pochybnost: Může filosofie skutečně poskytnout lidskému životu neideologickou, racionální orientaci? Může mít opravdu ten avizovaný význam pro specificky lidskou praxi? I když se žáci pokoušeli dané otázky zodpovědět i ve vztahu k vlastnímu životu v rámci předchozího tématu, zde vyplyne, že skutečně uspokojivé řešení předpokládá řešení problému filosofie jako vědeckého poznávání skutečnosti.

2. Úvodní otázky č. 1 a 2 mají za cíl rozvinout diskuzi se žáky o vztahu filosofie a vědy. Cílem dalších úvodních aktivit problémového charakteru (č. 3 a 4) je pokusit se z různých definičních přístupů vědy a filosofie (tak jak to bylo předmětem zkoumání v rámci předchozího tématu) určit jejich společné a rozdílné znaky. Definice vědy mohou žáci hledat i za pomoci využití různých internetových zdrojů. Učitel dbá na jejich kritický výběr. Lze doporučit internetové prameny s plnětextovými dokumenty seriózních institucí jako např. http://www.phil.muni.cz/fil/texty/filosofie_vedy.pdf (s. 5–6) a kriticky pracovat se zdroji jako wikipedie. Úkol najít různé definice vědy mohou žáci dostat na předchozí hodině jako práci na doma, čímž učitel ušetří čas na výuku.

V průniku mají žáci uvést společné znaky filosofie a vědy v současném chápání, co bude podle předpokladu:

- pravdivé a objektivní poznávání skutečnosti
- racionální – kritické a logické vyvozování, zdůvodňování a zobecňování závěrů
- systematizace poznatků

Mimo průnik jako typické znaky vědy v současném chápání by měly stát:

- typické vědecké empirické metody (pozorování, experiment)
- předmět zkoumání: výlučně realita, kterou lze pozorovat, měřit... (smyslově uchopit)

- závěry, které nelze opřít o empirický důkaz, nejsou platné
- požadavek na terminologickou jednoznačnost pojmů
- systém dokázaných výroků o určité oblasti skutečnosti

Mimo průnik jako typické znaky filosofie by měly stát:

- celostní pojmání skutečnosti
- zkoumání neempirické skutečnosti pomocí neempirických metod

Úvodní aktivita má žákům demonstrovat blízkost filosofie k vědě a zároveň načrtnout tematické okruhy, které moderní vědu vzdalují od filosofie a souvisí s výlučným empirickým pojmáním vědy v současnosti. Otázky, které vznikly žákům v této souvislosti, jako např. *Je neempirické zkoumání skutečnosti nutně nevědecké?*, se žákům vyjasní v dalším průběhu výukové hodiny – ve výkladu problému.

3. Učitel přistoupí k prvnímu důvodu neuznání vědeckosti filosofie:

- **Nejednotnost závěrů filosofů v pojmání základních problémů** (nejednotná filosofická „terminologie“). Učitel tady může vycházet z analýzy citátů samotných filosofů I. Kanta a K. Jasperse nebo také ze zkušeností samotných žáků, kteří byli s touto „skandální“ nejednotností filosofů určité v průběhu svého studia konfrontováni. Žáci také mohou hledat názorové neshody filosofů v dějinách na libovolné vybrané filosofické téma (např. původ a vznik světa) a využít přitom různé dostupné informační zdroje.
- Žáci svůj postoj k problému mohou vyjádřit také pomocí **otázek** v učebním textu. Učitel pomocí nich získá přehled o smýšlení jednotlivých žáků o námitce k vědeckosti filosofie a mají mu sloužit jako východisko k výkladu. Je důležité, aby si žáci uvědomili, že neshoda filosofů by diskvalifikovala filosofii v řádu vědeckého myšlení, kdyby byl konsenzus jeho nutným prvkem. Tím však evidentně není. Vědecké myšlení je totiž uskutečněno, když dospíváme k soustavě dokázaných pravd. Případný nedostatek konsenzu na této hodnotě nic nemění, jak ukazují příklady zpočátku neuznávaných vědeckých teorií. Předpokládejme např., že Kantův systém je správný. Zpočátku nebyl jednomyslně přijímán. Byl snad proto méně hodnotný?
- Žákům se nabízí zamyšlení nad tím, proč je filosofům konsenzus nedostupný. Ukazuje se nejprve, že téma filosofie je světonázorově citlivé, takže ne každý filosof se dokáže oprostít od svého světonázorového předpojetí. Této zátěže jsou např. přírodovědci z velké části zbaveni. Druhý důvod různé snadné neshody spočívá v tom, že filosofové musí kriticky zkoumat základy poznání, zatímco specialisté z nich jen s důvěrou vycházejí.

Odpovědi na problémové otázky:

1. Protože otázku po Bohu má už filosof nějak ve vlastním životě řešenou, nemá k filosofickému problému Boží existence zpočátku automaticky neutrální přístup. Na rozdíl od zoologa se musí (potlačením sklonu a sympatie k určitému řešení) k objektivnímu zkoumání propracovat.
2. Ano, filosof je schopen při zkoumání problému uzávorkovat svá osobní přesvědčení a kritickým způsobem (zahrnuje důrazné metodické pochybování a logické nasazení) objektivně problém řešit. V opačném případě by bylo celé filosofické myšlení jen subjektivně platné, včetně toho, kdo by toto tvrdil.

Žáci na konci tohoto podtématu absolvují krátké cvičení vyvozování platnosti závěru logického výroku z premis na základě kritického zhodnocení jejich pravdivosti. Zpochybněním 1. premisy: **Každá věda musí mít konsenzus odborníků** se zpochybní i platnost závěru: **Filosofie není věda**.

4. V další části hodiny (nebo na další vyučovací hodině) učitel se žáky probírá druhý důvod neuznání vědeckosti filosofie: – **vyřazování filosofie ze světa vědy kvůli tomu, že není empirická.**

Učitel jako východisko pro vysvětlení problému bude sloužit opět cvičení vyvozování platnosti závěru z premis na základě kritického zhodnocení jejich pravdivosti. Jako první krok je důležité žákům ozřejmit základní pojmy užívané v premisách: *nastínit základní rozdělení věd, vysvětlit podstatu a předmět zkoumání reálné vědy a empirické vědy (vysvětlit nebo připomenout žákům obsah pojmu empirismus, empirická metoda, empirický obsah), scientismus, ozřejmit předmět zkoumání filosofie (zatím na základní úrovni) metodou problémového úkolu.*

Řešení problémového úkolu:

Cvičení, v němž žáci mají rozlišovat empirické otázky, které si kladou různé vědy, od neempirických otázek filosofie v rámci předmětu svého zkoumání má sloužit také pro potvrzení platnosti 2. premisy výroku **Filosofie není empirická**, která je platná. Je evidentní, že těžiště filosofického tázání je v neempirické oblasti a nejčastěji využívá v rámci svého zkoumání reality neempirických metod.

Empirické otázky	Neempirické otázky
<i>Jaké jsou funkce ventromediální oblasti čelního laloku?</i>	<i>Co je pravda?</i>
<i>Jaký je rozdíl mezi apollonským a dionýským typem kultury?</i>	<i>Jaký je smysl lidského života?</i>
<i>Z jaké doby pocházejí fosilie prvních hominidů?</i>	<i>Má člověk duši?</i>
<i>Kdy taje měď?</i>	<i>Jak zní správná definice vědy?</i>
<i>Čím se liší šelmy psovitě od kočkovitých?</i>	<i>Vyvíjí se správná definice vědy?</i>
<i>Čím se liší extrovert od introverta?</i>	<i>Můžeme spolehlivě poznat neempirické skutečnosti?</i>
<i>Jaké jsou principy kulturní integrace?</i>	<i>Existuje Bůh?</i>
	<i>Jaký je obsah mravního zákona a jakou má platnost?</i>

Při vyřazování filosofie ze světa vědy kvůli tomu, že není empirická, se jako klíčový problém jeví potvrdit nebo vyvrátit platnost 1. premisy úsudku: **Každá reálná věda musí být empirická.**

Žáci mají pochopit, že podobně jako oponenti vědeckosti filosofie předimenzovali znakem konsenzu definici vědy, aby pak vyloučili filosofii z rozsahu vědeckého myšlení, tak i scientisté, kteří stojí za novodobým pojmáním vědy, přetěžují definici vědy znakem empirizace. Z analýzy pojmu vědy však neplyne, že důkazy reálných věd mohou být jen empirické, že se musí realizovat jen v rámci metodologie speciálních empirických věd. Zpochybněním první premisy tedy zpochybníme závěr a celý úsudek scientistů proti filosofii: **Filosofie není reálná věda.**

Stereotypní vyřazování filosofie ze světa vědy kvůli tomu, že není empirická a že nemá vnitřní konsenzus, tedy musí čelit námitkám, které se opírají o dva důvody: 1) z pojmu vědeckého myšlení neplyne, že by vědecké závěry musely mít konsenzus příslušných odborníků, ani neplyne, že by musely být empirické. 2) Relevantní premisy oponentů vědeckosti filosofie samy nemají ani konsenzus, ani nejsou empirické.

Nakonec lze poukázat na to, že kdyby filosofie vědecky nevyřešila problém základů poznání, neměly bychom, striktně vzato, žádnou vědu. Každá by stála na pouhé víře v základy poznání. Víra však je nedostatkem vědění.

Podstatným cílem výuky je, aby žáci dospěli k poznání, že uvedené námitky scientistů k vyřazování filosofie jako vědy neobstojí. Zároveň mají nahlédnout, že pro celkové uspokojivé zodpovězení otázky, jestli je filosofie vědou nebo nikoli, a tedy i pro uspokojivé definování filosofie je potřebné si počkat až na noetické zkoumání problému, což bude obsahem učiva tématu č. 4.

5. Závěrečným podtématem výuky je vymezení předmětu filosofie. Daného problému se žáci okrajově dotkli v rámci prvního tématu i v rámci odvozování 2. hypotézy v tomto tematickém celku. Nyní je prostor pro souhrnnější vymezení problémových oblastí filosofie v rámci jejich hlavních disciplín: *logiky, noetiky, ontologie, metafyziky Absolutní skutečnosti, metafyzické antropologie a etiky*. Jednotlivým filosofickým disciplínám se budou žáci věnovat v dalších výukových hodinách.

- Na úvodní aktivitu žáků, v rámci které se měly na základě dosavadních poznatků pokusit vymezit základní problémové oblasti filosofie (může být realizovaná metodou brainstormingu), navazuje učitelův výklad.
- Určení předmětu filosofie je předběžné, protože nejprve musí být v noetice zodpovězena kantovská otázka, jestli je metafyzika možná. V předloženém pojetí filosofie se předpokládá kladná odpověď. V obecném pohledu na předmět filosofie vyniká celostní pojetí skutečnosti a reálných jsoucen/objektů. To vyplývá z toho, že filosofie má kontakt s neempirickými principy, jimiž je dána identita a struktura poznávaných jsoucen. Celostní přístup ke zkoumání reality je „specifikum“ a „unikum“ filosofie v srovnání s jinými vědami.

Řešení problémových úkolů (opakování):

1. Analýza vědy ukazuje, že konsenzus je nahodilý predikát vědy. Kromě toho se ptejme: Je Lyotardova teze kladena jako vědecká pravda? Jestliže ne, nemusíme ji brát jako závaznou. Jestliže ano, pak se tento nárok diskvalifikuje, neboť sama teze zcela jistě ke konsenzu nevede.
2. Výrok je nepravdivý.
- 3.–4. Odpovědi na otázky jsou obsaženy přímo ve výkladovém textu.

Doplňkový výkladový text pro učitele

Rekapitulace

Filosofie není vědou? Proč?

Úvodní úvaha o filosofii přirozeně směřovala k otázce povahy (definice) filosofie. Její reflexe se ale zarazila hned u prvního definujícího určení, v němž se jedná o to, jaký status filosofické poznání vlastně má. Je či není filosofie vědou? Mezi filosofy

i nefilosofickou vzdělanou veřejností dnes jednoznačně převládá názor, že filosofie vědou není. Nejrozšířenější důvody, které o tom přesvědčují, jsou právě:

- absence konsensu filosofů
- „evolučně“ dané vědomí empirizace reálných věd

Oba důvody jsme však kritickým rozbořem shledali jako nedostatečné. Získali jsme tím snad i důkaz, že filosofie je vědou? Víme, že o něco takového v počáteční reflexi filosofie vůbec nemohlo jít. Není přece a priori zřejmé, že je vědecká pravda vůbec možná. Není totiž zpočátku filosoficky zřejmé ani to, že je vůbec pravda možná. Obojí je věřené, ale pouze věřené.

Rozhodne to noetika.

Noetická verifikace pravdy o pravdě, ani pravdy o možnostech vědeckého poznání, ještě neproběhla. Co podstatného pro náš záměr jsme tedy získali? Zjistili jsme důležitou problémovou souvislost:

- Adekvátní definice filosofie i pravdivá teorie vědy přímo závisejí na pravdivém výkladu lidského poznání, na pravdivých noetických předpokladech.
- Rozmanité definice filosofie a různé teorie vědy tedy pocházejí z různých teorií poznání, z různých představ, které o možnostech a prostředcích poznání ten který teoretik vědy má.

Filosoficky kompetentní definování filosofie se tedy musí odložit. Může totiž vyplynout jen jako důsledek pravdivé noetické rezultace.

In: FUCHS, Jiří: *Přechod k noetice*. Přednáška 4. E-learningové studijní opory kurzu Noetika. Praha : Academia Bohemica, 2008. In <http://olat.academia-bohemica.org/olat/>

Literatura

1. FUCHS, Jiří: *Úvod do filosofie*. E-learningové studijní opory, Praha : Academia Bohemica, 2008. In <http://olat.academia-bohemica.org/olat/>.
2. FUCHS, Jiří: *Noetika*. E-learningové studijní opory, Praha : Academia Bohemica, 2008. In <http://olat.academia-bohemica.org/olat/>.
3. HORNÍK, Jan: Evoluce a americký soud o teorii inteligentního designu – Díl II. In *Distance*, roč. 10, 2006, č. 1, s. 67–70.

IV.

SPOR SE SKEPTIKY O JISTOTU PRAVD

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- zdůvodnit význam noetiky v oblasti zkoumání lidského poznání
- vysvětlit, co je pravda v souladu s teorií korespondenčního pojetí pravdy
- rozlišovat mezi subjektivně a objektivně pojímanou jistotou
- kriticky namítnout skeptickému postoji, který tvrdí, že naše myšlení v poznání není schopné dospět k žádné jistotě

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: internet

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G: Mediální výchova – Mediální produkty a jejich významy – vztah mezi mediálními produkty a skutečností, **Umění a kultura:** recepce a reflexe hudebního díla, **Český jazyk a literatura – jazyk a jazyková komunikace** – funkce komunikátů

Metodický postup

Téma výukové hodiny se týká problému noetiky a je rozvrženo do 3 tematických okruhů:

Běžná noetická zkušenost, Vyjasnění pojmů pravda a jistota a Názna řešení skeptického problému pochybnosti o radikální pochybnosti.

Uspořádání témat v učebním textu odpovídá následujícímu metodickému postupu:

1. Hned v úvodní části hodiny se žákům představí noetika jako teorie poznání a objasní její význam pro veškeré oblasti lidského poznání. Noetika je z logického i kritického hlediska první disciplínou filosofie, neboť má kriticky prověřit základní předpoklady veškerého poznání. Problematika těchto předpokladů je soustředěna kolem otázky pravdy. V rámci tohoto tématu se pravda nahlíží z hlediska, které je pro vědecké myšlení nejdůležitější: **zda můžeme poznat některé pravdy s jistotou**. Problém navozuje a rozehrává radikální skeptik, který takovou možnost jistoty obecně popírá. **Konfrontace skeptického pohledu s možností a schopností člověka poznat objektivní a jisté pravdy představuje ústřední téma, ale je také metodickým nástrojem problémového výkladu tématu.**

Na základě řešení úvodních problémových otázek mají žáci rozpoznat svůj postoj k hodnotě lidského poznání a jeho výsledků (k pravdivému poznávání reality), jestli se řadí mezi realisty (s pozitivním postojem) nebo skeptiky (s negativním postojem). Pro učitele má úvodní aktivita „diagnostickou“ funkci, je zajímavé sledovat rozložení třídy podle názorů žáků. Učitel si všímá argumentů zástánců možného poznávání reality a námitek odpůrců – měly by mu sloužit jako východisko pro další výklad problému.

Představu o skeptické pozici může učitel u žáků aktualizovat v diskuzi také na základě jejich reálných zkušeností. Pokud přímo sami nezastávají skeptické stanovisko, podle předpokladu byli v diskuzích na různá i životně důležitá témata s danou pozicí konfrontováni. O jaká témata šlo a jakých oblastí vědění se týkala, se učitel dozví i na základě žáky zodpovězených otázek mezipředmětového charakteru (otázka č. 1 a 2). Otázka č. 3 má za cíl také zjistit, co představuje v chápání žáků garanci věrohodnosti a pravdivosti poznanych skutečností.

2. V dalším průběhu hodiny se žákům mají vyjasnit základní noetické pojmy jako pravda a jistota, přičemž se objasní teorie **korespondenčního pojetí pravdy**. Při vysvětlování teorie o shodě myšlení s poznávaným objektem, tedy o objektivním poznávání skutečnosti, může učitel opět vycházet kromě příkladů uvedených v učebním textu ze zkušeností žáků.

Žáci mají pochopit, že když se mluví o zkoumání základů poznání, myslí se tím především **hodnota objektivní myšlení**, v kterou na základě tzv. zdravého rozumu všichni bezproblémově věříme. Díky této elementární víře v pravdu jsme pak v mnoha případech přesvědčeni, že ji poznáváme s jistotou.

3. V úkolu se žáci sami pokusí definovat, co rozumí pod pojmem jistota, a vysvětlit, o jaké jistoty se ve svém životě opírají – co považují za jistoty ve svém životě.

Učitel v rámci problémového výkladu tématu znovu konfrontuje tyto subjektivní jistoty s přístupy skeptika. Žáci mají nahlédnout, že skeptické pochybnosti míří v jednotlivých případech na tyto „spontánní“ jistoty a nakonec vyúsťují do univerzální pochybnosti o možnosti jakékoli jistoty. Skeptik nutí k rozlišení jistot subjektivních a objektivních. Noetický spor se týká možnosti objektivních, racionalizovaných jistot. Objektivní jistota je absolutní v tom smyslu, že definitivně falzifikuje opak – kontradiktorní antitezi. Taková hodnota je v současném myšlení většinou popírána; jeví se jako noetické nadsazení pravděpodobných závěrů. Bylo soustředěno mnoho důvodů, pro které se jeví popření možnosti absolutně jistých pravd jako kriticky vyvrážděnější, realističtější a také skromnější noetický postoj.

Žáci mají zjistit, že skeptické motivy provázejí filosofii v celých jejích dějinách. Moderní filosofie vyústila ve své postmoderní fázi v přesvědčení o nezvratném skeptickém údělu lidského myšlení, což se odráží i v celkovém soudobém intelektuálním pocitu.

Na druhé straně žáci rozpoznají v rámci cvičné diskuze se skeptikem Achillovu patu radikálního skepticizmu. Obecná skeptická antiteze se testuje zkouškou bezrozpornosti, v které neobstojí. Jestliže se totiž soustředíme na nutné podmínky radikální pochybnosti, dostává se skeptik do rozporu.

Řešení problémových úkolů mezipředmětového charakteru:

1. V rámci analýzy úryvku textu hudební skupiny **Kabát „Kdo ví jestli“** lze identifikovat postoje radikálního skeptika ve smyslu: zpochybnění možnosti poznat vůbec nějaké pravdy s jistotou. Např. se tu zpochybňují dokázané objektivní pravdy jako příchod prvního člověka na Měsíc, rotace Země kolem své osy, ale i tzv. „banální“ v realitě pozorovatelné „pravdy“: způsob reflexivního jednání člověka, kterému hrozí utonutí.

Ve svém poselství píseň zároveň vyjadřuje potřebu a odhodlání každého člověka dospět k objektivní pravdě ve svém životě, a to i přes objektivní potíže: není vždy lehké objevit pravdu o skutečnosti. Klíčové věty vyjadřující poselství písně:

– „*Jak pravda vypadá, kdo z Vás to ví? Nikdo ji nezná, stejně jak rychle objeví se, rychle zmizí*“ – „*doufám, že nelže a je pořád stejně ryzí*“

– refrén písně: *Já musím jít, najdu ji sám už jenom pro ten pocit, že ji znám. Já projdu Zem a třeba celej svět, bude to chvíle anebo pár let).*

Analýzu je možné provést s žáky následujícím způsobem (podobné metodě podvojného deníku).

1. Žáci si přečtou text (po částech) a vybírají z něho výroky, které:

- a) se týkají skeptického vnímání problému pravdy;
- b) se týkají poselství písně.

Věty si vypisují na samostatný papír do levé části strany.

2. Do pravé části pak zapisují své komentáře, názory k daným výroky v souvislosti se zadáním úkolu. Snaží se přitom aplikovat poznatky o tématu získané na hodině.
3. V kolektivním vyhodnocení žáci prezentují své výsledky a diskutují o problému.

2. Úkol, v jehož rámci mají žáci napsat esej na téma *Kdyby pravda nebyla*, mohou také zpracovat doma. Domýšlenými důsledky radikálního skepticizmu v otázkách **jistoty** pravdy jsou: absolutní nejistota člověka o výsledcích všeho, co poznává, z čehož by také vyplynuly problémy v mezilidské komunikaci potažmo vztazích (neschopnost komunikovat o věcech, jevech, protože nemáme jistotu, že partner v dialogu rozumí danou věc, jevem totéž, co já, z toho by vyplynula nedůvěra a neshody mezi lidmi).

Řešení problémových úkolů (opakování):

1, 3, 4, 5 Odpovědi na otázky jsou obsaženy přímo ve výkladovém textu.

2. a) Výrok je nepravdivý – implikuje v sobě rozpor; b) Výrok je pravdivý.

Doplňkový výkladový text pro učitele

Úkol noetiky

Zkušenost s omylem a prostá filosofická zvědavost stačí k vyvolání noetického tázání. Myšlení není automatem na pravdu. Co když se mýlí naprosto? Jestliže ne, kdy se tedy nemýlí? Je v myšlení vůbec něco pevného, na co se můžeme oprávněně spolehnout? Jak to zjistit, případně obhájit? Těmito otázkami jsme už daleko za hranicemi zdravého rozumu. Ten je bezstarostně optimistický: pravdu prostě poznáváme. Také nefilosofická věda v to věří. Dokud nepřijde filosof se svými všetečnostmi, jednoduše věříme, že poznáváme různé objekty v nich samých, že se s nimi svým poznáním nějak shodujeme; proto říkáme, že jsme je pravdivě poznali. Toto objektivistické předporozumění pravdě jako shodě myšlení s myšleným objektem chce filosofie noetickým zkoumáním kriticky ověřit. Problém pravdy můžeme tedy vymezovat na úrovni obecného vědomí zdravého rozumu. Jeho „naivní objektivismus“ je proto možné vzít jako tezi, která má být v noetice dokazována. V centru noetického zájmu je pravda. Také přílehlé tematické okruhy, které tvoří otázky jistoty, objektivnosti, kritéria, obecné platnosti, se v podstatě týkají pravdy. Noetika primárně tematizuje existenci pravdy (zda vůbec je), její esenci (čím je) a následně i podmínky, způsob a dimenze její případné realizace.

Spor o pravdu

Způsob noetického zkoumání existence realisticky chápané pravdy bude určen snahou dát oponentovi maximální prostor. Když už dějiny filosofie nashromáždily tolik skeptického materiálu o možnostech objektivní pravdy, nechť se tedy také ukáže, jaké jsou možnosti takové skepse. Pro tento účel se nejlépe hodí, když bude aktualizována radikální skepse, v níž se zpochybňuje, že by se pravda (v definovaném objektivistickém smyslu) vůbec v lidském myšlení vyskytovala. Takové zpochybnění pravdy je univerzální. Výchozí problematizace pravdy jako takové ale nezávisí na podnětech z dějin, ani na faktických oponentech. Kritické myšlení samo přichází s obecnou pochybností o pravdě a klade ji na počátek. Neboť v každém problému je pravda mnohonásobně předpokládána jako myšlenkové centrum a kvalita, která podstatně rozlišuje dobré myšlení od špatného. Každá otázka je nesena i finalizována pravdivostními nároky. Zůstává-li však samotná možnost pravdy jen věřená, nedokázaná, vzniká kritické manko, které filosofické myšlení protismyslně dogmatizuje a znemožňuje i dokonalost spolehlivého ověření jakékoli pravdy. O takovou dokonalost však v kritickém myšlení obecně běží. Proto musí být přednostně ověřována možnost pravdy, pravda o pravdě. Přednostní kritická reflexe pravdy je tedy vyžádána postavením pravdy v celku filosofického myšlení. Odpovídá jeho logice i požadavkům kritičnosti. Pozornost k oponentovi tedy není v noetice vyvolána dnes oblíbenou vstřícností k jinakosti. Je součástí kritické metody a může se rychle obrátit proti němu. Důsledné zaměření na oponenta vyúsťuje do argumentace, která přivádí k zřejmosti autodestruktivní účinnost obecné skepse. Tento argument (vyvrácení skeptika) pak může sloužit jako konkrétní případ, na němž se bude následně rozhodovat, jestli se jedná o důkaz pravdy, či nikoli. Otázka dokazatelnosti pravdy je totiž důležitou součástí noetického problému.

In: FUCHS, Jiří: *Logicko-noetická komplikace. + Vyvrácení obecné skepse*. Přednáška č. 5 a 8. E-learningové studijní opory kurzu Noetika, Praha : Academia Bohemica, 2008. In <http://olat.academia-bohemica.org/>.

Literatura

FUCHS, Jiří: *Noetika*. E-learningové studijní opory, Praha : Academia Bohemica, 2008. In <http://olat.academia-bohemica.org/>.

V. PROBLÉM PRAVDY

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- kriticky zhodnotit teorii obecného pochybování R. Descarta a objasnit její důsledky pro vývoj novověkých teorií poznání a řešení problému pravdy
- zkoumat platnost noetické antiteze: „Žádný soud není pravdivý“ pomocí testu bezrozpornosti
- objasnit, v čem spočívá rozpor v myšlení a jaký je jeho význam při testování pravdivosti filosofických závěrů
- zdůvodnit, proč je všelidské přesvědčení o pravdě jako skutečné hodnotě našeho myšlení racionálně podloženo (zdůvodnit pravdivost teze: „některé soudy jsou pravdivé“)
- ukázat, v čem jsou problémové teorie poznání: falibilismus, empirismus, postmoderní relativismus, subjektivismus, nominalismus, agnosticismus
- objasnit rozdíl mezi teorií korespondenčního pojetí pravdy a alternativními modely: koherenční teorií pravdy, pragmatickou teorií pravdy a konsensuální teorií pravdy
- zdůvodnit, která z teorií pravdy se jeví jako nejvíc smysluplná

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G: Mediální výchova – Mediální produkty a jejich významy – vztah mezi mediálními produkty a skutečností, **Český jazyk a literatura** – jazyk a jazyková komunikace – funkce komunikátů

Metodický postup

Téma výukové hodiny navazuje na předchozí noetické téma *Spor se skeptiky o jistotu pravd* a prohlubuje poznání žáků o pravdě, o možnosti poznání objektivní pravdy s jistotou. Hodina je členěná do 3 částí: *V myšlenkovém světě R. Descarta, Rozpor obecného skeptika a Kritérium hodnocení různých výkladů lidského poznání*, což odpovídá následujícímu doporučenému metodickému postupu.

1. Výklad otázky pravdy a jistoty začne učitel u Descarta, což je vhodné nejméně ze dvou důvodů. Zaprvé proto, že Descartes patří v dějinách filosofie mezi tři filosofy základů; dalšími jsou Kant a Husserl. Tito fundacionisté pochopili, že ve filosofii vše záleží na tom, jak vyložíme lidské myšlení. Hledali tedy v tomto tématu založení celé filosofie. Přitom Descartes není jen jedním v řadě zmíněných fundacionistů. Náleží mu nejen historický primát, ale také nejlépe z nich pochopil, že problém pravdy a jistoty patří (jak logicky, tak z hlediska kritického postupu) do východiska celé filosofie. Kant to nepochopil vůbec (do východiska dal reakci na Humeovu skepsi k vědě) a Husserl jen zčásti zkopíroval Descartův výchozí postup a zčásti ho zkazil iluzí o východisku bez předpokladů (transcendentální epoché).

Druhý důvod, proč začít Descartem, spočívá v tom, že zavedl geniální metodu univerzální pochybnosti. Právě univerzální metodická pochybnost nejlépe odpovídá záměru zbavit filosofické myšlení dogmat a předsudků a postavit ho na úroveň vpravdě kritického zkoumání.

Descartes sice univerzální metodické pochybování personifikoval zlým duchem, ale v rozhodujícím bodě stanovení své první jistoty (Já jsem) na něj zapomněl. Problém pravdy a jistoty proto zůstal nevyřešen a tato absence ve dvacátém století vyústila do sebevědomého relativismu postmodernistů.

K dané pravdě neuspokojivého řešení základního noetického problému ze strany Descarta založeného na univerzální pochybnosti se mají žáci dopracovat postupně kritickým reflektováním problému – řešením problémových otázek v úvodní části učebního textu.

Důležitým prvkem vnímání problému ze strany žáků je uvědomění si důsledků subjektivistického racionalismu Descarta pro novodobé teorie poznání, které se vyznačují popíráním objektivních pravd a jistot v poznání reality.

Učitel může už v této části hodiny žákům představit teorie poznání, jak je prezentují Locke, Hume nebo Kant, kteří navazují na Descarta, aby si lépe uvědomili souvislosti a významný Descartův vliv. Prostor na to má však i v závěrečné části hodiny, kde se budou hodnotit různé výklady lidského poznání.

2. V další části výukové hodiny učitel žákům ozřejmí, že úspěšnější realizaci obecné metodické pochybnosti lze spatřovat v takovém postupu, který začne kritickým zkoumáním antiteze radikálního skeptika: *žádný soud není pravdivý*. V této antitezi je totiž totálně popřena hodnota myšlení. V předchozím učebním celku už žáci absolvovali „spor“ se skeptikem o jistotu pravdivého poznání, který vyústil do rozporu a neudržitelnosti skeptikovy teze.

Při takovém východisku je potřeba vysvětlit, že obecný skeptik musí vyjít ze své zdánlivé neutrality, v níž prý jako skeptik netvrdí ani pravdu teze (*některé soudy jsou pravdivé*), ani pravdu antiteze (*žádný soud není pravdivý*). Musí se ozřejmit, že nutnou složkou obecné pochybnosti je tvrzení, že antiteze může být pravdivá. Kdyby toto skeptik netvrdil, přestal by být skeptikem.

Dále se musí žákům vysvětlit, že zkoumání se tu soustřeďuje na smysluplnost, na konzistenci skeptikova tvrzení, že antiteze může být pravdivá. Proto nezávisí na případné neochotě konkrétních skeptiků. Zkoumání nezávisí na tom, jestli se ho chce konkrétní skeptik zúčastnit, nebo jestli chce stagnovat u svého výchozího postoje.

Antiteze se svým povinným nárokem na pravdu se však vyvrací. Vytváří rozpor, v němž o sobě tvrdí, že je i není pravdivá, přičemž termín *pravdivý* má v obou případech stejný význam. Tady je nutné odmítnout námitku, která vychází z konvence moderních logiků. Podle této konvence antiteze nevypovídá o sobě, neboť je prý v metajazyce. Pro takové případy sebezahrnujících soudů totiž Russell zavedl meta-rovinu, aby zabránil výskytu rozporů. Jenže k rozporům vedou jen některé sebezahrnující soudy – ne všechny. Obecné soudy o soudech (*Každý soud se skládá z pojmů, Žádný soud není pravdivý*) tedy nejsou principiálně špatně vytvořené, jak se domníval B. Russell. Splňují definici soudu, a jsou tedy v rozsahu obecného pojmu *soud*.

Rozporem se antiteze obsahově rozpadá. Současným přidělením a odnětím pravdivosti ztrácí povinnou určitost. Tady se musí zdůraznit, že antiteze neztrácí určitost sama o sobě. O sobě je mylným soudem. Určitost ztrácí, jen když je kladena jako pravdivá. Antiteze je mylná proto, že pravdivý soud je určitý a nepopírá svou pravdivost.

Důležitým cílem výuky je, aby na příkladu teorie obecného skeptika žáci nahlédli, že rozpor je na jedné straně destruktivním prvkem v myšlení (myšlenka ztrácí rozporem svou povinnou určitost), obsahově se rozpadá, a zároveň je také významným testovacím kritériem, jímž se ověřuje mnoho rozhodujících filosofických závěrů.

Pokud jsme totiž dokázali, že skeptikova antiteze *žádný soud není pravdivý* je rozporná, a tedy nutně mylná a že její protiklad *některé soudy jsou pravdivé* musí být pravdivý, udělali jsme důležitý krok k tomu, abychom mohli pokládat všelidské přesvědčení o pravdě jako skutečné hodnotě našeho myšlení za racionálně podložené. Přitom je dobré si všimnout, že se takto ověřuje právě pravda pojatá v korespondenčním smyslu. Každý negativista ji nutně i ve svých negacích předpokládá.

Řešení problémových úkolů mezipředmětového charakteru:

V úkolu mezipředmětového charakteru mají žáci hledat příklady rozporného myšlení z různých oblastí. Tady lze uvést různé příklady rozporných výroků v souladu s pravidly výrokové logiky. Např.:

Marketing:

„Všichni zájemci o výrobek nebudou bohužel uspokojeni.“

„Všichni zájemci o výrobek zůstanou neuspokojeni.“

Matematika:

„Objekt nemá vlastnost A právě tehdy, když má vlastnost B.“

„Objekt, který nemá vlastnost B, nemusí mít vlastnost A.“

Český jazyk:

Užití spojky nebo v poměru vylučovacím: Zvládáš matematiku, nebo z ní propadáš? Buď tedy dotyčný/dotyčná matematiku zvládá (alespoň na čtyřku), nebo mu nejde a propadá z ní. „*Propadám, ale zvládám*“ je tedy rozporný výrok.

3. Třetí obsahová část (které může být vzhledem k její významnosti věnována i vyšší časová dotace) obsahuje hodnocení různých směrů v oblasti teorie poznání z dějin i současnosti. Tady se prokáže, jaký význam měla rozsáhlejší analýza problému pravdy ze skeptické pozice. Vyvracení obecného skeptika sloužilo jako model ke kritickému posouzení různých negativisticky laděných teorií poznání, které se vyvracejí na stejném principu a stejným způsobem.

Řešení problémového úkolu:

Žáci mají pochopit a prokázat, v čem jsou problematické tyto výklady poznání: falibilismus, empirismus, postmoderní relativismus, subjektivismus, nominalismus, agnosticismus. Usnadní jim to cvičení s využitím výukové metody Vennův diagram, kde budou srovnávat vybrané teorie poznání jednotlivých filosofických směrů, hledat společné a odlišné znaky. Žáci tady mohou využít poznatky, které nejsou uvedeny v učebním textu, ale z jiných dostupných informačních zdrojů (resp. známé z dějin filosofie). Lze pracovat ve skupinkách, žáci si vybírají směry tak, aby vznikaly různé kombinace (každá skupinka hodnotí vždy 3 teorie) a pokryly se všechny. Žáci si v závěrečné prezentaci řešení problému sdělují navzájem výsledky.

Důležité je reflektovat, že výrok č. 6 *Uvedená teorie poznání si nárokuje objektivní platnost a neomylnost* se bude objevovat v průniku u všech teorií, i když prakticky všechny z nich možnost dosáhnout objektivní pravdy buď explicitně popírají (postmoderní relativismus, subjektivismus) nebo omezováním pravdy jenom na to, co je smyslově a zkušenostně poznatelné,

objektivní pravdu popírají implicitně (nominalismus, empirismus, agnosticismus). Žáci tak budou moci lépe nahlédnout rozpor. Výrok č. 2 tak bude v průniku u všech kromě falibilismu. Ten připouští daný výrok jako možný pravdivý. Tak připouští všechny negativní výroky ze seznamu. Neobsahuje však implicitně jejich jednoznačné tvrzení s jistotou. Tím ale, že upírá člověku schopnost dosáhnout definitivní jistoty v poznání a připouští omylnost ve všem, nemůže být ani jistá objektivní platnost a neomylnost této teorie, což je rovněž rozpor.

Platnost výroků pro jednotlivé směry:

- (1) Lidské myšlení není schopné dosáhnout definitivní jistoty v poznání (falibilismus a postmoderní relativismus).
- (2) Objektivní, na subjektu nezávislá pravda neexistuje.
Explicitně to obsahuje subjektivismus a postmoderní relativismus. Implicitně ovšem i nominalismus, a tedy i empirismus a agnosticismus.
- (3) Objektivně pravdivé je jenom to, co je smyslově poznatelné (empirismus, agnosticismus).
- (4) Všeobecným pojmem nepřísluší žádná objektivní existence (nominalismus).
- (5) Vnější svět nepoznáváme tak, jak je (subjektivismus).
- (6) Uvedená teorie poznání si nárokuje objektivní platnost a neomylnost (všechny).

Následně mají žáci nahlédnout, že tyto rozporné výklady lidského poznání podnítily výkladové modely pravdy: *koherenční teorii pravdy*, *pragmatickou teorii pravdy* a *konsensuální teorii pravdy*, které představují alternativu ke korespondenční teorii pravdy. Jako jediný smysluplný výklad pravdy lze považovat korespondenční teorii, zdůvodnění by vyžadovalo větší prostor, což je nad rámec tématu. Žákům ale lze nastínit důvody, proč je tomu tak. Platnost korespondenční teorie pravdy vyplývá z toho, že každý její oponent nutně užívá (i v té opozici) pravdu v korespondenčním smyslu.

Řešení úkolů (opakování):

- 1, 2. Odpovědi na otázky jsou obsaženy přímo ve výkladovém textu.
3. Výrok „realitu nepoznáváme tak, jak je, nýbrž jen tak, jak se nám jeví“ je mylný proto, že se v něm předpokládá poznání poměru poznání a reality tak, jak skutečně je, nikoli tak, jak se nám jen jeví. Výrok se sám vyvrací.

Doplňkový výkladový text pro učitele

Analýza skeptické pozice

Pochybnost je kolísání mezi dvěma kontradiktorickými opaky. Pochybující v něm připouští, že by snad mohla zpochybněná teze platit, ale není si tím jistý; nevylučuje, že by naopak mohla platit antiteze. Noetický oponent tedy ve své radikální skepsi neví, jestli pravda vůbec existuje; možná, že ne. Poněvadž ale o tom nic určitého netvrdí, zdá se být v této své skeptické neurčitosti nekritizovatelný. Kritizovat přece můžeme toho, kdo o daném předmětu něco určitého tvrdí. To ale není situace radikálního skeptika. Ten totiž poctivě přiznává, že neví, jak se to s pravdou vlastně má. Běžná odpověď radikálnímu skeptikovi vypadá následovně: „Popíráš pravdu a sám si ji dopřáváš? To nedává smysl; vyvracíš se. Skeptik však opáčí, že je mu špatně rozuměno, a poukáže na to, že přece pravdu nepopírá. Netvrdí, že pravda není, neklade antitezi. V pochybnosti pouze připouští její možnost (její možnou pravdivost) – o nic víc, než možnost teze. V této ulitě neurčitosti se zdá být skeptik nenapadnutelný. Něco však skeptik přece jen tvrdí. Jakožto pochybující tvrdí možnou platnost antiteze. Dokonce na ní musí trvat, jinak by přestal být skeptikem. Možnost, že by byla antiteze pravdivá, přímo spolukonstituuje skeptickou pozici.

- Nemá-li skeptik opustit svůj postoj (a tím zrušit problém existence pravdy), musí se hlásit k této afirmaci: „Je pravda, že antiteze popírající pravdu může být pravdivá.“ A právě tato možnost se stává předmětem noetického kritického zájmu.

Může se stát, že skeptik odmítne „převzít zodpovědnost“ a k uvedené afirmaci se jednoduše nepřihlásí. Nenechá se vylákat z ulity, odmítne se zúčastnit dalšího zkoumání a bude trvat na tom, že jako důsledný skeptik nic netvrdí. Tehdy ale přestane být filosoficky zajímavým. Neujasnil si, že pochybnost implikuje kladení možné pravdivosti antiteze. A cílem noetického zkoumání není přesvědčování či terapie konkrétního skeptika. Noetické zkoumání totiž nezávisí na jeho chápavosti, rozmarech či souhlasu. Filozofa v této souvislosti zajímá jen udržitelnost antiteze. S touto udržitelností stojí a padá filosofická přijatelnost pochybnosti o pravdě. Zájem o pravdivostní hodnotu antiteze nepředpokládá žádnou imputaci, na niž by si skeptik mohl stěžovat. Posun od pochybnosti o pravdě k negaci pravdy (od skeptika k negativistovi) je v rámci noetického zkoumání legitimní. Legimita je tu daná samotným pojmem či povahou pochybnosti. Přechod od pochybnosti k negaci je následující: Pochybující jako takový nutně říká, že antiteze může být pravdivá. Zkoumejme tedy tuto možnost. Je to i v bytostném zájmu skeptika, který přece musí chtít, aby tato možnost zůstala ve hře, aby byla antiteze odolná. Zkoumání pak může začít třeba takto: „Kdyby byla antiteze pravdivá, pak...“ Hypotetické kladení antiteze je tedy v logice pochybnosti. Negativistovu pozici reprezentuje soud vyjádřený výrokem: „Žádný soud není pravdivý“. Bylo by také možné reprezentovat ji soudem: „Každý soud je mylný“. Zvolíme

ale první variantu, neboť případný důkaz pravdy se týká teze „Některé soudy jsou pravdivé“, takže kontradiktorním opakem, který nás v dokazování bude zajímat, je záporná antiteze. První věc, kterou si nad antitezi „Žádný soud není pravdivý“ musíme ujasnit, je skutečnost, že oponent musí klást antitezi jako pravdivou. Kdyby se mu do toho nechtělo, nebyla by tu žádná negace pravdy, žádná antiteze a pochybnost o ní by se znemožnila. Tím by se zrušil i problém a oponent by přestal být oponentem. Pak bychom si všichni mohli k spokojenosti dogmatiků „pravdy nerušeně dopřávat“. To přece nemůže být skeptikovým zájmem. Pravdivostní nárok antiteze je tedy pro oponenta nutný. Tvoří implicitní složku jeho myšlenkové pozice. Explicitní složkou je pak samotný obsah antiteze, která říká, že žádný soud není pravdivý. Obě nutné složky negativistické pozice se však dostávají do rozporu, navzájem se popírají; explicitní vylučuje jakoukoli pravdu, implicitní naopak pravdu klade. Rozpor negativistovy myšlenky lze předvést dvěma způsoby – podle toho, z jaké složky vycházíme:

- V rámci negativistické pozice se o antitezi tvrdí, že je i není pravdivá. Je pravdivá podle svého pravdivostního nároku. Není pravdivá podle svého obsahového smyslu.
- V rámci negativistické pozice se v antitezi predikát „pravdivý“ všem soudům odnímá a neodnímá. Odnímá samotným aktem či obsahovým smyslem antiteze. Neodnímá podle jejího povinného pravdivostního nároku.

Ať už se tedy díváme na negativistovu pozici z hlediska obsahu antiteze, nebo z hlediska jejího pravdivostního nároku, vždy nás jedna povinná složka dovede nárazem na druhou složku k rozporu. Takový rozpor ale znamená, že se antiteze jakožto soud realizuje jen zdánlivě. Neboť kategorický soud se uskutečňuje určitým, jednoznačným vztažením predikátu k subjektu. V antitezi, která se klade jako pravdivá, ale takové jednoznačné vztažení chybí. Proto se antiteze v kontextu svého pravdivostního nároku ani nerealizuje. Jak je ale možné něco takového tvrdit? Copak jsme v minulém tématu neříkali, že je při pochybování možné vytvořit ke každé tezi antitezi a ptát se, proč by nemohla být pravdivá ona? A teď, když je nám antiteze nepřijemná, chceme ji zneškodnit podivným tvrzením, že vlastně vůbec neexistuje? A výrok: „Je pravda, že žádný soud není pravdivý“ také neexistuje? Tento výrok jistě existuje. Je ale otázka, zda vyjadřuje určitou myšlenku, která je konstituována jako soud, anebo vyjadřuje jen myšlenkový pokus o spojení nespojitelného. Protože v kontextu svého pravdivostního nároku obsahuje rozpor, určitou myšlenku, určité vztažení pojmů nevyjadřuje; rozpor totiž potřebnou určitost rozkládá. Antitezi lze samozřejmě myslit, je určitým soudem jako jakýkoli jiný. Je ovšem myslitelná jen jako mylný soud. Jestliže se k ní připojí nárok na pravdu, ruší se v tom spojení rozporem, anihiluje. Ztrácí totiž jednoznačné vztažení predikátu k subjektu, jímž je kategorický soud konstituován. Zbývá jen jazyková slupka.

In: FUCHS, Jiří: *Logicko-noetická komplikace. + Vyvracení obecné skepse*. Přednáška č. 5 a 8. E-learningové studijní opory kurzu Noetika, Praha : Academia Bohemica, 2008. In <http://olat.academia-bohemica.org/>.

Literatura

1. FUCHS, Jiří: *Noetika*. E-learningové studijní opory, Praha : Academia Bohemica, 2008. In <http://olat.academia-bohemica.org/olat>.
2. <http://www.matweb.cz/ukazky-testu>.
3. <http://www.nabla.cz/soubory/matematika/vyrokova-logika-1.pdf>.

VI.

PROBLÉM KRITičNOSTI ANEB O „UMĚNÍ POCHYBOVAT“

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- vymezit vztah kritičnosti k pravdivosti
- rozlišovat mezi pravou – oprávněnou kritičností a neoprávněnou – nepravou kritičností (na příkladě Aristotela a vybraného sofisty či skeptika)
- na příkladě vybraných filosofů objasnit základní teze sofistiky, skepticizmu
- kriticky zhodnotit úroveň uplatňovaného kritického myšlení u hlavních představitelů sofistiky, skepticizmu, racionalismu:
 - provést test bezrozpornosti u základních tezí jejich učení
 - rozpoznat logicky správnou nebo chybnou podobu jejich argumentace
- objasnit, jak učení sofistů a skeptiků ovlivnilo moderní a novověkou filosofii a jaký dopad mělo na soudobou společenskou realitu

- porovnat a zhodnotit úroveň kritičnosti ve filosofii v éře antiky, scholastiky, moderní a novověké filosofie
- uvést kritické námitky vůči filosofii multikulturalismu

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G: Český jazyk a literatura – Literární komunikace: metody interpretace textu, jazyk a jazyková komunikace – funkce komunikátů

Občanský a společenskovední základ – Občan ve státě – ideologie – znaky a funkce, přehled vybraných ideologií

Multikulturní výchova – Jaké jsou modely soužití různých sociokulturních skupin, co je podstata multikulturalismu

Matematika a její aplikace: Argumentace a ověřování – výroková logika

Metodický postup

Téma prohlubuje problém kritičnosti jako hodnoty (nejenom) filosofického myšlení v kontextu dějin filosofie a tak navazuje především na učivo témat: *O důležitosti filosofie, Filosofie a věda, Spor se skeptiky o jistotu pravd, Sokratova osobnost a její význam pro západní filosofické myšlení.*

Způsobem svého rozpracování, obohaceného o rozsáhlý výběr odborných textů včetně komentářů v antologii, nabízí téma možnost dalšího prohloubení podle zájmů učitelů i žáků v souladu s jejich časovými možnostmi.

Téma je tedy rozloženo do 2 podtémat: *Hodnota kritičnosti a Kritičnost v dějinách filosofie.*

Se žáky je možné ho probírat následujícím metodickým postupem.

1. V první části výuky se žáci mají zamýšlet nad kritičností jako žádoucí kvalitou myšlení člověka, pochopit, že opravdu kritický není každý, kdo něco kritizuje, ale že autentická kritičnost požaduje splnění určitých nároků. Mají se naučit rozlišovat, že pravá neboli „silná“ kritičnost je spojená s pravdivým poznáním, kdežto nepravá „slabá“ kritičnost rezignuje na pravdivost poznání a stahuje se do roviny pochybností.

Řešení problémového úkolu:

Úvodní problémový úkol má za cíl aktualizovat kritické myšlení žáků na téma: ***Evoluční teorie jako jediný vědecky přípustný výklad původu člověka.*** Cvičení prověří schopnost žáků kriticky argumentovat a úroveň osvojených poznatků o tématu. S daným problémem se kritickým způsobem vypořádáme také v rámci tématu: *Problém lidských práv – lidská důstojnost. Konzervativní a liberální koncepce.* Více argumentů žáci v případě zájmu také naleznou v textu úryvku č. 5 antologie včetně komentáře. Z textu učitel může vybrat jenom nějakou část.

2. V další části výukové hodiny se učitel bude věnovat problému kritičnosti na příkladu vybraných filosofických směrů a filosofů antiky, středověku, moderní i současné filosofie. Žáci podrobně nahlédnou, že kritičnost v myšlení filosofů není výtěžkem novověku a nahlédnou předsudečnost názoru mnohých současníků, podle něhož plynutí času je i progresem v kritičnosti. Naopak se ujistí, že moderní a současná filosofie přináší přístupy známé už z antiky (i když v rozvinutější podobě). Více nalezne učitel v doplňkovém učebním textu *Sofistika a skepse.*

V učebním textu a v antologii (text č. 1 včetně komentáře) se nacházejí podrobně analyzovaná učení nejvýznamnějších sofistů jako ***Protágoras, Gorgias***, skeptiků jako ***Pyrrhón, Enesidemos a Agripas, Sextus Empiricus.*** Kromě v učebnici uvedených a známých skeptiků patří mezi ně i Arkesilaos a Karneádes. Oba patřili k tzv. skepticizmu probabilistickému. Domnívali se, že našim myšlením nejsme schopni dosáhnout žádných pevných jistot, a tvrdili, že se musíme spokojit pouze s pravděpodobnými (probabilními) poznatky. Každý z nich pak určil kritéria, v jejichž světle jsme pryč s to rozpoznat, co pravděpodobné je a co nikoli.

Žáci si tak na příkladě konkrétních filosofů připomenou už známé postoje skeptiků, kteří zpochybňovali naši schopnost pravdivého poznání skutečnosti, nahlédnou, v čem jsou podobné s postoji sofistů. Žáci přezkoumají jejich východiska, kriticky připouštějí: Co když je jejich verze kritičnosti ta pravá? Následně pochopí, že v tom případě už bychom nemohli tvrdit, že kritický postoj je nutně spojen s pravdivým poznáním, nýbrž leží o řád níže – na úrovni pochybnosti. Na příkladě vybraných sofistů i skeptiků si uvědomí, co znamená „slabá“, neoprávněná kritičnost – kterou později konfrontují se „silnou“ kritičností Aristotelovy filosofie.

Učitel se může problému více věnovat v rámci analýzy úryvku č. 1 v antologii, kde jsou podrobně představeny nejznámější pozice skeptiků. V komentáři jsou také kriticky posuzovány Hegelovy hodnotící postoje skepticizmu.

Úkolem žáků je také nechat projít testem bezrozpornosti základní teze učení nejznámějších sofistů, skeptiků, později i racionalistů – např. Descarta.

Řešení problémového úkolu:

Úkol je přímo formulován v učebním textu v části o skeptících, kde si žáci mají prostudovat učení Pyrrhóna, Enesidema a Agrippy a zkusit zformulovat námitky vůči jejich učení. Zároveň mají aplikovat už osvojené poznatky (z jiných učebních témat).

Učení uvedených filosofů neprojde pozitivně testem bezrozpornosti (podobně jako i známé teze sofistů *Protagory: Každý člověk má svou vlastní pravdu, nebo Člověk je mírou všech věcí, či Gorgiase: Nic neexistuje*), ukáže své vážné vady. Žáci mají důvody uvedené také následně v učebním textu, učitel však dbá o to, aby se problém pokusili řešit nejdřív sami.

Žáci si mají uvědomit, že i když jsou učení uvedených sofistů i skeptiků ve své podstatě rozporná, měla a mají veliký vliv na moderní i současnou filosofii a také na soudobou společenskou realitu. Daný filosofický náhled se šíří v intelektuálních kruzích (např. na univerzitách), ale také například prostřednictvím uměleckých děl, tak jak to prezentuje dílo Luigiho Pirandella *Každý má svou pravdu*.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

1. V úkolu, který je svou povahou blízky výuce české literatury, mají žáci nastudovat obsah (mohou si pročíst celé dílo) známé hry klasika italského divadla a uvést hlavní poselství díla (najít souvislosti s filosofií Protagory).

Hra, která patří k nejoblíbenějším a nejčastěji inscenovaným Pirandellovým dílům, je ukázkou nejradikálnějšího – subjektivistického pohledu na lidské poznávání reality v souladu s filosofií Protagory: „*žádný objektivní obraz skutečnosti neexistuje, protože každý člověk má svou vlastní pravdu*“. Pirandello ve svém díle prezentuje učení Protagory o tom, že žádná objektivní pravda neexistuje, existují jen různé úhly pohledu na pravdu (v díle ji prezentují různé pravdy jednotlivých divadelních postav). Pravdu tedy uvažuje ve vztahu k jednotlivým poznávajícím subjektům (divadelním postavám). Pirandello se v podstatě vysmívá snaze člověka nalézt skutečnou pravdu, ukazuje, jak je tento pojem nedosažitelný, vratký a jak relativní je každý definitivní soud.

2. Mezi další příklady vlivu noetického skepticismu v širším pojetí na umění je například osobnost a tvorba Karla Čapka. Např. problém nemožnosti poznání jediné konečné pravdy se objevuje v jeho dílech: **Povídky z jedné kapsy** a **Povídky z druhé kapsy**, nebo v románech **Hordubal**, **Povětroň**.

Čapek ve svých dílech poukazyval na nemožnost absolutního poznání, zároveň patří k jeho hlášané životní filosofii, že měrou všech věcí je člověk a každý má svou pravdu.

3. Žáci mají za úkol hledat další příklady společenské reality, kde je patrný vliv Protagorovy filosofie. Stačí si zadat do internetového vyhledávače heslo *Každý má svou pravdu* a žáci získají přehled o tom, jak široké uplatnění výrok má.

Např. titulky příspěvku českého rozhlasu z 10. 1. 2006 měl název: *Ceny léků v Česku: každý má svou pravdu* (<http://www.radio.cz/cz/rubrika/ocem/ceny-leku-v-cesku-kazdy-ma-svou-pravdu>). Hudební skupina s názvem *Zuby-nehty zase zpívá: Každý Má Svou Pravdu* (<http://www.ujdeto.de/lyrics/zuby-nehty/kazdy-ma-svou-pravdu-cz/>).

Žáci se s výrokem zřejmě už setkali i v rámci běžné společenské konverzace (např. výrok: „*Někdo říká, že podzim je nejkrásnějším ročním obdobím roku. Jiný hovoří o jaru, létu či zimě. Každý má svou pravdu.*“ (http://www.pension-u-lipy.cz/sec03_bo3.phtml).

Možná objeví, že sami jsou jeho uživateli, bez toho, aby si uvědomili, o čem ve skutečnosti výrok vypovídá a že se s jeho obsahem neztotožňují. Je to výborný příklad k nahlédnutí, jak filosofie ovlivňuje běžný život člověka.

V případě, že žáci ukáží pozitivní postoj ke skeptickým výrokům, může se učitel pokusit argumentovat důsledky pro společenskou praxi, co prakticky plyne z teze „*Každý má svou pravdu*“. Např. *pokud jsou všechny pohledy na skutečnost vnímané jako rovnocenné (bez možnosti zjistit pravdu), musel by například soudce přiznat stejně pravdu svědkům, kteří říkají: „Ano, udělal to on!“ a také obviněnému z vraždy, který se brání: „Ne, ne, já to nebyl!“ Přirozeně má někdo z nich pravdu.*

Žáci mají nahlédnout, že tvrdit, že každý má tu svou pravdu a vše je relativní, poukazuje na to, že člověk v podstatě rezignoval na hledání toho, co je správné a špatné, co je pravda a co ne, a ani se to nesnaží rozeznat. Je to výsledek životní pasivity, kterou mají za důsledek sofistická, skepticistická, jako i relativistická filosofie jako takové. Dále problém rozvíjí další úkol mezipředmětového charakteru.

Další úkol mezipředmětového charakteru má rozšířit povědomí žáků o vlivu skepticismu na společenskou realitu formou rozvoje kritického myšlení a podněcení tvořivosti žáků.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Žáci se mají kriticky zamyslet nad tezí Pyrrhova vítězství a nad tím, co by znamenalo v praktickém životě (v různých oblastech našeho života), kdybychom se jí řídili. Indiferentní hodnotící postoj k jednotlivým aspektům reality (je jedno, jestli vyhraju nebo prohraj, budu dobrý nebo zlý, protože nic není objektivně ani pravdivé ani mylné, ani dobré ani špatné), by měl za důsledek apatii v lidském konání. Člověk důsledně uplatňující takový postoj ve svém životě by omezil svoji aktivitu v oblasti poznávání, nenamáhal by se dobře se chovat ve smyslu „nač se namáhat, když je všechno jedno“. To by mělo za důsledek

životní frustraci (z neuskutečnění potenci člověka rozvíjet sebe, své schopnosti, dobro v něm), zhoršení mezilidských vztahů (není motivace být dobrým), což by mělo za důsledek celkový společenský úpadek (zastavení pokroku a úpadek lidstva v oblasti morálky).

Úkol mohou žáci řešit formou diskuze nebo napsat esej na dané téma.

Je důležité, aby žáci na závěr této části výuky reflektovali úmysly skeptiků při šíření jejich učení (uvědomovali si omylnost svého učení, nebo omyly nenahlédli).

Řešení problémového úkolu:

1. Pochybnosti starých skeptiků se zdají být kritické, protože jsou formulovány proti obecně rozšířené víře v objektivitu našeho myšlení, která bývá pasivně přijímána, aniž by v její prospěch byly uváděny přijatelné argumenty. Skeptikové naopak s určitými argumenty přicházejí, a to s argumenty, které nejsou na první pohled vůbec hloupé.
2. Odpověď na otázku, jestli skeptikové ve svých tezích záměrně zatajovali jejich rozpornost, anebo si neuvědomili důsledky, které z nich plynou, není lehká. Je to těžké říct. Jistě mezi nimi byla řada osob, které se mýlily upřímně. Nelze však vyloučit, že někteří sofisté, kteří svá učení předkládali jako prostředek k uplatnění se v politickém životě, manipulovali skutečnost vědomě a záměrně (ve smyslu cíl ospravedlňuje prostředky).
3. Jaký je rozdíl mezi skeptikem, který se mýlí „upřímně“, a skeptikem, který neguje jistoty z postranních a nepřiznaných motivů? Rozdíl je předně v jejich úmyslech. Ten první pravdu poznat chce, ten druhý nikoli. Proto, pokud se ten první setká s argumentací, která usvědčuje jeho stanovisko z omylu, vděčně ji přijme. Ten druhý naopak trvá na své pozici i tehdy, kdy mu někdo ukáže, že se mýlí. Neboť o realizaci pravdivého poznání mu z principu nejde a mylné, čistě ideologické názory se mu kariéře vyplácí.

3. Žáci na konkrétních příkladech sofistů i skeptiků nahlédli, co znamená „slabá“, neoprávněná kritičnost.

V další části hodiny učitel představí žákům jinou alternativu kritičnosti v antice a scholastice – „silnou“ kritičnost Aristotelovy filosofie, resp. filosofie scholastiky a Tomáše Akvinského. Žáci ji mají konfrontovat jednak se sofistickou a skeptickou podobou kritičnosti, ale také Descartovou kritickou filosofií. S Descartovou univerzální metodickou skepsí se už žáci kriticky vyrovnali v rámci učebního textu *Problém pravdy*. Základní hodnocení přináší i tento učební text a také *úryvek č. 3 v antologii včetně komentáře*, který lze v případě zájmu na hodině využít.

Východiskem pro konfrontaci uvedených filosofických přístupů – kvality kritického myšlení může být *úryvek č. 2 z antologie včetně komentáře*. Tento text přináší hodnocení často nedoceňované Aristotelovy kritičnosti, resp. kritičnosti provozované v scholastice a T. Akvinským (kritické řešení problému za pomoci aporetické scholastické metody). Upozorňuje na jejich nesporný přínos v oblasti kritické filosofie tím, že znali hodnotu univerzální pochybnosti o pravdě a že ji prováděli důsledněji než Descartes a jeho následníci Locke, Hume, Kant, Hegel, Husserl a další. Žáci mají pochopit, že kritičnost, jež je jimi neskrývaně vítána jako specifikum poststředověké éry, náleží mnohem více Aristotelovi či Tomášovi Akvinskému než moderním autoritám (nebo antickým sofistům a skeptikům).

Tento text antologie, ale i učební text, má zároveň za úkol stimulovat žáky k obezřetnosti při přijímání různých interpretací kvality myšlení filosofů v minulosti. Za podpory učitele mají také uznat, že nejspolehlivější cestou k utvoření si nezávislého názoru (oproštěného od různých předsudků) na věc spočívá v návratu k původním pramenům.

Na problém upozorňuje i úkol mezipředmětového charakteru:

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Proč se středověk považuje za dogmatický a nekritický? Středověk se považuje za dogmatický, poněvadž nejvýše ceněnou disciplínou byla teologie, která pracuje s informacemi, jež nelze racionálně přímo ověřit.

4. V poslední části hodiny přichází na řadu zhodnocení žákům už známé postmoderny z pohledu uplatňovaného kritického myšlení. Základní teze postmoderní filosofie žáci probírali v rámci jiných učebních témat (zejména noetických), problém se tady jenom prohloubí. Žáci by si měli lépe uvědomit souvislosti a konkretizaci postmoderně filosofických relativistických přístupů v životní praxi, formulované jako obhajování multikulturalismu a prosazování politické korektnosti. Měli by začít vnímat jako podezřelá klíše, když se hovoří bezproblémově o multikulturalismu a o toleranci. Měli by si uvědomit, že otázka je mnohem složitější, než zastánci multikulturalismu a tolerance vůbec tuší, nebo než by chtěli připustit.

Daná témata žáci určitě probírali v jiných předmětech – tady se zaměříme na kritické zhodnocení jejich ideových východisek. Dobrou učební pomůckou může být pro žáky i učitele *text č. 4 antologie včetně komentáře*.

Pro práci s texty antologie včetně komentářů doporučujeme *metodu podvojného deníku* (viz blíže popis metody v předchozích metodických materiálech).

Řešení problémového úkolu:

1. Zkušenosti s tolerantností multikulturalistů a relativistů jsou smutné. Jsou velmi netolerantní a mají panickou hrůzu ze zpochybňování jejich jistot o údajné nejistotě a relativnosti lidského poznání. Často proti svým kritikům vystupují agresivně, čímž se snaží navenek maskovat svoji vnitřní nejistotu a neznalost.
2. Ano, dnes už nelze veřejně zastávat objektivitu, nerelativnost, jistotu, nutnost a univerzalitu našeho poznání. Kdo to učiní, stane se okamžitě terčem útoků a výsměchu.
3. Námitky vůči multikulturalismu jsou uvedeny ve výkladovém textu nebo v rámci řešení tohoto úkolu (1. a 2.).

Řešení úkolů (opakování):

1. + 2. Řešení jsou obsažena přímo ve výkladovém textu.

Doplňkový výkladový text k učivu**Sofistika a skepse**

Má vůbec smysl pátrat mezi antickými autory s nadějí na objasnění otázky kritičnosti? Někoho by mohla tato pochybnost přepadnout. Není spíše třeba pohlédnout do doby moderní, která nám dává mnohem větší šance při nalézání námi hledaného řešení? Vždyť lidé antiky (a středověku) patrně podléhali nekritičnosti už z toho důvodu, že žili dávno před námi a jejich vědění se s tím naším vůbec nedá srovnávat. Není moderní éra časem zrodu kritičnosti, v němž lidstvo konečně překonalo temné předsudky a zaujalo ke světu zdravý, kritický postoj?

Mnozí naši současníci smýšlejí přesně tímto způsobem. Plynutí času je pro ně i progresem v kritičnosti. Stačí však cílenější pohled do antické filosofie a s překvapením zjistíme, že moderní člověk v mnoha případech rozvíjí jen to, čím se lidé antiky již intenzivně zabývali. Kdyby chtěl někdo manifestovat nekritičnost antického myšlení, zřejmě by učinil srovnání mezi pojetím vesmíru u řeckých filosofů a u moderních vědců. V tomto srovnání by se ukázalo, jak daleko věda pokročila. Nicméně takové srovnání ještě není směrodatné. Z našeho příliš samozřejmého přesvědčení o naší myšlenkové vyspělosti by nás mohly vyrušit námitky, které již mnoho století před námi zazněly z úst sofistů.

Literatura

1. CARDAL, Roman: Vybrané otázky z filosofie, Praha : Cevro Institut, 2008.
2. JOCH, Roman: Neuskutečnitelný multikulturalismus, In: *Distance*, roč. 11, 2008, č. 1.
3. DIOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Pelhřimov : Nová tiskárna, 1995.
4. MAKOVIČKA, Lukáš: Co je pravda? 5. 10. 2007. In <http://www.studnice.org/?q=articles/id/131-co-je-pravda>.
5. ŠPIČKA, Jiří: *Pirandello, Luigi: Každý má svou pravdu*, recenze 16. 2. 2009. In: <http://www.iliteratura.cz/Clanek/23847/pirandello-luigi-kazdy-ma-svou-pravdu>.
6. SCHÄFEROVÁ, Veronika: Noetické problémy v díle Karla Čapka. In: <http://oikos.xf.cz/cteni/noetika.html>.

ANTOLOGIE TEXTŮ S KOMENTÁŘI**TEXT č. 1**

Skepse v určité míře vždy doprovázela autentické filosofování. Je totiž vázaná na samotnou metodu filosofického výzkumu, v níž má své nezadatelné místo pochybnost. Na počátku filosofického výzkumu je třeba pochybovat a pochybnost implikuje skepsi. Jde o skepsi výchozí, o jakousi myšlenkovou obezřetnost, která nás ochraňuje od přijetí dosud neprokázaných tvrzení. Na počátku pouze hledáme, nenahlížíme ještě nic nezpochybnitelného. A skepse ve svém původním významu chce být právě tímto hledáním. Řecké sloveso *skeptomai*, odkud také pochází označení skeptické filosofie, znamená hledat v antidogmatickém smyslu. To je ovšem jen etymologický původ pojmenování určitého konkrétního filosofického směru, který sledoval vlastní cíle a který ne úplně dostal svému původnímu zadání.

Jeden z nejvýznamnějších antických skeptiků, Sextus Empiricus, vyčleňuje skeptickému postoji zcela zvláštní místo a zapovídá ho směřovat jak s dogmatismem, tak s agnosticismem. V jeho podání lze rozlišovat tři druhy filosofických postojů. Jedni říkají, že pravdu již našli, druzí mají za to, že pravda je pro člověka nedostupná, a konečně další tvrdí, že pravdu ještě nenašli, přitom se však vyhýbají oběma předchozím extrémům dogmatismu a agnosticismu. Tuto třetí skupinu filosofů ztotožňuje Sextus se skeptiky. Jak jsme se již ale zmínili, skeptikové se většinou neudrželi v tomto definovaném prostoru a překročili ho buď směrem k dogmatismu, nebo směrem k agnosticismu. Uvidíme, že ani Sextus Empiricus nedokázal ve svém myšlení uhájit jím hlásanou čistotu skeptického ideálu.

Skeptik si vlastně ve jménu svého cíle zapovídá jakékoli pozitivní přesvědčení. Odůvodňuje to vlastní potřebou štěstí a nutností klidných společenských poměrů. „Skeptik požaduje nesvár, nerušený mír soužití, jistý druh intelektuální a morální

nirvány, v níž jsou si všechny názory v zájmu přátelství a přijetí všech lidí bezkonfliktně rovny a v jejímž světle je přehnané přesvědčení bláznovstvím“ (J. J. Sanguinetti). V praktickém a v reflexivně uvědomovaném postoji však každý skeptik není schopen tomuto požadavku dostát. Skeptické hnutí nemělo v antickém Řecku jednotvárnou podobu. Během údobí, v němž se vlivně prosazovalo, můžeme rozlišit několik skeptických škol. Ty jsou charakterizovány zvláštností svých skeptických důrazů. O první vystoupení skepse na filosofickou scénu se postaral Pyrrhón. Arkesilaos a Karneádes jsou zase zástupci tzv. probabilistického skeptického směru. Nejvýznamnějším skeptickým proudem antiky je však skepticismus dialektický, zastoupený Enesidemem a Agripou. Ten nás bude v souvislosti s Hegelovou interpretací antické skepse zajímat především. Posledním reprezentantem skepse tehdejší doby je pak již zmíněný Sextus Empiricus, jehož myšlení je spojováno s tzv. skepticismem empirickým.

Podívejme se nejprve na učení zakladatele skepticismu Pyrrhóna. Pyrrhón se narodil kolem poloviny 4. století před Kristem v Elidě. Jeho skeptické přesvědčení se zrodilo během vojenské výpravy Alexandra Velikého na Východ, na níž měl účast. V Indii se stal totiž svědkem jedné dramatické události, která hluboce otrásla jeho nitrem a vedla k přerodu jeho názoru na život. Na vlastní oči viděl, jak jeden z tamějších mudrců skočil do ohně, a přijal tak smrt dobrovolně a bez jakéhokoli projevu bolesti s vážnou tváří plnou klidu a vyrovnanosti. Když se Pyrrhón vrátil zpět do Řecka, začal pod vlivem této události šířit své skeptické učení. Sám nic nenapsal, a to záměrně – chtěl být především učitelem života prostřednictvím vlastního příkladu. Chtěl na vlastním životě dokázat, že je možné žít šťastný, vnitřně vyrovnaný život bez pravdy (bez jednoznačného přesvědčení ve filosofických otázkách) a bez mravních hodnot. Představuje „novou vizi života na úrovni citové intuice“ (Reale).

Pyrrhón se ale nedovolává jen vlastní svobodné volby takového způsobu života. Domnívá se, že může svoji volbu ospravedlnit hlubšími, metafyzickými argumenty. Nemožnost zaujetí jednoznačného teoretického a praktického postoje v životě je podle Pyrrhóna odůvodněna samotnou povahou skutečnosti. V ní není nic jednoznačného, nic nemá svoji vyhraněnou identitu. Proto neexistuje ani nic objektivně dobrého a zlého. Vše je zcela indiferentní. Pyrrhón proto úmyslně neguje platnost principu sporu. Diogenés Laertios ve svém známém díle o životech a názorech filosofů to potvrzuje. Podle něj Pyrrhón „hlásal..., že nic není ani krásné, ani ošklivé, ani spravedlivé, ani nespravedlivé, a stejně prý je to u všech věcí, nic není podle pravdy, nýbrž lidé všechno konají podle zákona a zvyku, ježto každá věc není více tímto než oním“. Aristoteles požaduje transcendentální rozpětí platnosti principu sporu, tj. klade pod jeho vládu každou ontologickou oblast. Též všechny stránky lidského života – teorie i praxe – podléhají platnosti tohoto principu. Proto Aristoteles upozorňuje ty, kteří odmítají uznat objektivitu principu sporu v teoretické rovině, na to, že se nedokáží vyvléci z jeho nároků v konkrétních životních volbách. Tím, že nutně volí, dělají rozdíl mezi věcmi. A protože se svobodná volba nemůže uskutečnit bez poznání, je praktické jednání skeptiků signálem jejich implicitního uznání principu sporu i v samotném myšlení. Radikalita Pyrrhónovy pozice se projevuje mimo jiné i v tom, že se pokouší maximálně přizpůsobovat svůj každodenní život přesvědčení o naprosté indiferenci věcí. Diogenés Laertios nezapomněl zaznamenat, že „tohoto názoru se držel i v životě, neboť se ničemu nevyhýbal, před ničím se nechránil, každé nebezpečí podstupoval, ať to byly vozy, přišly-li mu do cesty, nebo úskalí nebo psi, vůbec nic nesvěřuje smyslům. Chránili ho ovšem jeho přátelé, kteří ho provázeli“.

Pyrrhónova filosofie, lze-li ještě vůbec o filosofii hovořit, leží na stejné linii utvářené předcházejícími pozicemi sofistů Protagory a Gorgia, avšak na rozdíl od těchto jmenovaných dotahuje skeptické motivy až k nejzazší možné hranici. Protagoras prohlásil za míru všech věcí konkrétního člověka, Gorgias už jen ničím extraverbálním neregulované slovo. Pyrrhón opouští i tyto jistoty, které ještě dokázaly vzdorovat kritickému úsilí sofistických učitelů moudrosti. Kritériem pro hodnocení názorů i každodenní životní praxe mu není ani libovůle jednotlivce, ani svévolná rétorika, nýbrž vzdání se jakéhokoli kritéria (*epoché, suspensio iudicii*). Totální zneurčitění myšlení má vyvolat podobný efekt i v praktické oblasti života spravované vůlí – zneurčitění, indifferenci hodnot je podle Pyrrhóna jedinou cestou k odstranění etických tenzí a k nastolení žádoucího klidu a vyrovnaní – štěstí.

Zástupce tzv. probabilistického skepticismu, Karneáda a Arkesilaa zde nebudeme uvažovat, neboť to není důležité pro námi sledovaný účel. Mnohem zajímavější a propracovanější je skepticismus dialektický, reprezentovaný zvučnými jmény Enesidema a Agripy. Enesidemos navazuje na Pyrrhónovo učení a v souladu s ním zdůrazňuje, že nic není toto, spíše než ono, neboli, že nic nemá svou vyhraněnou identitu. Ve světě tudíž nepanuje řád, nýbrž ne-řád (*anomalía*) a zmatek (*taraché*). V lidském myšlení se to podle Enesidema projevuje v tom, že každý názor může být vyvážen stejnohodnotným protinávozem. Enesidemos se proslavil především svými deseti tropy, tj. důvody, které uváděl na podporu nutnosti zaujetí skeptického postoje v úkonu vzdání se jakéhokoli soudu o pravdě věcí (*epoché*), která ve skutečnosti neexistuje. Není třeba se zmiňovat o všech jeho tropech, ale některé z nich zde uvedeme, neboť jak čtenář sám jistě nahlédne, jejich hodnota není jen čistě historická. Mnohé z nich se v dějinách myšlení uchytily a v menších či větších obměnách byly a jsou opakovány i novověkými skeptiky. Formulaci Enesidemových skeptických námitek převezmeme od starořeckého historika filosofie Diogéna Laertia, který je všechny v již citovaném díle podrobně uvádí. První důvod pro skepticismus poukazuje na rozdílnou konstrukci smyslů u různých živočichů. Tato různost implikuje i různost smyslových obrazů světa, z nichž žádný si nemůže činit nárok na výlučnou objektivitu: „Jedni jsou uzpůsobeni tak, druzí jinak. Proto se též od sebe liší způsobem vnímání, tak jestřábi mají nejostřejší zrak, kdežto psi nejostřejší čich. Z toho tedy vysvítá, že u těch, kteří mají rozdílné oči, vznikají též rozdílné představy. Tak pro kozu jsou výhonky keřů jedlé, člověku však trpké a bohlav je pro křepelku výživný, kdežto pro člověka smrtonosný, svině žere i výkaly, kuň však ne.“

Druhý důvod se už nesoustředí na rozdílnost v živočišné říši, nýbrž na diferenciaci vnímavých schopností v rámci lidského rodu: „Druhý druh se týká rozdílné přirozenosti a zvláštního tělesného složení lidí. Tak Alexandrovu komorníkovi Démofóntovi bylo v stínu horko, na slunci však zima... Jeden má zálibu v lékařství, druhý v rolnictví, jiný zase v obchodování, a tentýž způsob života jednomu škodí, druhému prospívá. Proto je třeba zdržet se úsudku. Třetí druh se zakládá na rozdílnostech smyslových cest. Tak např. jablko připadá zraku bledě žluté, chuti sladké, čichu voňavé. A táž podoba různě se jeví podle různosti zrcadel, v nichž se odráží. Z toho následuje, že to, co se nám jeví, není více takové než onaké. Čtvrtý druh se týká stavů a jich povšechných změn jako zdraví, nemoci, spánku, bdění, radosti, zármutku, mladosti, stáří, odvahy, strachu, nedostatku, hojnosti, nenávisti, přátelství, tepla a chladna... Jeví se tedy různé věci, jež vpadají do našich smyslů, podle toho, jaké jsou naše stavy. Neboť ani šílenci se nechovají proti své přirozenosti. Proč by totiž to měli dělat spíše oni než my? Přece i my hledíme na slunce, jako by stálo... Pátý druh se týká způsobů života, zákonů, víry v mytické podání, smluv mezi národy a dogmatických názorů. V tom jsou obsaženy názory na krásné a ošklivé, pravdivé a nepravdivé, dobré a špatné, na bohy a vznik a zánik všech zjevů. Neboť totéž je u jedněch spravedlivé, u druhých nespravedlivé, u jedněch dobré, u druhých zlé. Peršané totiž nepokládají za nepřistojnost pohlavní styk s dcerou, kdežto u Helénů je to čin nezákonný. A Massageti... mají ženy společné, Heléni však ne. Kilikové měli zálibu v loupežnictví, Heléni nikoli. Různé národy věří v různé bohy a jedny uznávají božskou prozřetelnost, druhé ne... Z toho plyne, že je třeba se zdržet úsudku o pravdě.“

Šestý trop vychází z různého způsobu jevení se barev v závislosti na osvětlení: „Tak nach jeví různé zabarvení na slunci, za svitu měsíce a při světle lampy. A barva naší pleti se jeví jinou v poledne a při západu slunce... Sedmý druh se týká vzdáleností, rozmanitých poloh, prostorových vztahů a věcí v prostoru. Podle tohoto druhu se jeví malými věci, jež se pokládají za velké, čtyřhranné se jeví kulatými, hladké hrbolatými, přímé zlomenými a bezbarvé barevnými. Tak slunce se jeví malým pro velikou vzdálenost... A dále, slunce je jiné při východu a jiné, když stojí uprostřed na obloze. Totéž těleso je jiné v lese a jiné na volném prostranství. I obraz se jeví různě podle polohy a krk holuba podle toho, jak je otočen. Poněvadž tedy není možno pozorovat tyto věci bez vztahu k prostoru a poloze, nepoznáváme jejich pravou přirozenost... Desátý druh se zakládá na srovnávání věcí s jinými, např. lehkého s těžkým, silného se slabým, většího s menším, horního s dolním. Tak právě není pravým podle své přirozenosti, nýbrž pokládá se za takové podle poměru k druhé straně, přeloží-li se tato, právě již není pravým. Podobně pojmy ‚otec‘ a ‚bratr‘ mají platnost jen vzhledem k něčemu a rovněž tak ‚den‘ ve vztahu k slunci a vůbec všechno ve vztahu k naší mysli. Vztahové pojmy jsou tedy samy o sobě nepoznatelné.“

Tento soubor důvodů tedy vede Enesidema k zaujetí skeptického postoje. Podle jeho přesvědčení nelze dosáhnout žádných vědecky podložených poznatků, ať se jedná o jakoukoli oblast. Neboť možnost vědy se opírá o existenci pravdy, příčin a metaempirické inference. Nic z toho však odůvodněná skepse nepřipouští. Pravda neexistuje, protože by se musela zakládat buď na poznání smyslovém, nebo na poznání rozumovém, nebo na obou současně. Tropy ale prokázaly, že naše smysly nám nepředkládají objektivní obraz světa, nespolehlivost rozumu se ukazuje v neshodě mezi filozofy a dva neobjektivní kognitivní zdroje nemohou ani svou součinností zajistit pravdivost poznání. Příčinnost neexistuje proto, že implikuje absurditu: kdyby byla možná, musela by příčina přejít ve svůj účinek a tím by přestala být sama sebou. Tím padá i možnost metaempirické inference, neboť oblast empirického a neempirického jsou heterogenní, nekomunikují spolu, takže je není možno překlenout ani kauzálním mostem.

Zatímco Enesidemovy důvody se zabývaly relativitou smyslového poznání, čerpá Agripa své skeptické námitky z relativity poznání rozumového. Proto je obecně považován za radikálnějšího a hlubšího skeptika než jeho myšlenkový soukmenovec. Agripa byl skeptikem z pěti důvodů, které Diogenés Laertios líčí následovně:

„Agrippa a jeho žáci připojují k nim (tj. k tropům Enesidemovým) ještě pět jiných, z nichž první se týká rozdílnosti v názorech, druhý ústupu do nekonečna, třetí vztahu k něčemu, čtvrtý nedokázaného předpokladu, pátý vzájemného dokazování. Případ rozdílnosti v názorech ukazuje, že všechny otázky vyskytující se ve filosofii nebo v obyčejném životě jsou plny největších sporů a zmatků. Případ ústupu do nekonečna nepřipouští bezpečné zjištění zkoumaného, poněvadž jedno dostává své ověření od druhého a tak do nekonečna. Případ vztahů k něčemu ukazuje, že se nemůže brát nic samo o sobě, nýbrž jen ve spojení s druhým, proto jsou všechny věci nepoznatelné. Případ nedokázaného předpokladu spočívá v tom, že někteří lidé myslí, že první důvody věci je třeba brát jako spolehlivé, z nich samých a nežádat jejich vysvětlení, to však je pošetilé, neboť právě tak lze zvolit i opak za předpoklad. Případ vzájemného dokazování nastává, když to, co má dokázat zkoumanou věc, potřebuje ověření právě touto zkoumanou věcí.“

Posledním významným antickým skeptikem je Sextus Empiricus (žil v druhé polovině 2. století po Kristu). Na rozdíl od předcházejících skeptiků, jejichž učení dobře znal, zastával jednoznačný gnoseologický dualismus. Fenomén, který jediné poznáváme, považoval za účinek věci o sobě v našem vědomí. Podle Sexta si nikdy nemůžeme být jisti, zda je skutečnost tak, jak se nám jeví, též objektivní podobou věci o sobě. „Fenomén, jakožto afekce subjektu, do sebe nepojímá veškerou skutečnost, ale nechává mimo sebe ‚vnější předmět‘, který je prohlášen když ne za nepoznatelný *de iure* (tvrzení, jež by vedlo k upadnutí do negativního dogmatismu), tak alespoň za nepoznatelný *de facto*“ (Reale). Sextus si uvědomuje nebezpečí sklouznutí do dogmatismu v případě neochvějného trvání na skeptických principech. Proto prohlašuje, že proti každému tvrzení lze postavit protikladné tvrzení stejné hodnoty. Uvidíme, že tento náhled vztáhl kriticky dokonce na samotnou skeptickou pozici.

Sextus je odpůrcem sylogistického způsobu uvažování. V druhé knize svých Pyrrhónských náčrtků zmiňuje konkrétní příklad sylogismu, na němž chce demonstrovat obecnou nepřijatelnost takového myšlenkového postupu. Mějme tedy následující sylogismus: Každý člověk je smrtelný (maior), Sokrates je člověk (minor), tedy Sokrates je smrtelný (závěr). Sextus neuznává ani pravdivost premisy maior, ani pravdivost konkluze. Proč? Aby maior byla pravdivá, museli bychom si ověřit, že každý člověk je skutečně smrtelný, což je evidentně nemožné. Závěr je pak prý již obsažen v premise maior, takže jeho vyvození neznamená žádné rozšíření našeho poznání. Také kauzalita se stává terčem Sextovy odmítavé kritiky. V třetí knize zmíněného díla nalézáme argumentaci, která v některých momentech připomíná Huma. Pro Sexta není kauzalita žádným objektivním určením skutečnosti, ale pouze vztahem mezi fenomény, tj. mezi našimi myšlenkovými obsahy. Příčina a účinek jsou prý naprosto heterogenní reality, což Sextus dokazuje poukazem na kategorii času: tyto dvě veličiny nemohou být ani následné, ani současné. Kdyby prý účinek předcházel příčině, šlo by o absurditu. Kdyby naopak příčina předcházela účinek, padla by prý aktuální vazba mezi oběma. A konečně pokud by byly dány současně, příčina a účinek by ztratily vzájemné rozlišení. Protože se navíc jedná o korelativní pojmy, je tím znemožněno jejich poznání – jeden odkazuje na druhý a tak stále dokola, takže máme co činit s neustálým odkazováním do nekonečna.

Sextus tuší, že jakékoli skeptikovo tvrzení je jeho vlastním ohrožením, neboť v momentě, kdy něco tvrdí, vznáší nárok na pravdu a tím ruší svoji vlastní antiveritativní pozici. Když například skeptikové argumentují proti možnosti vědeckého důkazu, činí tak sami formou důkazu, kterému upírají hodnoty vědeckosti – nutnost a obecnost. Sextus si to uvědomuje a ve svém díle „Proti matematikům“ se k tomu také přímo vyjadřuje. Čteme zde: „Ale i kdyby (důkaz nemožnosti důkazu) ničil sám sebe, neplyne z toho ještě možnost existence důkazu. Jest totiž mnoho věcí, které činí sobě to samé, co činí druhým! Jako například oheň, stravující dřevo, zničí i sám sebe, a jako projímadla, vyhánějící nečistoty z těla, vypudí i sebe samy, tak také důkaz vedený proti důkazu – poté co eliminoval každý důkaz – ničí také sám sebe!“ (Roman CARDAL, *Vybrané otázky z filosofie*, s. 47–60).

KOMENTÁŘ

Hegel staví svoji filosofii jako překonání naivního realismu, který počítá s objektivní daností konečných předmětů. Podle něj se již antickým skeptikům podařilo prokázat iluzornost takové nefilosofické víry. Skeptikové prý platně prokázali neudržitelnost konzistence objektivně daného světa a zrušili ho ve prospěch sebevědomí. Jenže Hegel musel mít svůj kritický pohled hodně zakalený, když uznal hodnotu skeptických námitek proti objektivitě světa tzv. zdravého rozumu a normálního vnímání. Např. při prezentaci prvního Enesidemova tropu Hegel píše: „Prvním tropem je odlišnost organizace zvířectva. V závislosti na této rozličné organizaci vznikají u různých živoucích bytostí odlišné představy a počítky o témže předmětu. Skeptici takto usuzují proto, že živočichové mají různý původ.“ Z toho i podle Hegela plyne platný závěr o neexistenci objektivního obrazu světa. Ke stejnému závěru se pak s Hegelovým souhlasem dochází i na základě konstatace jiných různých až protikladných vjemů u živočichů a lidí, tak jak to předkládají další tropy. Proč se jen Hegel skeptiků nedotázal, odkud berou oprávnění ke konstataci různosti druhů živočichů, různosti smyslových představ, různosti názorů a zvyků lidí? Vždyť aby skeptikové dospěli ke svému závěru o nerozhodnutelnosti toho, který z různých momentů vznáší právo na objektivitu, a Hegel přímo k tezi o zrušení objektivitě jako takové, museli svorně předpokládat *objektivní danost* různých živočichů, smyslů, lidí atd. V konkluzi však Hegel odmítá objektivitu těmto předpokladům, avšak platnost odněti je nevyhnutelně podmíněna kladením této objektivitě. Ona triviální a pohrdání hodná víra v objektivní danost konečných předmětů se tak náhle vynořuje mezi předpoklady Hegelovy dialektiky. Posměch na adresu realistů, s nímž pruský ideolog nijak nešetří, padá plně i na jeho vlastní hlavu.

Agripovy tropy jsou ovšem vypracovanější a není tak snadné se s nimi vyrovnat. Hegel se ale o žádné vyrovnávání nesnaží a rovnou je přijímá jako hodnotné antirealistické argumenty. Agripa prý dokázal, že neexistuje žádný absolutně platný princip, neboť vždy je možné přijmout princip opačný. Žádný z nich totiž není z důvodu procesu do nekonečna dokazatelný, a tak záleží na volbě, který z nich přijmeme. V určitých oblastech tomu tak skutečně je. Jenže jak Agripa, tak i Hegel přehlédli výsadní postavení *principu sporu*. V jeho případě žádný opak nelze myšlenkově formulovat. Taková formulace je pouze verbální a i ona platnost principu sporu nechtěně předpokládá. Hegel se sice o opozici proti tomuto principu pokusil – ostatně celá jeho dialektika je takovým pokusem –, ale tak jako si nevšiml svého podvědomého realismu při hodnocení významu Enesidemových tropů, tak ani zde nenahlédl přítomnost objektivně platného principu sporu ve svém vlastním, proti objektivitě principu namířeném myšlení. Hegel si namlouvá, že jeho systém obsahuje své popření v sobě samém a že se tím v něm uskutečňuje jeho pravda – dění. Při této aplikaci negace na své myšlení byl ale Hegel hodně šetrný, raději zápor zakamufloval jen do slov, aby jej myšlenkově nemusel skutečně provést. Spekulatívni idea prý nachází v sebenegaci svůj dynamický život, neboť poté, co je negována „se sama v zápětí pohybuje“. I zde je nevědomě předpokládána objektivní platnost principu sporu ihned viditelná. Spekulatívni idea podléhá svému opaku až „v zápětí“, ne v *simultánním ihned*. Tento minimální časový posun uchránil Hegela od pochopení absurdity svého učení. Negovaný princip se mu opět dostal do jeho centrální teze.

Klasičtí metafyzikové se svou „rozvažovací“ technikou proto vůbec nejsou naivní, když kladou diferenci mezi bytím a nebytím za absolutní a dále nepřekročitelnou. Proces do nekonečna se při dokazování platnosti principu sporu nijak nerealizuje. Zastavení se u principu není arbitrární, nýbrž nevyhnutelné. „Ve skutečnosti autentická forma *vědění* netvrdí princip, aby zablokovala regres do nekonečna, ale naopak, takový regres neexistuje, protože princip nelze negovat, neboť jeho negace ho předpokládá, a tudíž je nutné začít zakládací proces vědy od něj. To je nutné si uvědomit, třebaže Aristoteles zdůrazňuje, že

nelze vše dokázat, jinak by došlo k procesu do nekonečna a nic by nešlo ozřejmit. Jenže Aristoteles se takto nevyjadřuje proto, aby odtud vyvodil nutnost prvního principu, nýbrž aby objasnil, že *protože* existuje první princip, nemůžeme postupovat v dokazování do nekonečna“ (E. Severino).

Z hlediska neobejitelného realismu vypadá hodnocení skepticismu jinak. Hegel skepticismus nechápe, poněvadž ho interpretuje na pozadí svého dialektického předsudku. Přínos skeptických námitek pro filosofické myšlení neleží tam, kde ho vidí Hegel, nýbrž v nahlédnutí neprůchodnosti tak radikální pozice. Skeptikové se od svého programu hledání odchýlili již tím, že stanovili smysl skeptického počínání. Skeptický postoj neměl být samoúčelný, jeho finalita byla praktická, neboť měl skeptikovi zajistit vnitřní klid a harmonii. Epoché, vzdání se jakéhokoli soudu o povaze skutečnosti, abdikace na pravdu měla z nitra skeptika odstranit zneklidnění z možného omylu či trýzeň z dosud nedosažené pravdy. Vnitřní klid přichází teprve tehdy, když se vzdáme starosti o pravdu. Tím se ale skeptikové dostávají do zpočátku jen těžko vnímatelné kolize s vlastní, Sextem Empiricem programaticky stanovenou identitou. Skeptické hledání totiž ztrácí kvůli své praktické finalitě svou původní otevřenost a přestává být neukončitelným hledáním. Kdyby v něm byla zachována možnost dospět k nějakému pravdivému náhledu, tedy k nalezení něčeho pravdivého, ztratil by skeptik svou vnitřní vyrovnanost, která ho společně s hledáním charakterizuje. Neboť pravda může být opět zpochybněna a cesta k jejímu zajištění je trnitá. Hledání zaměřené k dosažení vnitřního klidu je velice nešťastným spojením prostředku a cíle, čehož si ale skeptikové nevšimli. Hledání podřízené vnitřnímu štěstí přestává být hledáním a proměňuje se v nedotknutelné dogma. Žádný z velkých skeptiků se tomuto úskalí nedokázal vyhnout, protože to se vynořuje v samotném jádru skeptické pozice. Při vyhlašované indiferenci věcí se stává indiferentní i cíl celé skepse – vnitřní štěstí. Neboť v souladu se skeptickou logikou je jedno, zda jsem šťastný či nešťastný – indiference maže všechny rozdíly. To žádnému ze skeptiků nedošlo, neboť chápali štěstí jako bezprostředně žádoucí a po vzoru dogmatiků na něj nevztáhli princip bezrozdílnosti.

Vedle tohoto základního rozporu se vynořují rozpory další v jednotlivých částech učení konkrétních skeptiků. Pyrrhón podobně jako Hegel zastává rozporuplnost skutečnosti, na svá tvrzení však tento požadavek v sebezáchovném instinktu nevztahuje. Všechny skeptické tropy Enesidema a Agripy jsou ve výše uvedeném smyslu názorným příkladem autodestruktivního myšlení jejich autorů. Enesidemova kritika vědy a kauzality se taktéž obrací proti němu samému. Není-li totiž vědy, ani jeho teze nejsou vědecké. Stížnosti, které uvádí proti platnosti kauzality, jsou absurdní. Když mu vadí, že by příčina svým přechodem do účinku ztratila svou identitu, pak je mu nutné připomenout jeho vlastní tezi o neidentitě věcí (mj. již obrat *neidentita* věcí je rozporný, protože předpokládá identitu věcí). Sextus Empiricus popírá svůj fenomenismus tím, že prohlašuje kauzalitu za čistě subjektivní, a přesto jí svěřuje objektivní působnost při vyvolávání fenoménů ve vědomí člověka. Jeho likvidace sylogistického způsobu uvažování by platila jen tehdy, kdyby platil princip, o němž se opírá, tj. princip empirické ověřitelnosti pravdy. Jenže ten je vnitřně rozporný, neboť sám není takto verifikovatelný. Tím padá i Sextova kritika sylogistické struktury uvažování.

Fascinace skeptickým myšlením nabývá někdy takových rozměrů, že mu dokonce i někteří realisté propůjčují nepatřičné historické zásluhy. Například Giovanni Reale, jenž má nesporný filosofický smysl pro realitu, žasne nad výstižností Sextova příjmu „projímadla“ a připisuje skepticismu očistnou roli ve vztahu k dogmatickým helénistickým systémům, zvláště ke stoicismu. Ani on si tedy neuvědomil, že v sobě rozporné názory žádnou očistu nemohou provádět, že ani vzdáleně nemohou plnit úlohu „projímadla“, které poté, co vypudí nežádoucí obsahy, vypudí i samo sebe. Právě *autokontradikce* znemožňuje ustavení se v sobě bytí na mikrodélku svého trvání. Skepse prostě nefunguje a nepopírá se až poté, co se uvedla v existenci. Ona se totiž vůbec ustavit nemůže, je odkázaná pouze na nepodloženou rétoriku (převzato z Roman CARDAL, *Vybrané otázky z filosofie*).

TEXT č. 2

Mezi filosoficky neškolenými lidmi, ale i v řadách většiny současných profesních filosofů panuje názor, podle něhož se v předkateziánském myšlení nenacházel než nekritický dogmatismus, který se sice tvářil, že ví, ale ve skutečnosti jen věřil a v silných gestech předkládal své vývody k věření. Ale je tomu skutečně tak? Např. Aristoteles a mnozí pozdější (třeba středověcí) myslitelé zakládali své zásadní filosofické teze v principu sporu. O nevyvratnosti tohoto principu se pak kriticky přesvědčili. Co jiného jsou Aristotelovy kapitoly 4–8 čtvrté knihy jeho *Metafyziky*, než nesmírně bystrá, třebaže nekompletní zkoumání základů lidského poznání? I když ani Aristoteles ani scholastikové systematicky neřešili noetický problém pravdy, jejich vědomí pravdivosti a jistoty všech konkluzí založených v principu sporu bylo naprosto oprávněné a vrcholně kritické. Moderní autoři se tudíž dopouštějí jak historického, tak i teoretického faulu, když na tyto souvislosti neupozorňují. Kritičnost, jež je jimi neskrývaně vítána jako specifikum poststředověké éry, náleží mnohem více Aristotelovi či Tomášovi Akvinskému než moderním autoritám. Klasičtí myslitelé totiž pohlíželi nesrovnatelně kritičtěji na možnosti a hranice lidského poznání než třeba Descartes, Locke, Hume, Kant, Hegel, Husserl aj. Kdo tomu nevěří, ať si nejprve prostuduje příslušné pasáže jejich děl (a především již zmíněnou část Aristotelovy *Metafyziky*) a posoudí náš náhled samostatně, místo aby se nechával donekonečna názorově vláčet moderními předsudky o tomto tématu. Tolik ke kritičnosti týkající se vědomí spolehlivosti lidského poznání u Aristotela a mnohých aristotelovsky orientovaných myslitelů v dějinách. Pak je tu ovšem i kritičnost jiného druhu, která pochybuje o jednoduchých, přímočarých a názorovou pluralitu ze zřetele vypouštějících řešeních. V tomto ohledu jsem se doposud nesetkal s kritičtějším přístupem k řešení problémů, než byla tzv. aporetická scholastická metoda (k hlubšímu pochopení této metody odkazujeme na monumentální třísvazkové dílo M. GRABMANNA, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Herder, Freiburg

im B. 1909). Byl bych nesmírně vděčný komukoli, kdyby dokázal mylnost tohoto mého názoru. Paradigmatický text, jímž se scholastikové a Tomáš Akvinský zvlášť ve svých výzkumech důsledně řídili, pochází opět z pera Aristotelova – a nutno dodat, že ani řecký filosof se svému programu nezpronevěřil. Vychutnejme si celou jeho pasáž o metodě filosofického výzkumu až do poslední slabiky: „*Pro filosofii je nutné, abychom nejprve probrali otázky, o nichž především je třeba pochybovat. Jsou to zčásti odchylné názory, jež o nich mnozí měli, a pak to, co snad mimo to až dosud zůstalo nepovšimnuto. Kdo chce v řešení otázek dojít k dobrému výsledku, musí umět správně pochybovat. Neboť výsledný názor je výsledkem předcházející pochybnosti. Nikdo nemůže rozvázatí uzel, jež nezná; ale pochybuující přemýšlení nás učí jej znát a naznačuje hledisko, z něhož máme věc posuzovat. Ovšem přemýšlení, dokud pochybuje a je v nesnázi, vede se jako lidem spoutaným; obojí nemohou z místa. Proto je třeba, abychom dříve obrátili zřetel ke všem obtížím jednak z uvedeného důvodu, jednak proto, že ti, kdo hledají, aniž napřed pochybovali, podobají se lidem, kteří nevědí, kam mají jít, a jednak i proto, že nevíme, zda jsme hledané uskutku našli či ne. Neboť tu cíl není zřejmý, je však zřejmý tomu, kdo dříve pochyboval a vyložil nesnáze. Mimo to nutně lépe dokáže věc posoudit ten, kdo jako v soudních přích vyslechl všechny důvody pro i proti“ (ARISTOTELES, *Metafyzika*, III, 1, 995 a 23 – 995 b 4). Málokdo si dnes už uvědomuje, že Aristoteles i Tomáš Akvinský znali hodnotu *univerzální pochybnosti* o pravdě a že ji prováděli důsledněji než Descartes a jeho následníci. Aristoteles i jeho největší středověký žák si byli jasně vědomi nutnosti radikálního metodického zpochybnění všech tezí v rámci filosofie (známý je i aristotelický výsledek aplikace pochybnosti na možnost filosofie jako takové – nefilosofovat je již filosofií). Tomáš dokonce označuje autentický postoj filosofa zápasícího o dosažení jistoty ohledně spolehlivosti lidského poznání za všeobecné pochybování o pravdě. Následná citace si zaslouží důkladné promeditování: „*Je třeba si všimnout, že Aristoteles má téměř ve všech svých dílech ve zvyku předepisovat vlastnímu řešení pochybnosti, které s tématem souvisí. V jiných knihách vždy připojuje konkrétní pochybnosti ke konkrétním řešením; avšak zde před vyslovením řešení postupuje ještě zásadnějším způsobem. Důvodem toho je to, že partikulární vědy uvažují o pravdě jen z určitého hlediska, a tudíž o ní pochybují také jen částečně, zatímco tato věda (metafyzika) tak jako uvažuje o pravdě obecně, tak jí také náleží obecná pochybnost o pravdě (**universalis dubitatio de veritate**). A proto se v ní nepochybuje jen částečně, nýbrž univerzálním způsobem“ (ROMAN CARDAL, *Vybrané otázky z filosofie*, s. 65–66).**

KOMENTÁŘ

Tento text má za úkol stimulovat studenty k obezřetnosti při přijímání různých interpretací kvality myšlení filosofů v minulosti. Nejspolehlivější cesta k utvoření si nezávislého názoru na věc spočívá v návratu k původním pramenům. Jen ten, kdo nečetl pouhé výklady jiných autorů o Platónovi, Aristotelovi, Tomáši Akvinském atd., nýbrž sám a samostatně přečetl díla Platóna, Aristotela, Tomáše aj., si může utvořit objektivní názor na úroveň jejich intelektuálních výkonů a zhodnotit míru jejich kritičnosti. Není nic odpudivějšího a nekritičtějšího než postoj suverénních zastánců překonanosti antických a středověkých myslitelů, kteří ani nedokáží vyjmenovat názvy jejich děl, o jejichž obsahu už netuší vůbec nic.

TEXT č. 3

Abychom se dokázali se vznesenou námitkou vyrovnat, musíme si nejprve ujasnit vlastní povahu kruhového myšlenkového pohybu. Máme-li být trochu konkrétnější, můžeme se pro jeho ilustraci podívat na zakladatelský počín Reného Descarta, jímž se zrodila moderní filosofie. Slavný francouzský myslitel se po osobních zkušenostech s neblahým stavem tehdejšího filosofického poznání rozhodl, že bude filosofii od základu reformovat. Za tímto účelem si zvolil excelentní metodu univerzální pochybnosti, které mínil podrobit vše, čehož poznání by nebylo absolutně jasné a zřejmé. Svě reformní předsevzetí začal realizovat se systematickým nasazením. Nejprve obrátil svoji pozornost ke skutečnosti vnímané našimi smysly. Zeptal se, zda je existence hmotného světa jistá. Takové jistoty by se ovšem dobral jen tehdy, kdyby mohl s jistotou vyloučit opak teze o jeho existenci, tedy antitezi, která tvrdí, že vnější hmotný svět je pouze naším preludem. Descartes ale žádný argument k rozbití možné platnosti antiteze nenalézal. Proto vyhláší, že existence hmotného, námi smysly vnímaného světa není jistá, a že tedy nemůže tvořit absolutně nezpochybnitelnou bázi, na níž by bylo možné vybudovat spolehlivou filosofii. Poté namířil pochybnost proti své vlastní tělesnosti. Zeptal se, zda je opravdu jisté, že je bytostí obdařenou tělem. Co když je i tento kognitivní údaj jenom preludem? Descartes neví, jak z této tísně ven, a proto prohlašuje i existenci vlastní tělesnosti za pochybnou, tedy za vyloučenou z kandidatury na princip, od něhož by se nezvratitelně filosofické poznání skutečnosti mohlo začít bez obav odvíjet. Podobně nedokáže ani rozřešit, zda nyní bdí anebo spí, a dokonce svou metodu univerzální pochybnosti vztahuje i na ty pravdy, které se zdají být pro svou evidentnost nepochybné – na pravdy matematické. Jak bychom totiž mohli spolehlivě vyloučit, že se při matematických operacích nemýlíme? (Descartes zavádí hypotézu tzv. zlého ducha, který by nás mohl ustavičně klamat). Tedy ani matematika nám nějakou pevnou půdu pod nohama nenabízí. Kam se ale ještě obrátit? Neukazuje se, že pochybné je absolutně všechno? Descarta však napadla spásná myšlenka – něco absolutně nezpochybnitelného přece jenom existuje. Co? To, že pochybuji. Kdybych to chtěl znovu zpochybnit, zase bych jenom potvrdil, že pochybuji (*cogito*). Vlastní úkony pochybování jsou tedy dále nezpochybnitelné, jsou ve své danosti absolutně jisté. Když ale pochybujeme, tak také jsme. A tady se zrodila slavná Descartova věta, která reprezentuje výsledek celého jeho předchozího kritického zkoumání – když myslím (pochybuji), tedy jsem (*cogito, ergo sum*). Archimédovský bod univerza byl nalezen, absolutní, nezpochybnitelná jistota vysvitla v lidském

duchu. Jen jeho existence je jistá, vše ostatní se utápí v nejistotě, takže vlastně ani nemůže existovat nějaký nárok, který by jakožto přicházející „zvenčí“ reguloval činnost myslícího subjektu. Moderní pojem autonomie lidské subjektivity zde poprvé spatřil světlo světa. Filosofie našla svůj pevný základ (kognitivně a volně aktivní subjektivitu) a od nynějška se o něj ve svém dalším postupu může opírat bez znejistujících skrupulí.

Existence univerzální pochybnosti se ale jen tak něčím nedá umlčet – je totiž opravdu univerzální, všestravující. Z Descartova díla je zdokumentovatelné, že hlodala i u kořenů této údajné absolutní jistoty. Neboť ve vzduchu stále visela nepřijemná otázka, proč bychom se i při poznávání naší pochybovací myšlenkové činnosti nemohli mýlit? Jinými slovy, problém radikální skepse probleskl na horizontu Descartova výzkumu, avšak francouzský filosof na něj neodpověděl adekvátně. Aby zaplašil legitimní pochybnost, která se vzdávala i proti „jistotě“ vyjádřené obratem *cogito, ergo sum*, rekuruje Descartes k vrozené ideji Boha, která má garantovat spolehlivost našeho lidského poznání. Zakladatel moderní filosofie se s takovým řešením noetického problému spokojil, nicméně nepředpojaté hodnocení vyjevuje jeho zásadní nedostatečnost.

Pro karteziánskou argumentaci se stala osudná její vazba na hledanou jistotu našeho poznání. Důkaz Boží existence není předkládán poté, co Descartes jinou argumentací prověřil objektivitu lidské kognitivní činnosti. Naopak, důkaz tvoří součást hledání absolutně první jistoty. Viděli jsme, jak vybičovaná nedůvěra v objektivitu našich smyslů i rozumu vede Descarta ke zpochybnění všech jistot. Naším poznávacím schopnostem nelze důvěřovat, mohou nás klamat – to je východisko Descartova uvažování. Z beznadějně vyhlížející situace se snaží uniknout poukazem na vrozenou ideu Boha a na její obsah, z něhož vyvozuje reálnou existenci Nejvyšší bytosti. Tady si ale otec moderní filosofie nevěštil, že na počátku proklamoval nedůvěryhodnost všech, i těch nejjasnějších evidencí. Proč by to tedy nemělo platit i o jasné, vrozené ideji Boha? Co když i ona je mylná? Descartes nekriticky obdařil ideu Boha objektivními kvalitami a zapomněl přitom na své předpoklady. Dopustil se nepřijatelného logického kruhu, v němž při dokazování Boží existence spoléhal na jím samým zpochybněnou schopnost rozumu pravdivě uvažovat. Svým nejistým poznáním „odhalil“ Boží existenci a ta mu zpětně posloužila k ospravedlnění objektivnosti našeho rozumu. Jenže před odhalením případné existence Boha nelze na rozum vůbec spoléhat, takže jím ani tuto existenci nejde dokazovat (Roman CARDAL, *Vybrané otázky z filosofie*, s. 83–85).

KOMENTÁŘ

Descartův zakladatelský počín moderní filosofie se nezdařil. Jeho metoda univerzální pochybnosti nepřinesla výsledek, k němuž směřovala – odhalení první a nezpochybnitelné jistoty. Francouzský filosof se naopak zapletl do neprůchodného myšlenkového labyrintu. Sám svůj neúspěch sice nenahlédl, kritickému čtenáři však nemůže zůstat skrytý.

TEXT č. 4

Vzdor svému názvu, jenž sugeruje rovnost všech kultur a civilizací, byl multikulturalismus ve skutečnosti vždy ideologií nenávisti vůči civilizaci západní. Multikulturalismus byl nástrojem intelektuální delegitimizace západní civilizace, jakož i její politické destrukce prostřednictvím jejího „naředění“ na území Západu.

Co tím mám na mysli?

Posledním celým desetiletím, kdy byli lidé Západu ve své intelektuální většině hrdí na svou civilizaci, byla 50. léta 20. století. Poté, především od poloviny 60. let, se mezi levicovými intelektuály Západu začala šířit nenávist vůči jejich společnosti, jak se na Západě historicky ustavila.

Zdrojem oné nenávisti byl gramsciovský neo-marxismus, v 60. letech reprezentovaný především Frankfurtskou školou. Tito lidé již nemohli opěvovat stalinismus a komunismus přímo – to již nešlo, neboť zločiny byly až příliš zřejmé –, soustředili se tedy na delegitimizaci západní společnosti nepřímo.

V 50. letech byli lidé Západu na svou civilizaci oprávněně hrdí: byla to jediná civilizace v dějinách lidstva, která dospěla k ideálu osobní a politické svobody jednotlivce a k jeho realizaci v praxi. Nikdy předtím ani tehdy žádná jiná civilizace v dějinách k tomuto ideálu a jeho realizaci nedospěla. A pokud lze v jiných civilizacích mluvit o svobodě, je to v důsledku imitace západního modelu či jeho vnučení Západem. Z hlediska politické a individuální svobody je tudíž západní civilizace všem civilizacím ostatním nadřazena.

Tento civilizační konsensus, jenž v 50. letech (tj. po porážce totalitního nacismu a v době heroického zápasu proti totalitnímu komunismu) zastávala západní společnost, začal být na teoretické úrovni v širším měřítku napadán v 60. letech. Prostředkem onoho napadání byla ideologie multikulturalismu, tj. civilizačního relativismu a rovnostářství, která sugerovala, že všechny civilizace jsou si rovny, zasluhují stejnou úctu a jejich hodnoty jsou vzájemně nesouměřitelné – tj. hodnotami jedné (západní) nemají být posuzované další (ostatní). V praxi však západní civilizace začala být striktně odsuzována jako v dějinách prý ta obzvláště zlá, zločinná, agresivní, dobytelská, imperialistická, kolonialistická, rasistická a vykořisťovatelská. Ostatní civilizace nebyly kritizovány vůbec, ba naopak, oproti západní byly nezřídka idealizovány.

To znamenalo dvojnásobný faul. Za prvé, zatímco západní civilizace byla ve své realitě měřena západním ideálem a shledána nedostačující, realita ostatních civilizací nebyla měřena ideálem žádným, a tudíž na nich nebyly shledány žádné defekty. A za druhé, viny, hříchy a zločiny, které jsou univerzálně lidské a byly přítomny ve všech civilizacích, byly přisuzovány jen

civilizaci západní, zatímco její ctnosti, které byly přítomny jen u ní a nevyskytovaly se v žádné jiné, byly opomíjeny. Univerzální zlo bylo vydáváno za specificky západní, zatímco specificky západní dobro bylo ignorováno.

Například otroctví. Západní křesťanský pohled na člověka si je vědom narušené stránky lidské bytosti, faktu, že člověk je mravně nedokonalou, padlou bytostí, zatíženou dědičným hříchem. Není proto divu, že ve všech dobách a ve všech civilizacích se vždy našli jednotliví lidé, kteří se dopouštěli vražd, loupeží a otrokářství. Bohužel. Takoví jsou lidé: hříšní. Ale zároveň mají i rozum a svědomí: jsou schopni v principu nahlédnout, že vraždy, loupeže a otrokářství jsou zlem.

Otrokářství bylo vždy a všude. Vnímáme-li člověka realisticky, jako mravně nedokonalou bytost, nepřekvapí nás to, byť zarmoutí. Překvapí nás však – a potěší –, že v jedné civilizaci otrokářství jako zlo nahlédli, a proto se zasadili za jeho úplné zrušení. Bylo to v západní křesťanské civilizaci v 19. století – jako v jediné. Opakuji, otrokářství či obchod s otroky nebyly specifickým zlem Západu, ale univerzálním zlem všech lidských společností. Naopak, nahlédnutí zla otroctví a otrokářství – ať již založeného na rasovém či jakémkoli jiném principu – nebylo univerzálním vzhledem všech civilizací, ale specifickým vzhledem civilizace západní.

Ta k tomu ostatně měla dobré předpoklady: v židovsko-křesťanském pohledu jsou všichni lidé (bez ohledu na barvu pleti) bratři a sestry, neboť mají společného nebeského Otce. (Naopak, v evolučním darwinistickém pohledu jsou lidé jen vzdálenými bratřenci vyvinutými z prvotního guláše, kteří se navíc v důsledku evoluce od sebe stále vzdalují; rasismus je tak s darwinismem nejen kompatibilní, ale je jím i přímo evokován a implikován.)

Amerika například kvůli otázce otroctví podstoupila krvavou občanskou válku, nejničivější v amerických dějinách. A byla to imperialistická a kolonialistická Británie v 19. století, která z klasicky liberálních a křesťanských důvodů zrušila obchod s (černými) otroky a upalování vdov v Indii. Bylo to imperialistické? Ano. Bylo to kolonialistické? Ano. A bylo to správné a spravedlivé? Samozřejmě! Bylo to však multikulturalistické? Nikoli, byl to pravý opak multikulturalismu, neboť multikulturalismus sugeruje rovnost civilizací a jejich hodnotových systémů, čili nemožnost rozhodnout, který z nich je správný či spravedlivý. To je však pomýlený a falešný koncept, neboť rovnost a práva se nevztahují na civilizace, nýbrž na jednotlivé lidské bytosti. Nikoli civilizace jsou si rovny, ale lidské bytosti jsou si rovny; a nikoli civilizace mají práva (uplatňovat své vlastní hodnoty), nýbrž lidské bytosti mají práva (nebýt obětí svévole a nespravedlnosti).

Jinými slovy, pokud integrálním, ba až konstitutivním prvkem nějaké společnosti, kultury či civilizace bylo nebo je upalování vdov, otrokářství či kanibalismus, tato společnost není svébytnou kulturou se svými hodnotami, jež nesmíme poměřovat našimi měřítky, nýbrž je společností a civilizací defektní a nespravedlivou, neboť explicitně a záměrně porušuje práva lidských bytostí.

Ona práva lidských bytostí a jejich mravní nárok na život ve svobodě byl nejlépe a nejdokonaleji nahlédnut v západní civilizaci. Z politického hlediska je proto západní civilizace vysoce nadřazena všem ostatním. Je správná nikoli proto, že je naše, ale je správná proto, že nejuplněji nahlédla problém spravedlnosti a svobody jednotlivce.

Rovnost západní a ostatních civilizací tedy představuje relativistický mýtus; z politického hlediska je západní civilizace ostatním nadřazena.

Další manévr multikulturalismu, který představuje zdůrazňování praktických zel v dějinách Západu a zamlčování stejných či větších zel v dějinách ostatních civilizací (např. pokud jde o kolonizaci Latinské Ameriky, ti zlí jsou vždy jen Španělé, a nikdy Aztékové, i když právě Aztékové byli imperialistickou, krvelačnou, genocidní říší, vraždící a zotročující všechny ostatní kmeny, jejichž příslušníci vítali Španěly jako své osvoboditele zpod krvavého aztéckého jha), je příznačný tím, že multikulturalisté používají dokonalý západní ideál, jehož univerzální platnost zároveň popírají, pro odsouzení nedokonalé západní reality (jakou je jakákoli lidská realita), ale už jej neuplatňují pro odsouzení reality ostatních civilizací, které mravně vůbec neposuzují. To je jako používat dokonalý západní ideál slušného stolování pro odsouzení některých lidí Západu, kteří jedí rukama, a přitom naprosto pomíjet, že někde nějaký barbar vaří a konzumuje lidské bytosti. A když to někdo ze Západu kritizuje, pak se na něj obořit, odkud má tu drzost dopouštět se takové kulturní agrese a svými koncepty imperialisticky posuzovat hodnoty kultur jiných! Vskutku *cool!*

Zásadní problém multikulturalismu se tedy redukuje na následující otázku: mají mít podle západních multikulturalistů žlutí, hnědí, černí a barevní příslušníci ostatních civilizací stejná práva, která si multikulturalisté nárokují pro sebe? Řeknou-li, že je mít nemají, neboť to by prý odporovalo tradicím a hodnotám jejich kultur a my jim prý imperialisticky nemůžeme vnucovat naše západní koncepty, pak jsou multikulturalisté rasisty. Rasističtí jsou oni, nikoli západní civilizace, neboť jsou to právě oni, kdo považují příslušníky jiných civilizací za nehodné důstojného zacházení ze strany vládců, které si multikulturalisté nárokují pro sebe. Pokud by však multikulturalisté řekli, že příslušníci ostatních civilizací mají mít stejná práva, jaká chtějí pro sebe, pak užívají západní koncept, jímž na úrovni teorie tak primitivně pohrdají. Potom jsou ale intelektuálně nekonzistentní, rozporuplní a trapní.

Multikulturalisté ve své nenávisti vůči západní společnosti, tak jak se historicky ustavila, usilovali na území Západu o její maximální naředění. Proto vždy požadovali maximální imigraci příslušníků jiných kultur a civilizací, aby západní společnost a její konvence co nejvíce oslabili.

Imigrace příslušníků jiných kultur a civilizací na Západ by sama o sobě ještě nemusela představovat žádný problém, ba naopak, mohla by být oživením a obohacením společnosti Západu o nové podněty a příspěvky. Musely by však být splněny

dvě podmínky: za první, míra imigrace by nesměla být neomezená, ale měla by být prozíravě omezena na takové množství imigrantů, jež se dokáže plně integrovat do nové, domovské společnosti, aby v ní nevytvářeli ghetta či nepřátelské ostrovy cizí civilizace. A za druhé, odlišné kulturní zvyklosti imigrantů mohou sice představovat obohacení, ale je nutné trvat na jedné podmínce, kterou musí imigranti splnit jako *conditio sine qua non*: musejí jednoznačně přijmout za své politické hodnoty své nové, západní společnosti, její standardy spravedlnosti.

Právě v tomto ohledu se multikulturalismus prokázal být pro Západ velmi zhoubný: multikulturalisté pod falešnou záminkou, že jsou civilizace a jejich hodnoty nesouměřitelné, trvali na tom, že si imigranti mohou a vlastně i mají zachovat všechny své hodnoty, včetně svých původních konceptů spravedlnosti; tedy že nemají přijímat za své politické a kulturní hodnoty své nové společnosti, ale mají si ponechat hodnoty své původní společnosti. Tak se i stalo: mnozí islámští imigranti v západní Evropě nepřijali za své její liberální hodnoty, ale ponechali si autoritářské a tradicionalistické hodnoty svých starých společností. Lze se pak divit, že podle nich i jednali – totiž násilně a násilím?

Multikulturalistická představa hlásá, že určitá politická společnost nemá mít jeden hodnotový systém, pokud jde o spravedlnost a práva jednotlivců, nýbrž že má být mozaikou různých politických a společenských koncepcí spravedlnosti.

To je však neuskutečnitelné. Opakuji, není to prakticky a realisticky možné. I kdyby to byl správný ideál – jako že není – není prakticky realizovatelný. Již ve střednědobé perspektivě je totiž taková představa v rámci jedné politické společnosti návodem k nepokojům, pouličním bouřím a občanské válce. V rámci jedné politické společnosti totiž může panovat jen jeden koncept toho, co je spravedlivé a co politická společnost donucovací mocí státu vynucuje.

Hypoteticky by sice někdo mohl namítat, že ve smíšené, multikulturní anglicko-indické společnosti anglická vdova po smrti manžela s jeho ostatky upálena není, ale indická vdova upálena je. A že je to krásný, multikulturalistický, tolerantní kompromis. Odhlédneme-li od otázky spravedlnosti a lidských práv (záměrné zabití nevinného, byť indické vdovy, je vždy zlo), i v praxi shledáme, že takto společnost fungovat nebude: co když se totiž indická vdova nenechá upálit? Na čí straně má být stát – na straně vdovy, anebo na straně příbuzných jejího zesnulého manžela, kteří na její kremaci zažíva trvají? A co když si anglická žena vezme indického muže a on zemře. Má se pohřební rituál uskutečnit podle anglických, či původních indických zvyklostí?

Je zřejmé, že hodnotová neutralita státu představuje mýtus. Hodnotově neutrální stát je mýtem novodobých, moderních levicových liberálů. Stát však ve skutečnosti vším, co dělá, i vším, co nedělá, určité hodnoty stvrzuje jako správné a jiné neguje jako nespravedlivé. Tím, že stát lpí na svobodě slova, není hodnotově neutrální, nýbrž hlásá, že svoboda slova je dobrem. Tím, že stát trestá vraždu, stvrzuje, že vražda je zlem a ochrana nevinného života dobrem. Tím, že stát povoluje potraty, není hodnotově neutrální v otázce potratů, ale pozitivně stojí za názorem, že nenarozené děti nejsou plnohodnotné lidské bytosti (podobně jako když americký stát na Jihu před Občanskou válkou v USA tolerancí černého otroctví nebyl v otázce otroctví hodnotově neutrální, ale stvrzoval, že černoch není plnohodnotnou lidskou bytostí).

Když stát trvá na tom, že žádný člověk nemůže být nucen ke sňatku proti své vůli, není hodnotově neutrální, ale stojí na straně svobody člověka vybrat si svého životního partnera. Když stát ale u muslimské komunity toleruje vynucené sňatky domluvené příbuznými, rovněž není hodnotově neutrální, ale zastává názor, že muslimské dívky jsou méněcenné oproti ostatním dívkám, a nemají mít tedy plnou svobodu a stejná práva jako ostatní, nýbrž mají být nevolnicemi svých otců a bratrů.

Ať už tedy stát koná či nekoná cokoli, nikdy není hodnotově neutrální. Z toho důvodu může na určitém území vládnout jen jedna koncepce politické spravedlnosti. Buď ta, anebo ona, ale jedna z nich to musí být. Buď koncepce po vzoru královského guvernéra v britské Indii v 19. století sira Charlese Napiera, který zakázal upalování vdov, a když za ním přišla delegace maháradžů s tím, že upalování zakázat nemůže, neboť představuje jejich národní tradici a kulturní hodnotu – je tím, co s vdovami vždy dělají –, odpověděl jim: „Naším zvykem je zase pověsit za krk a nechat na šibenici viset toho, kdo upálí vdovu. Běžte a postavte si své hranice, já vedle nich postavím své šibenice. A když vy na svých hranicích upálíte vdovy, já na svých šibenicích pověším vás!“ To byly doby, kdy byl Západ na sebe ještě oprávněně hrdý!

Anebo se nabízí druhá možnost: nejdříve tolerance, pak přijetí a nakonec univerzální převládnutí alternativního kodexu spravedlnosti. Tak byla např. v Belgii zrušena poslední oficiální připomínka kdysi křesťanského charakteru její společnosti – výroční slavnostní mše *Te Deum*, jíž se účastnila vláda a jež byla sloužena v den korunovace prvního krále Belgičanů Leopolda I. Zároveň bylo v jídelnách státních základních a středních škol v Bruselu oficiálně nařízeno, že jídlo musí být *halal*, tedy připravováno podle muslimských náboženských předpisů. Tím byl, pokud jde o státní školství, islám etablován jako státní náboženství. V souladu s tímto opatřením dostali policisté v některých čtvrtích Bruselu rozkaz, že o islámském svátku ramadánu nesmějí na ulicích jíst a pít – a to policisté nejen muslimští, ale i nemuslimští. Ani vodu, ani kávu. Opět: o ramadánu se v tomto případě islám stal státním náboženstvím všech státních zaměstnanců-policistů.

Nebo se podívejme za oceán: v kanadském státě Ontario byla *šaría* uznaná jako jedna z legálních forem řešení sporů uvnitř muslimské komunity. Na letišti v St. Paul/Minneapolis v USA muslimští taxikáři odmítají vzít do taxíku lidi, kteří si v obchodech na letišti koupili alkohol (přitom většina taxikářů jsou muslimové, tj. získat jiný taxík je prakticky nemožné). Někteří odmítli vzít ženy, které podle nich nebyly oblečeny dostatečně cudně. Autorita letiště řeší problém, zda je možné taxikářům přikázat, že musí brát všechny zákazníky, anebo zda je možné taxikáře, kteří tímto způsobem diskriminují některé zákazníky, propustit.

V Americe v 50. letech 19. století, v době sporů o otázku otroctví, byli „multikulturalisté“ té doby pro „toleranci“ a „různorodost“: kdo chce vlastnit černého otroka či černou otrokyni, ať si je vlastní, kdo nechce, vždyť přece nemusí. Abraham Lincoln na to ve slavné řeči v roce 1858 reagoval slovy: „Dům rozdělený proti sobě neobstojí. Jsem přesvědčen, že tato země nemůže být trvale napůl otrocká a napůl svobodná. Neočekávám, že se Unie rozpadne – neočekávám, že se dům zhroutí –, ale očekávám, že přestane být rozdělený. Stane se buď plně jedním, anebo plně druhým. Buď odpůrci otroctví zastaví jeho další šíření a pošlou je na cestu, o níž bude veřejné mínění přesvědčeno, že je cestou k jeho definitivnímu zániku; anebo jeho obhájci budou otroctví šířit dál, až se stane stejně legálním ve všech státech, starých stejně jako nových – na Severu stejně jako na Jihu.“

„Pluralita“ různých zásadně odlišných, protikladných a neslučitelných systémů spravedlnosti na jednom území není možná. Není možné, aby jeden systém platil pro jedny a druhý pro druhé. Časem bude muset jeden z nich platit pro všechny. Proto svoboda, nebo „šaría“, nebo smrt (Roman Joch, *Neuskutečnitelný multikulturalismus*, s. 28–33).

KOMENTÁŘ

Zastánci multikulturalismu tvrdí, že jejich pojetí spočívá na kritických předpokladech. Vyzývají nás, abychom ke všem hodnotám přistupovali otevřeně a nelpěli na jejich absolutní platnosti. Co se stane, když tuto zásadu uplatníme ve vztahu k samotnému multikulturalismu? Zjistíme okamžitě, jak se to s oněmi jeho údajně kritickými základy má. Dovolíme-li si být opravdu a neomezeně kritičtí, začne nám hrozit, že se staneme černými ovci, na které se už princip tolerance nevztahuje. Mladí lidé, kteří si své základní názory na svět teprve formují, by si měli uvědomit, že ne vše, co se ostentativně prezentuje jako kritické, tuto kvalitu také ve skutečnosti má.

TEXT č. 5

Současné empirické pojetí vědy s jejím metodologickým naturalismem má své důsledky i pro evoluční teorii. Budeme-li ji totiž poměřovat stejně přísným metrem jako ID (*intelligentní design*), nezbude nám nakonec nic jiného, než ji buď z vědy vyřadit, anebo alespoň uznat, že jde jen o neprokázanou hypotézu. Alespoň ve stručnosti se tedy nyní zastavme u důvodů, pro něž ani evoluční teorie neobstojí před nároky současné vědy.

Každá varianta evoluční teorie, ať už operuje jakýmkoli mechanismem vývoje – **jak** druhy konkrétně vznikají (např. u darwinismu přírodní výběr), tvrdí, že druhy vznikají přeměnou z jiných druhů. Aby tedy bylo možné evoluci uznat jako vědeckou, respektive již dokázanou teorii, musejí její zastánci vědeckými metodami dokázat, že princip vzniku přeměnou není pouhou smyšlenkou, ale že v přírodě reálně probíhá. Takový požadavek sice může znít zdánlivě banálně – přírodovědci už přece evoluci dávno dokázali, ale při nezaujatém přístupu k předkládaným důkazům se záhy ukazuje, že žádný důkaz o vzniku druhů přeměnou, který by mohl splnit kritéria současné empirické vědy, vlastně neexistuje.

Nejprve si krátce připomeňme, jak vědu v podání soudu charakterizuje americká akademie věd: „... věda se omezuje na empirické, pozorovatelné a v posledku testovatelné údaje: Věda je specifický způsob poznávání světa. Vysvětlení se ve vědě omezuje na ta, jež lze vyvodit z potvrditelných údajů – na výsledky získané pozorováními a experimenty, jež mohou být doloženy ostatními vědci. Vědeckému výzkumu podléhá cokoli, co lze pozorovat nebo měřit. Vysvětlení, která nelze opřít o empirický důkaz, nepředstavují součást vědy. Tato striktní oddanost ‚přirozeným‘ vysvětlením je z definice a podle konvence esenciálním atributem vědy.“

A nyní se ptejme: pozoroval například někdy někdo princip vzniku druhů přeměnou? Testoval jej? Je doložitelný ostatními vědci? Splňuje evoluční teorie alespoň jeden z právě uvedených požadavků tzv. metodologického naturalismu? Troufám si tvrdit, že ani jediný! Existuje například nějaký experimentální důkaz, který by potvrdil tvrzený vznik nového druhu přeměnou? Alespoň jeden případ, který by mohli zopakovat i ostatní vědci? Anebo alespoň někdo odvodil princip vzniku přeměnou z pozorování přírody? Viděl už někdy někdo na vlastní oči, jak se jeden druh přeměnil v jiný?

Zná-li někdo na světě takový případ, budu mezi prvními oslavujícími, protože tím konečně skončí bolení hlavy, jež mi dosud působí snaha vyřešit otázku pravdivosti evoluční teorie bez sebeklamu. Jeden jediný doložený případ evoluce by mě potěšil stokrát víc než nedávno nafilmovaná Latimérie podivná – alias „živá fosílie“, která se za miliony let nezměnila ani o „ň“.

Právě zmíněná a těžko zpochybnitelná důkazní manko na úrovni experimentu, které evoluční teorii stále doprovází, mnozí zastánci evoluce sice odbudou upozorněním, že vznik nového druhu přeměnou trvá natolik dlouho, že již ze samotné podstaty teorie vyplývá, že žádný experiment není možný, takže jde v případě evoluce o nesmyslný požadavek, ale pak je namísto otázky, lze-li ještě stále hovořit o vědě, jsme-li v případě evoluce konfrontováni s teorií, kterou nelze empiricky dokázat? Vždyť i americká akademie věd prohlašuje, že vysvětlení, která nelze opřít o empirický důkaz, nepředstavují součást vědy. Není to snad oprávněný požadavek? Jinak by se přece každý mohl již předem bránit tím, že jeho teorii bohužel nelze experimentálně prověřit. Jak by pak asi ale vypadaly naše učebnice? Nebyla náhodou právě empirická neověřitelnost důvodem, proč soud označil teorii ID za nevědeckou?

Je zkrátka velký rozdíl, když někdo tvrdí, že $E = mc^2$, a nakonec do Postupimi pošle telegram: „děti se právě narodily“, a když tvrdí, že savci vznikli z ryb, ale přitom se hájí tím, že svou tezi nemůže dokázat, protože na to nemá dost času. Jak chce ale potom oponovat třeba onomu nezpochybnitelnému faktu, že každá ryba se na suchu celkem rychle prostě udusí? Jak ne-

zahodit zdravý rozum a přijmout tezi, že tvor žijící původně pouze ve vodě vydrží na suchu dost dlouho, aby se změnil natolik, že se dokáže nadechnout vzdušného kyslíku? Že tomu musíme jednoduše věřit? Díky, ale máme-li se držet „skutečné“ vědy, musíme požadovat hmatatelný důkaz. Že viry rychle mutují? Souhlas, ale my potřebujeme mnohem víc než nový vir. Potřebujeme důkaz o vzniku nového druhu v pravém slova smyslu: nejdříve vir a potom ne-vir. Žádná mutace v rámci druhu nic neřeší.

Abyste bylo zcela jasné, jaký druh důkazu v případě evoluce dosud chybí, uveďme si krátký příklad. Pokud bych například ještě neměl dostatečné znalosti ze života hmyzu, byl bych velice rozpačitý, kdyby mi někdo na fotografiích ukazoval housenku a motýla a tvrdil, že jde o tentýž druh. Těch rozdílů! Jeden žere listy, druhý saje nektar. Jeden leze, druhý létá. Jeden má nohy všude, druhý jen šest párů. Atd. Kdyby se mi pak navíc pokusil tvrdit, že se dokonce jedná o téhož jedince pouze s několikátýdenním odstupem, měl bych spíš nutkání zavolat doktora Chocholouška, než abych s ním nadále ztrácel čas. Každopádně bych bez důkazu takové přímo zázračné proměně nevěřil. Chtěl bych živou housenku, zásobu listů a akvárium a kapituloval bych teprve po pár týdnech, až bych měl doma motýla.

Neulehčíme-li tedy evolucionistům práci a budeme-li striktně trvat na experimentálním vědeckém důkazu jimi tvrzené zákonitosti, mají v současnosti dvě možnosti: 1) jsou-li přesvědčeni, že vzhledem k podstatě evoluční teorie nelze experiment uskutečnit, bez okolností evoluci z vědy vyřadit, protože co nelze opřít o empirický důkaz, nepředstavuje vědu; 2) předpokládají-li, že se nějaký experimentální důkaz může podařit, prozatím uznat, že evoluce stále nepředstavuje víc než nedokázanou hypotézu.

Do učebnic to sice není nic moc, ale takový je reálný stav, nechť jí-li si evolucionisté z nějakých postranních důvodů nahlávat, že evoluce již byla dokázána. V opačném případě by musel z atributů vědy zmizet požadavek na pozorování a experiment. V případě evoluce totiž stojíme před sice zajímavou teorií o vzniku druhů, ale dosud nemáme v ruce jediný experimentální důkaz její pravdivosti. Pohádkovou terminologií řečeno: nějakou tu ropuchu, která se před našima očima promění v princeznu.

Srovnáme-li tedy z hlediska povahy tvrzených tezí evoluci s ID, existuje sice rozdíl v tom, jaký druh příčiny se zastánci obou teorií snaží dokázat – zastánci ID předkládají nadpřirozenou příčinu, kdežto zastánci evoluce příčinu přirozenou – zároveň však ani jedna ze stran nedisponuje žádným empirickým důkazem (dokonce ani jediným pozorováním), o něž by se tvrzená zákonitost dala jakkoli opřít. I když tedy evolucionisté na rozdíl od zastánců ID tvrdí, že v principu by takový důkaz jejich teze možný byl, pokud bychom měli dostatek času, nebo dokonce, že se důkaz jednou podaří, z hlediska vědy jde stále jen o pouhé tvrzení srovnatelné s prohlášením, že když budeme mít štěstí, nafilmujeme zázrak stvoření. Pokud totiž evoluce v přírodě neprobíhá, důkaz se nikdy nepodaří, ať už nám budou evolucionisté o své teorii tvrdit cokoli. Přestože se tedy obě teorie liší ohledně povahy předkládané příčiny vznikání nových druhů (nadpřirozená/přirozená), jejich vědecká přijatelnost je prozatím stejná, tzn. žádná, protože v obou případech chybí empirický důkaz (nebo alespoň nějaké pozorování).

V této fázi argumentace samozřejmě přijde na řadu obvyklý argument, že uvedené námitky o chybějícím důkazu evoluce jsou zcela liché, protože právě z důvodu, že experiment není z časových důvodů možný, se evoluce dokazuje jinak. Postup pak spočívá v tom, že se evoluční teorie aplikuje na dostupná fakta a protože jsou takto získaná vysvětlení uspokojivá, plyne z toho, že teorie byla dokázána. Jinak řečeno, důkaz spočívá v induktivním úsudku, kdy se z mnoha evolučně úspěšně vysvětlených skutečností usuzuje na obecnou schopnost teorie vysvětlovat realitu, což má znamenat její pravdivost.

To se na první pohled může zdát jako běžný vědecký postup, ale háček spočívá v tom, že úsudek na obecnou platnost evoluční teorie v tomto případě nevychází z mnoha provedených experimentů (nebo alespoň pozorování), ale pouze z mnoha různých teoretických aplikací dané teorie na smyslům dostupná fakta. Jde tedy jen o jakousi náhražku vědeckého důkazu, protože dokazování se redukuje na vysvětlování skutečnosti předkládanou teorií.

Zásadní problém takové metody pak spočívá v tom, že vysvětlování může být spolehlivé jediné tehdy, pokud máme již na počátku celého postupu jistotu, že teorie platí. Jinak je celé dokazování na vodě. Co když totiž výchozí teorie neplatí? Pak budou i všechna z ní vyvozená vysvětlení faktů pouhým logickým cvičením, přesněji řečeno teoretickým rozvíjením omylu, čili žádné dokazování. Vysvětluje-li se například podobnost mezi druhy jako důsledek existence společného předka, je třeba mít již předem dokázáno, že takový předek skutečně existoval. Jinak se u tohoto vysvětlení podobnosti jedná o pouhou teoretickou dedukci, jež vychází ze závěru, že evoluce skutečně proběhla, což je ovšem teze, která má být teprve dokázána.

Kdo ale nechce kdekou teorii dogmaticky přijmout jako pravdivou ještě předtím, než si ji „dokáže“, nemůže se spoléhat na pouhou interpretaci skutečnosti, již vyvodil z dokazované teorie. Důkazní postup se přece provádí právě proto, aby odstranil původní pochybnost o pravdivosti teorie. Vychází-li ale celý postup z přesvědčení, že teorie je dosud nedokázaná, respektive pochybná, jaká asi budou z ní odvozená vysvětlení? Spočívá-li metoda dokazování ve vysvětlování skutečnosti dokazovanou teorií? Zase jediné pochybná! Když totiž nevím na počátku, zda teorie platí, jak bych to mohl vědět na konci pouze na základě toho, že jsem teorii aplikoval na skutečnost? Je-li totiž výchozí teorie mylná, například evoluce, budou mylná i všechna z ní vydedukovaná vysvětlení. Tak jakýpak důkaz?

Při takovémto dokazování evoluce jde zkrátka o postup, který se beznadějně točí v kruhu: tvrdím, že teorie je pravdivá, protože přesvědčivě vysvětluje skutečnost, a skutečnost vysvětluje přesvědčivě, protože předpokládám, že je pravdivá. Má-li však ve vědě platit, že o pravdivosti teorií rozhoduje jejich shoda se skutečností, a nikoli jen přesvědčivost z nich vyvozených vysvětlení, musejí se teorie nejprve dokázat a teprve až pak má smysl aplikovat je na fakta. Ta jsou totiž zcela bezmocná vůči interpretační libovůli a při „dokazování“ pouhým vysvětlováním se nikdy nemohou dostat s teorií do rozporu. Maximálně

se nějaké vysvětlení nepodaří, protože konkrétní člověk udělá chybu v logice. To však nemá s pravdivostí teorie samotné nic společného. Jedině tak lze s lidskými schopnostmi vymyslet dostatečně přesvědčivé teoretické vysvětlení konkrétního faktu.

Již povahou metody dokazování evoluce je proto dáno, že veškeré její tzv. „vědecké“ dokazování může ve skutečnosti představovat jen znásobování výchozího teoretického omylu, není-li evoluce pravdivá. Samotná fakta totiž neumožňují poznat, zda tato teorie platí, či nikoli. Teprve v důsledku jejich evoluční interpretace můžeme ve světě „vidět“ evoluci a taková interpretace může mít nějaký smysl jen tehdy, pokud evoluční teorie opravdu platí. Jinak se jedná jen o smyšlený výklad světa, přestože se může zdát svrchovaně logický a subjektivně přesvědčivý.

Když už se tedy evolucionisté pouštějí do dalekosáhlého vykládání „všeho“ evoluční teorií, měli by si nejprve ve vlastním zájmu zjistit, zda tvrzený vznik přeměnou skutečně platí. Jinak se jim může snadno stát, že celý svůj život promrhají bádáním o něčem, co vůbec neexistuje.

S právě popsanou metodou argumentace prostřednictvím vysvětlování se musel pochopitelně potýkat i americký soud. Přímo v praxi se tak projevilo, nakolik se už vědecký způsob uvažování ustálil v běžném myšlení, přestože nemůže nijak přispět k dokázání či vyvracení evoluce ani ID.

Jedním z argumentů proti evoluci, který se před soudem objevil, byl tzv. argument nezjednodušitelné složitosti, kterým je znám především biochemik J. Behe. Ten evoluci napadá za chybějící vysvětlení ohromující složitosti a komplexnosti života na biochemické molekulární úrovni, neboť se na základě svých speciálních znalostí domnívá, že evoluce si na této úrovni nemohla vystačit sama. Soud sice argument nezjednodušitelné složitosti probíral hlavně s ohledem na zastávce ID, dobře si však povšiml, že neexistence nějakého konkrétního vysvětlení pro evoluci nic zásadního neznamená:

„Zastávci ID argumentují ve prospěch designu primárně tím, že uvádějí negativní argumenty proti evoluci, což ukazuje argument profesora Behe, že ‚nezjednodušitelně složité‘ systémy nemohou být vyprodukovány darwinistickými nebo jakýmkoli přirozenými mechanismy. Jsme však přesvědčeni, že argumenty proti evoluci nejsou argumenty pro design. Expertní výpověď ukázala, že jen fakt, že vědci dnes neumějí vysvětlit, jak se biologické systémy vyvinuly, neznamená, že toho schopni nejsou a nepodaří se jim to zítra. Jak trefně poznamenal dr. Padian, neexistence důkazu není důkazem neexistence.“

Soud tedy zcela správně pochopil, že případná neschopnost vědců vysvětlit vývoj biologických systémů na molekulární úrovni nijak nesouvisí s pravdivostí hodnotou evoluční teorie samotné, což zde dobře vyjadřuje obrat „neexistence důkazu není důkazem neexistence“. Opět se v něm sice nepatříčně zaměňuje důkaz a vysvětlení, ale v principu dobře postihuje, že dokazování prostřednictvím aplikace teorie na skutečnost není totéž co přímá konfrontace teorie s fakty, při níž by bylo možné poznat, zda teorie platí, či nikoli. Při tomto postupu lze totiž posoudit pouze schopnost teorie přesvědčivě vysvětlovat fakta, a ta se navíc úzce váže na schopnosti konkrétních lidí, v důsledku čehož nemohou žádná fakta samotnou teorii nijak poškodit, když například zůstávají evolučně nevysvětleny procesy na biochemické molekulární úrovni. Jednak z toho totiž nelze vyvozovat, že se vysvětlení vědcům jednoho dne nepodaří, a zároveň neexistence konkrétního vysvětlení nijak neumenšuje množství již evolučně vysvětlených faktů, která jsou pro přijatelnost teorie rozhodující.

Mylný názor, že z mnoha vysvětlení lze usuzovat na pravdivost teorie, také vede k trvalé snaze vědců nahromadit co největší množství vysvětlení, což lze charakterizovat jako přesvědčení, že „kvantum dokazuje“. O tom se před soudem osobně přesvědčil i profesor Behe:

„Dr. Miller předložil odborně recenzované studie, které odmítají tvrzení profesora Behe, že imunitní systém je nezjednodušitelně složitý. V letech 1996 až 2002 různé studie potvrdily každý prvek evoluční hypotézy, která vysvětluje původ imunitního systému. Skutečnost je taková, že profesor Behe byl při křížovém výsledku dotazován ohledně svého tvrzení z roku 1996, že věda nikdy nenajde evoluční vysvětlení imunitního systému. Bylo mu předloženo 58 odborně recenzovaných publikací, 9 knih a několik kapitol imunologických učebnic o vývoji imunitního systému; nicméně jednoduše trval na tom, že to stále není dostatečný důkaz evoluce a že to není ‚dost dobré‘.“

Když tedy profesor Behe evolucionistům vytýkal neexistenci vysvětlení vzniku imunitního systému, zcela přirozenou reakcí bylo jejich dopracování. Právě v tom totiž spočívá celá metoda dokazování: platnost teorie dokážeme tím, že jejím prostřednictvím vysvětlíme fakta. A protože jde ve své podstatě jen o otázku píle a dodržování logických zákonů, není divu, že po pár letech vědecké práce musel Behe čelit množství článků a knih, které obháji evoluce předkládají jako důkazy. Stačí totiž opravdu málo: na počátku předpokládat, že evoluce proběhla, a pak už se tzv. „vědecké“ potvrzení její pravdivosti dostaví jaksí samospádem.

Že však celá metoda dokazování obsahuje zásadní problém, naznačuje i závěrečná neústupnost profesora Behe. Kdo totiž již na počátku dokazování nepřijme, že tvrzená teorie platí, toho nemůže ani sebevětší kvantum knih, které celý svět bezchybně vysvětlí evoluci, přesvědčit, nechce-li sám sebe podvést. Pochybuje-li totiž o pravdivosti evoluce na počátku tohoto způsobu dokazování doopravdy, musí považovat všechna z evoluce vydedukovaná vysvětlení za pochybná i na konci, a tudíž nic nedokazující. Co když totiž předkládaná kvanta knih a článků pouze znásobují původní omyl? Kvantita v tomto případě zkrátka nestačí. Namísto kruhové argumentace ve prospěch dogmatu, kterému musí člověk nejprve uvěřit, aby byla argumentace vůbec přesvědčivá, by bylo jednoduše potřeba i trochu kvality. Nějakého skutečného důkazu evoluce, aby to mohlo být „dost dobré“.

Chtějí-li se tedy evolucionisté pohybovat na poli moderní empirické vědy, jak je dnes definována, měli by konečně otevřeně připustit, že o pravdivosti evoluční teorie nic spolehlivého nevědí. Pouze v ni věří a fabulují ohromující množství vysvětlení,

jež sice logicky odpovídají jejich výchozímu přesvědčení, ale s požadovanými vědeckými postupy dokazování to nemá mnoho společného. Dosud totiž nemají v ruce žádný experimentální důkaz a jejich evoluční vysvětlování skutečnosti se beznadějně točí v kruhu.

Shrnutí: A na úplný závěr si ještě krátce připomeňme alespoň některé poznatky z naší reflexe pensylvánského soudního přelíčení, jehož původní příčinou byla snaha zavést výuku teorie ID do jedné střední školy v Doveru. Pro ilustraci začneme citací ze závěru soudního memoranda:

.... protože ID není věda, vyplývá z toho nevyhnutelný závěr, že jediným skutečným účinkem politiky ID je podpora náboženství. [...] Žalovaní i mnoho vedoucích zastánců ID vychází ze základního předpokladu, který je naprosto chybný. Jejich předpokladem je, že evoluční teorie je neslučitelná s vírou v existenci Boha a náboženstvím obecně. Vědečtí experti Plaintiffů [žalující strana, pozn. J. H.] v tomto procesu opakovaně vypověděli, že evoluční teorie představuje seriózní vědu, je v drtivé většině akceptována vědeckou komunitou a není žádným způsobem v rozporu s existencí božského stvořitele ani ji nepopírá. [...] Také nezpochybňujeme, že ID má být nadále studována, zvažována a diskutována. Jak bylo řečeno, náš dnešní závěr je, že je neústavní vyučovat ID jako alternativu k evoluci v hodinách přírodovědy na veřejných školách.“

Zaprvé je třeba opakovaně zdůraznit, že soud řešil především otázku zachování náboženské neutrality státního školství garantovanou prvním dodatkem ústavy USA a nijak nerozhodoval o pravdivosti teorie ID nebo evoluce. Dospěl přitom k závěru, že případná výuka ID by náboženskou neutralitu porušila, a proto ji na škole zakázal. Nešlo tedy o žádné vítězství darwinismu, nýbrž konceptu náboženské neutrality státu, což lze v principu uvítat.

Potíže ovšem nastávají, zaměříme-li se na důvody a okolnosti soudního rozhodnutí. Rychle se totiž ukáže, že i když v tomto konkrétním případě šlo o celkově správné rozhodnutí (žalovaná strana evidentně usilovala o zavedení biblického výkladu původu života na Zemi do státní školy), rozsudek padl na základě řady chybných argumentů. Vcelku paradoxně se tedy americká justice na základě omylu dopracovala ke správnému rozsudku.

První zásadní chybu soud učinil, když mylně vyhodnotil povahu teorie ID a označil ji za náboženskou, přestože se ve skutečnosti jedná o teorii filosofickou. Chybu konkrétně zapříčinil nesprávný předpoklad, že každá teorie, jejímž předmětem je Absolutno, je náboženská. V důsledku nerozpoznání filosofické povahy teorie ID se pak spor nešťastně zredukoval na falešné dilema náboženství versus věda, a podle toho i dopadl. Je přitom třeba poznamenat, že právě povahy ID si nebyla vědoma ani samotná žalovaná strana, neboť se snažila předkládat ji jako plnohodnotnou vědeckou teorii v dnešním smyslu slova, takže si účastníci sporu nemají v zásadě co vyčítat.

V souvislosti s otázkou neutrality se sluší na závěrech soudu ocenit, že si alespoň správně povšiml, že samotná evoluční teorie je nábožensky neutrální, neboť ji lze bezrozporně zkombinovat jak s existencí Boha, tak s jeho neexistencí, což si dnes mnoho lidí stále neuvědomuje.

S nesprávným vyhodnocením filosofické povahy teorie ID úzce souvisí i další chyba soudu, která spočívá v nekritickém přijetí současného vymezení vědy, jež je svázáno s metodologickým naturalismem a omezuje se na empirii. Toto moderní pojetí je totiž neudržitelné, neboť vědu nelze bezrozporně definovat jen jako empirickou disciplínu. Každá obecná definice vědy je totiž nutně filosofická. Definujeme-li tedy vědu dnešním obvyklým způsobem, totiž jako empiricky omezenou, zavádíme nesmyslnou definici. Kdyby tedy soud jednak pochopil, že teorie ID je filosofická, a zároveň nevycházel z mylné definice vědy, mohl rozsudek klidně dopadnout jinak. Stačilo by, aby se žalované straně podařilo prokázat, že teorie ID má racionální, respektive filosofickou povahu a je přiměřeně zdůvodněná.

A konečně můžeme konstatovat, že soud adekvátně nereagoval na předložené námítky proti vědecké hodnotě evoluční teorie, přestože dosud neexistuje jediný seriózní vědecký důkaz, který by splňoval současná kritéria metodologického naturalismu. I když se tedy v případě evoluce ve skutečnosti nejedná o víc než hypotézu, jejíž vědecká věrohodnost není o nic větší než v případě teorie ID, dostatečně široká shoda na nedokázaném dogmatu už zřejmě dokáže uspokojit i nevědeckou obec.

Vezmeme-li pak průběh soudního procesu jako určitou vizitku stavu filosofické vzdělanosti současné západní intelektuální elity: nic moc (Jan HORNÍK, *Evoluce a americký soud o teorii Intelligentního designu*, s. 46–54).

KOMENTÁŘ

Tento text se může stát prubířským kamenem kritičnosti. Pravá kritičnost s sebou nese nefingovanou myšlenkovou otevřenost. Je dobré nechat číst citovanou úvahu různé lidi a čekat, jak zareagují. Pokud se začnou zajímat o v ní obsažené argumenty a pokusí se s nimi čestně a bez agresivních emocí vyrovnat, dávají najevo, že jim kritičnost není cizí. Často se však setkáme s lidmi, které podobná zpochybňování uvádějí do nepřičetnosti. Reagují ne věcnou debatou, nýbrž proudem prefabrikovaných ideologických klišé typu: to je nepřipustné, vždyť většina renomovaných vědců se na evoluci shodne, evoluce přece již byla nepochybně dokázána, autorův názor je zpátečnický a neodpovídá požadované vědecké úrovni atd. Nic z toho není argumentem, ale jen ideologickým heslem. Ještě dnes se vyskytují lidé, kteří by podobné názory chtěli zakázat a vyškrtnout je z oficiálních studijních pramenů!! Pokud však citace vyvolá diskuzi ohledně jednotlivých, autorem uvedených výhrad, plní svůj účel a přispívá ke stimulaci skutečného kritického postoje.

VII. METAFYZIKA

Výukové cíle:

- ozřejmit metafyziku v klasickém, aristotelském pojetí
- popsat a srovnat další metafyzické přístupy vybraných filosofů z dějin filosofie; kriticky zhodnotit jejich důsledky pro život člověka a existenci společnosti
- vysvětlit, jak může metafyzik myslet (poznat) realitu v její celistvosti
- obhájit význam metafyziky ve srovnání s její kritikou
- vysvětlit podstatu antimetafyzického myšlení novověku a uvést argumenty pro vyvrácení jeho platnosti
- argumentovat proti antimetafyzice Kanta
- interpretovat Aristotelův důkaz přirozené otevřenosti lidského myšlení k celku reality
- ozřejmit platnost výroku: každý člověk je svým způsobem filosofem-metafyzikem

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G:

Občanský a společenskovední základ: občan ve státě: stát – znaky a funkce, formy státu, právní stát; demokracie – principy a podoby; lidská práva – porušování a ochrana lidských práv, ideologie – znaky a funkce, přehled vybraných ideologií; **občan a právo:** právo a spravedlnost – smysl a účel práva, morálka a právo

Dějepis: Starověk: Antické Řecko

Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech: Žijeme v Evropě: evropské kulturní kořeny a hodnoty: křesťanství, demokracie, právo, umění, věda, hospodářství

Metodický postup

Hlavním učebním cílem tématu je ozřejmit podstatu a zdůvodnit význam metafyziky (především v klasickém, aristotelském pojetí) v protikladu s antimetafyzickým myšlením přítomným v novověké filosofii.

Učební text je poměrně rozsáhlý, nabízí více dílčích témat, je na učiteli provést výběr nejdůležitějších, tak aby bylo možné naplnit hlavní výukový cíl. Součástí metodického materiálu je výběr odborných textů včetně komentářů v antologii, jenž nabízí možnost dalšího prohloubení podle zájmů učitelů i žáků v souladu s jejich časovými možnostmi.

Téma obsahuje podtémata: *Co je to metafyzika a odkud se vzala? Metafyzika dnes – překonaný fenomén? Kritika anti-metafyzického myšlení novověku, Nevytěsitelnost metafyziky, Konkretizace poznání celku reality, Různost metafyzických přístupů, Důsledky některých metafyzických tezí.*

Pro výuku je doporučen následující metodický postup.

Úvodní otázky problémového charakteru mají za úkol rozvinout se žáky diskuzi na téma metafyzika. Učitel má získat vstupní informace o tom, nakolik je problém žákům známý, v jakém kontextu se s ním setkali a zda případně četli nějaké dílo o metafyzice.

Následné probírání tématu se nese v duchu uplatňování argumentační strategie, která vyvrací dnešní – postmoderní, ale i novověké mínění na poli filosofie o nepotřebnosti a překonání metafyziky. Zároveň má žáky podnítit k vytvoření si vlastního názoru na její potřebnost, resp. oprávnění její existence.

Řešení problémového úkolu:

K pochopení podstaty metafyziky a ozřejmení jejího významu se popisuje v učebním textu v úvodu „zrod metafyziky“ v dějinách filosofie. K tomu slouží i problémový úkol, v rámci kterého mají žáci pomocí úryvku z antologie (text č. 1 včetně komentáře) diskutovat o významu slova metafyzika.

Učitel téma učení obsažené ve čtrnácti knihách Aristotelova díla – *Metafyzika* postupně výběrově prohlubuje (odhaluje), konfrontuje s jinými metafyzickými i antimetafyzickými přístupy.

Tezi o tzv. překonání metafyziky, která souvisí se vzestupem moderní vědy, demonstrujeme na příkladu *Comtova pojetí – modelu vývoje lidského poznání*. Metafyzické myšlení pokládá za překonaný vývojový stupeň lidského myšlení a poznání. Nastínit učení empirismu o nemožnosti poznání něčeho, co přesahuje hranice naší zkušenosti, které dále rozvádíme a žáci se měli možnost s ním obeznámit v průběhu předešlého studia, je důležité, jelikož bylo přijato mnohými pozdějšími vědci i filozofy, zvláště pak těmi, kteří zavrhlí jakékoli metafyzické otázky (ku příkladu Kant). Přijmout dané učení v podstatě znamená odmítnout metafyziku v tradičním a původním smyslu slova.

V protikladu uvádíme metafyzické učení Platóna, Aristotela, Plotína o existenci a zároveň možnosti poznávat tzv. nehmotné dimenze reality, které leží „za“ skutečností zpřítomněnou našimi smysly.

Žáci mají nahlédnout, že o osudu metafyzického, tj. pouhou zkušenost přesahujícího poznání, se rozhoduje na poli noetiky. Dané téma prohlubuje v antologii uvedený text č. 2 a 3, 5, 6 včetně komentářů, které je možné v případě zájmu se žáky rovněž analyzovat.

Tzv. „konec metafyziky“ demonstrujeme dále na příkladech protimetafyzických přístupů historismu, pluralismu, perspektivismu a relativismu.

Řešení problémového úkolu:

O platnosti metafyzického postoje, který trvá na možnosti neempirického poznání, se žáci budou moci přesvědčit v rámci další výuky, tady je zajímavé zjištění názoru žáků na problém, který má učitele zorientovat, jak postupovat v rámci dalšího výkladu problému.

V další etapě výuky učitel žákům nastíní body kritiky antimetafyzického myšlení novověku na příkladu už uvedených přístupů empirismu (příklad A. Comta), historismu, pluralismu, perspektivismu a relativismu. Postupem vyvracení jejich tezí mají žáci nahlédnout jejich rozpornost – stručně vyjádřeno: „antimetafyzikové docházejí ke svému popření metafyziky pomocí metafyzického poznání“.

Demonstrování a pochopení daného rozporu je východiskem pro nahlédnutí neudržitelnosti daných myšlenkových postupů.

Řešení problémového úkolu:

Učitele opět zajímá především žákův postoj k metafyzice, zda se v průběhu výuky posunul (kvalita názoru se změnila ve prospěch, nebo neprospěch metafyziky), nebo se nezměnil. Žáci by měli být schopni svůj postoj lépe zdůvodnit na základě získaných poznatků.

Následně učitel postoupí v obhajobě metafyziky v rámci části *Nevytěsnitelnost metafyziky*. Východiskem mu bude opět noetika – analýza teorie poznání člověka s jeho kvalitou objektivity.

Demonstrováním platnosti Aristotelova chápání lidského myšlení, které je přirozeně otevřeno ke všemu, co je a co může být, tedy má tzv. transcendentální rozpětí, zdůvodníme oprávněné nároky metafyzického myšlení. Žáci zároveň prohlubují podstatu metafyziky jako teorie celku skutečnosti.

Řešení problémového úkolu:

Žáci mají diskutovat o Aristotelově důkazu přirozené otevřenosti lidského myšlení k celku reality. Úroveň diskuze má indikovat, do jaké hloubky žáci pronikli do problému.

Následně mají žáci prostřednictvím výkladu učitele pochopit, co se myslí pojmem „celek reality“ – učitel ho s nimi bude konkretizovat.

Poté nasleduje zdůvodnění metodického postupu metafyzika, který je schopen poznávat realitu v její všerohosti. Jde o prezentaci metafyziky, která se zabývá teorií esence a existence. Dané téma prohlubuje v antologii uvedený text č. 3, včetně komentářů, které je možné v případě zájmu se žáky rovněž analyzovat.

V další části výuky učitel žákům přiblíží praktický dopad metafyziky pro jejich život – obhájení výroku, že každý člověk je svým způsobem filosofem, ba přímo metafyzikem. Využitím názorných příkladů z učebního textu blízkým jejich životu mají nahlédnout, že, ač neuvědoměle, v každodenním životě jsou nuceni opírat se v myšlení i v konání o myšlenkově netematizované základy (mající v posledku metafyzickou povahu). Daná zkušenost „běžného filosofování“ má také ozřejmit, proč je důležité opírat se o dobrou filosofii, resp. metafyziku. Učitel si připraví půdu pro demonstraci různosti metafyzických přístupů tak, jak jsou zřejmé z dějin filosofie.

Nastínění důsledků některých metafyzických tezí má vyústit do obhajoby výrazné aktuálnosti mnohých aspektů tradiční, plátónsko-aristoteléské metafyziky v protikladu s jinými (materialistické, individualistické). Žáci mají pochopit, jaký dopad má pro člověka, vnímání jeho hodnoty ze strany společnosti akceptace metafyzik, které popírají objektivní danost svěbytných center bytí (substancí) věci (degradace člověka v rámci celku tak, jak je známá z totalitních režimů opírajících se např. o materialistickou filosofii) nebo podhodnocení společenského rozměru lidské existence.

Řešení úkolu – opakování:

Odpověď je možné najít v učebním textu.

ANTOLOGIE TEXTŮ S KOMENTÁŘI

TEXT č. 1

Jak je známo, slovo *metafyzika* je neznámého původu. Ještě donedávna se považovalo za jisté, že toto slovo se zrodilo při znovuvydání Aristotelových děl Andronikem z Rhodu, který po spisech věnovaných přírodě vydal čtrnáct knih, označených jako *tá metá tá physiká*, což znamená doslova *věci, které jsou na řadě po oněch přírodních*. Avšak nedávno se tato teze ocitla v krizi, neboť na základě studia antických katalogů se zjistilo, že toto označení je *zřejmě mnohem starší*. Nejasnost původu slova *metafyzika* s sebou samozřejmě nese i nejasnost ohledně významu, který s ním spojil jeho autor. Již antičtí aristotelští a novoplatónští komentáři nabízejí dvě rozdílné interpretace. 1) *Metafyzika* znamená vědu, která přichází po (*metá*) fyzice; 2) *metafyzika* je věda, která zkoumá skutečnosti ležící za (*metá*) oněmi přírodními, tedy skutečnosti nehmotné. Nutno říci, že z aristotelského hlediska se tyto dvě interpretace nevylučují, neboť se dokonce *vzájemně implikují*, poněvadž skutečnosti, které se nacházejí za hranicemi přírodovědy, přicházejí časově na pořad studia až po zvládnutí oborů přírodovědných... Jelikož slovo *metafyzika* nebylo vytvořeno Aristotelem a stalo se nesmazatelnou součástí západní kultury, je přípustné, aby jím bylo označováno nejen učení obsažené ve čtrnácti knihách Aristotelova díla, které se jmenuje *Metafyzika*, ale též obecně problematika, již se zabývali myslitelé všech dob a která byla Aristotelovým dílem předznamenána – tedy *problematika prvních principů a příčin, bytí, substance, Boha*... Dále je třeba upřesnit, že pokud tento termín myslíme *v silném smyslu slova*, pak je *metafyzika* pokusem dosáhnout k transcendentnu, k nadempirickému; myslíme-li ho *ve smyslu obecnějším*, pak je *metafyzika* každý výzkum namířený na odhalení *posledních příčin a principů* skutečnosti, ať jsou jakékoli povahy. Jinými slovy, *metafyzika* je každý pokus o racionální uchopení *skutečnosti jako celku*. Proto můžeme mít *metafyziky* typu *transcendentního* (jako jsou *metafyziky* Platóna a Aristotela společně s těmi, které jsou z nich odvozeny) a *metafyziky* typu *naturalistického* (jako jsou *metafyziky* před Sokratiků, kteří ještě neodhalili sféru metaempirického), anebo *metafyziky korporeistické a imanentistické* (jako jsou *metafyziky* epikurejská a stoická, které negují transcendentci). Pokud bychom chtěli být přísnější, pak bychom mohli vyhradit označení *metafyzika* pro prvně jmenovanou disciplínu, kdežto ty zbylé nazvat *ontologiemi*. Ale ani v tomto případě se problém ne zcela řeší, neboť i *metafyziky* Platóna a Aristotela mají svůj ontologický rozměr (Giovanni REALE, *Storia della filosofia antica*).

KOMENTÁŘ

Aspekty, o nichž autor pasáže hovoří, jsme probrali v našem učebním textu. Problematika je v citaci rozebírána převážně z historického a klasifikatorního hlediska. Nezapomeňme, že za touto problémovou rovinou se skrývají otázky, které již nelze řešit pouze historicky, poněvadž mají výrazně teoretickou povahu. Např. dělení *metafyzik* na transcendentní a imanentní lze doložit poukazem na konkrétní, v dějinách filosofie zastoupené myšlenkové proudy, ale oba přístupy k realitě jsou nesené přesnými teoretickými důvody svých zastánců, o nichž nás historikové buď vůbec nezpravují, anebo o nich referují jen ve velmi obecné podobě. Kdo se chce v těchto otázkách hlouběji orientovat, musí sestoupit na platformu čistě teoretické diskuze.

TEXT č. 2

Po našich posledních úvahách o člověku bychom se vlastně měli zabývat otázkami společnosti. Ale pochopení těchto problémů závisí – alespoň podle mého názoru – na tom, zda jsme předtím zaujali jasné stanovisko ve zcela jiné oblasti – totiž v oblasti ontologie, obecné nauky o jsoucnu. Z toho důvodu bude účelné věnovat dnešní uvažování nikoli společnosti, nýbrž jsoucnu.

Jde o zvláštní oblast – mnoho současných filosofů ji dokonce považuje za ústřední – ale zároveň je velmi obtížná. Obtíže jsou tím větší, že dnes trpíme vlivem dvou tradic, které prakticky k těmto otázkám znemožňují přístup. V protikladu k ostatním odvětvím filosofie, kde se všichni aspoň shodují, že existují smysluplné otázky, je tomu zde jinak: četní starší, ale i nemálo současných filosofů prostě popírají, že vůbec nějaká ontologie existuje a že by její problémy mohly mít smysl. Je to tradice pozitivismu a tradice noetického idealismu. Pro nás z toho vyplývá dvojitý úkol: nejprve se musíme tázat, zda ontologie existuje, a teprve pak, uznáme-li její oprávněnost, se smíme zabývat jejími problémy.

Než si však tuto otázku položíme, bude užitečné vyjasnit si některé terminologické záležitosti. V ontologii se často mluví o *bytí*. Říká se třeba „*bytí je to či ono*“. Mně se osobně vždycky zdálo, že je lepší nemluvit o *bytí*, nýbrž o *jsoucnu*. Totiž všechno,

co nějakým způsobem je, tedy existuje, se nazývá jsoouco. Tak je každý z mých vážených čtenářů jsooucnem, ale i jeho kapesník, a dokonce i jeho dobrá nebo špatná nálada, dokonce i možnost, že se zítra bude smát, je jsoouco – neboť taková možnost existuje, je tady. Všechno, co je, je nějaké jsoouco – kromě jsooucen není nic.

Pokud jde o *bytí*, je to abstraktum od jsoouca – tak asi, jako je červeně abstraktum od červeného, zuřivost od zuřivého člověka nebo zvířete, výška abstraktum od vysoké věže atd. Jedno ze základních pravidel filosofické metody však říká, že všechna abstraktní slova máme pokud možno převádět na konkrétní – pak je totiž poznávání snadnější a jsme aspoň do jisté míry chráněni před zmatkem, který až příliš často panuje v říši abstrakt. Pomysleme jen na všechny nesmysly, které byly napsány o pravdě, a to jen proto, že si nikdo nedal námahu, aby místo abstraktní „pravdy“ užil konkrétního slova „pravdivý“. A proto se i zde budu vyhýbat slovu *bytí* a budu mluvit jen o „jsooucu“.

Jak jsem se už zmínil, existují názory, podle nichž nauka o jsooucu není možná. Takový názor zastává především noetický idealismus. Ten tvrdí, že všechno, co je možné říct o jsooucně, se už říká v jednotlivých vědách – filosofii zbývá pouze úkol, aby vyjasnila, jak se poznání v jednotlivých vědách uskutečňuje, jak je vůbec možné. K tomu ještě noetičtí idealisté říkají, že jsoouco je nutné vyvozovat z myšlení.

Ontologové však na to odpovídají dvojím způsobem. Za prvé říkají, že žádná jednotlivá věda nepojednává, či nemůže pojednávat o takových otázkách, jako je možnost obecně, kategorie atd. Za druhé poznamenávají, že myšlení, z kterého se má jsoouco vyvozovat, přece je, je tedy jsoouco; a že celá ta práce má vůbec smysl, jen pokud uznáme dva druhy jsoouca a pak zkoumáme jejich vzájemný vztah. To však je – tak říkají ontologové – právě ontologie. Tedy tvrdí, že noetický idealismus je v podstatě ontologie, jenomže ontologie primitivní a naivní, protože neuvědomělá.

Druhý antiontologický názor je názor pozitivistů. Na rozdíl od spíše zanikajícího noetického idealismu je dnes velmi rozšířen, především v anglosaských zemích. Tito filosofové tvrdí, že když například řeknu: pes je živočich, je to smysluplná vědecká výpověď; kdybych však tvrdil, že pes je podstata, substance – substance je totiž pojem ontologický –, neříkám o skutečnosti vůbec nic. Nemluvím o psovi, nýbrž o slově „pes“. Ontologie má být tedy nahrazena všeobecnou gramatikou.

Ontologové se však necítí zasaženi ani touto argumentací. Říkají, že není jasné, proč bychom měli zevšeobecňovat pojmy až po určitou hranici – třeba v řadě šelma – savec – obratlovec – živočich – živá bytost, ale ne dále; proč najednou tento skok do oblasti jazyka? Každou reálnou vědu lze prostředky dnešní matematické sémantiky přeměnit v jazykovědu: například místo o obratlovcích je možno mluvit o užívání slova „obratlovec“. Jestliže je však jednou dovoleno dělit jsoouco na zvířata a rostliny, pak snad smíme tvořit i obecnější rozdělení, která již nepatří do biologie, nýbrž do obecnější, nejvšeobecnější ze všech věd – a tou by byla ontologie. Tyto argumenty se nakonec skutečně ukázaly jako velmi působivé, zejména ve Spojených státech amerických. Právě mezi předními logiky je mnoho těch, kteří se dříve klonili k pozitivismu a nyní horlivě pěstují ontologii...

Bylo by možné formulovat ještě třetí názor. Mohli bychom se totiž ptát, zda je vůbec možno něco říci o jsooucu obecně, mimo trivialitu: „Jsoouco je jsooucí“, nebo „Co je, je“. Není totiž hned jasné, jaké jiné výpovědi by byly v této vědě možné.

Zdá se mi, že na tuto otázku lze nejlépe odpovědět tím, že se prostě ontologie dělá, že se kladou její problémy a že se je pokoušíme řešit. To také vždy dělali všichni velcí filosofové minulosti od Platóna až po Hegela; a dnes po relativně krátkém období bez ontologie opět máme dlouhou řadu přesvědčených ontologů.

Nejprve položme zcela malou a na první pohled snadnou otázku – která však v posledních desetiletích vyvolala mnoho diskuzí: jejím předmětem je *nic*. Řekli jsme, že všechno, co je, je jsoouco. Z toho, jak se zdá, vyplývá, že mimo jsoouca nalézáme jen *nic*. A z toho by se dalo zase vyvodit, že tu máme nějaké *nic*, že tedy *nic* přece nějakým způsobem *je*, existuje. Možná, že to působí dojmem sofismatu. Říkáváme, že něco není – nebo jak to ještě výrazněji formuluje Sartre: že *nic* není, ve francouzštině doslova „je *nic*“. Například: když v autě přestane jít motor, podíváme se do karburátoru a řekneme: „V karburátoru není *nic*“, vlastně: je *nic*. Otázka teď zní: je tato věta pravdivá? Zřejmě někdy pravdivá je. Je-li však nějaká věta pravdivá, pak tomu musí být ve skutečnosti tak, jak ta věta vypovídá. To je definice pravdy. Čili v karburátoru musí být nějaké *nic*.

Ostatně: *nic* může být tématem smysluplného *mluvení*, teď například o něm mluvím. Jestliže však o něčem smysluplně mluvím, pak toto něco musí být nějaký předmět. Jinak bych o tom vůbec nemohl mluvit. *Nic* je tedy předmětem. Tedy *je*. A přece je to *nic*, tedy není.

Takové a podobné myšlenky přivedly některé současné myslitele – například existenciální filosofové – k výrokům, že *nic* nějakým způsobem *existuje*. Jiní filosofové s nimi ovšem nesouhlasí. Říkají, že *nic* je pouze *myšleno*, ale že vůbec *není*. Mně osobně ta otázka připadá velmi složitá a obtížná. Řekl bych asi toto: poznamenal bych, že je třeba rozlišovat mezi jsooucnem reálným a ideálním. Pojem „*nic*“ je jsoouco ideální – je to obraz zvláštního druhu, nedostatku reálného jsoouca. To vysvětluje, jak o něm vůbec můžeme mluvit. Dále bych možná řekl, že nedostatek může být něčím *reálným*. Že například můj přítel Josef není v této kavárně, je přese všechno něco reálného. Není to něco, co si pouze myslím – nýbrž tak tomu v kavárně je. Otázka nedostatku je velmi zvláštní a obtížná otázka. Zdá se mi jasné, že některé nedostatky lpí na všem, co známe – už proto, že všechna tato jsoouca jsou omezená a konečná. Tím se však dostáváme k velmi hlubokým metafyzickým otázkám – k problémům konečnosti jsoouca, kterých bych se tady raději nedotýkal. Řeknu jen, že konec konců musíme ne-jsoouco nějak přijmout – i když ne tak, jak to dělá Sartre...

To by tedy byl příklad ontologické otázky – a mělo by být jasné, že ji nemůže řešit žádná speciální věda. Vystává však další otázka:

V běžné řeči i ve vědě se mluví o *možnosti*. Říká se například, že dítě má možnost stát se filosofem, židle nikoli. Nejprve bychom mohli soudit, že tato možnost je něco, co pouze myslím, že ve skutečnosti existují jen takové věci, které už jsou. To však jistě není správné; neboť skutečnost, že toto dítě se může nebo by se mohlo stát filosofem, není vůbec závislá na tom, co si o tom kdo myslí. I když není nikdo, kdo na to myslí, stále zůstává pravdou, že dítě tuto možnost má.

To však je ale velice zvláštní. Vypadá to, jako bychom v samotném reálnu rozlišovali mezi tím, co je reálně *skutečné* – tím, co je tak říkajíc plné – a tím, co je reálně *možné* – tím, co může vzniknout. Ne všichni filosofové s tím souhlasí: starý řecký filosof Parmenides, dále megarikové (stoupenci Euklida z Megary) a nedávno německý filosof Nikolai Hartman a Sartre tvrdili, že skutečné a možné je v podstatě totéž. Naproti tomu Aristoteles a jeho škola se domnívá, že obojí je nutno odlišovat. Tak vzniká další ontologická problematika, která, jak se zdá, vždy byla a je i dnes ve středu filosofické diskuze.

Třetí ontologický problém je problém takzvaných kategorií. Zdá se totiž, že svět je vybudován tak, že se skládá z určitých věcí, které se vyznačují vlastnostmi a jsou spolu spojeny určitými vztahy. Vypadá to tedy tak, jako bychom ve světě, v reálnu měli rozlišovat tři různé aspekty nebo druhy jsoucna: nejprve věci, nebo jak bývají nazývány podle Aristotela *substance* – např. hory, lidi, kameny – dále *vlastnosti*, které se projevují tím, že určité věci jsou kulaté, jiné zase hranaté, někteří lidé jsou chytří, jiní hloupí, některé hory vysoké, jiné nízké – a konečně *vztahy* neboli relace, jako vztah otce k synovi, většího k menšímu, občana ke státu atd. Všimněme si, že toto dělení nemá nic společného ani se skutečností a možností ani s tzv. *stupni* skutečného – třeba s dělením na hmotné a duchovní. Neboť všechny kategorie mohou – tak se alespoň zdá – být právě tak skutečné jako možné, právě tak hmotné jako duchovní.

Uvedené tři kategorie – substance, vlastnosti a vztah – jsou skutečně vždy v praxi myšlení předpokládány. Je tomu tak například v obrovském matematicko-logickém díle Whiteheada a Russella, které tvoří základ moderní logiky. Jestliže však o nich přemýšlíme, vystávají velké obtíže, a to vzhledem ke *každé* z uvedených tří kategorií. Vlastnost je velmi těžko pochopitelná – nejsme daleko pokušení pokládat ji za něco nereálného. Možná ještě obtížnější je pochopit vztah, na němž je zvláštní, že je nějakým způsobem – jak se zdá – *mezi* věcmi. Ale i substance působí nemálo obtíží. Totiž všechno, co o nějaké věci víme, jsou jenom její vlastnosti. Když od nich odhlédneme, zdá se, že už nezbývá nic.

A proto existuje starý filosofický spor o kategorie. Leibniz, geniální logik 17. století, vybudoval systém, ve kterém neexistují žádné reálné vztahy mezi věcmi. Hegelův systém naproti tomu obsahuje pouze vztahy – podle něho jsou věci pouze svazky vztahů, a vlastnosti jsou jenom jakési zplodiny vztahů. Jiní filosofové zase uznávají s Aristotelem všechny tři základní kategorie.

Tato věc má zcela základní význam nejen pro otázku Boha – z různých nauk o kategoriích vyplývají zcela odlišné pojmy Boha –, nýbrž i pro filosofii společnosti, kde... všechny základní věci závisí na nauce o kategoriích, kterou přijmeme.

V souvislosti s tím bych chtěl uvést ještě dva další ontologické problémy: problém esence (bytnosti) a problém vnitřních vztahů. První zní: je každé jsoucno jen tak říkajíc stejnoměrným nakupením vlastností a vztahů, nebo v něm můžeme odhalit základní strukturu, která dané jsoucno konstituuje a z níž vyplývají další vlastnosti? Jinými slovy: existují například pro člověka nějaké bytostné znaky? Zdá se, že tomu tak je; neboť pro člověka je například podstatné, že má trochu rozumu – nepodstatné však, že je řekneme Francouz. To ovšem uznávají všichni. Mnozí filosofové však tvrdí, že sama esence závisí na subjektivním hledisku a vůbec nemá základ v reálnu. Spor mezi nimi a mysliteli, kteří uznávají *reálné* esence, byl ve filosofii vždy jedním z nejdůležitějších.

Druhý problém je podobný a velmi se o něm diskutuje od dob Hegelových. Podle Hegela jsou totiž všechny vztahy nějaké věci pro věc samu „vnitřní“ v tom smyslu, že by bez nich nemohla existovat. Řečeno jinak, věc se stává tím, čím je, svými vztahy; tyto vztahy konstituují její esenci. Jsou to všechno nutné, vnitřní vztahy. Naproti tomu se jiní filosofové domnívají, že takové bytostně nutné vztahy sice existují – například smyslový orgán je konstituován svým vztahem k objektu, třeba sluch svým vztahem ke zvukům –, ale existují také vztahy nepodstatné, nekonstitutivní. Tak pro člověka, říkají tito filosofové, je nepodstatné, zda sedí nebo stojí – stále zůstává člověkem – nebo jinak řečeno, je nejprve člověk a pak teprve vstupuje do různých takových vztahů. I tento problém má veliký význam pro mnohé oblasti, především pro filosofii společnosti.

Tím jsme uvedli několik ontologických otázek a načrtli několik příkladů ontologické problematiky. Nejsou to ani zdaleka všechny, ani ne všechny základní otázky této disciplíny. Existuje například ještě velmi důležitý problém rozdílu mezi takzvanými stupni jsoucna – například v řadě: hmota – život – duch. Je tento rozdíl podstatný, jak se domníval Aristoteles a Hegel, nebo jde pouze o složitější struktury *jediné* základní vrstvy, jak se domnívá naivní materialismus a právě tak radikální spiritualismus? Jaký je vztah mezi existencí – tím, skrze co jsoucno *je*, existuje, a esencí – tím, co je? V jakém vzájemném vztahu jsou k sobě jsoucno ideální a jsoucno reálné? Máme chápat ideálně jako odraz reálného, nebo naopak reálně jako odraz ideálního? Jak je tomu s nutností a nahodilostí v reálném? Je snad všechno determinováno tak, že se nemůže stát jiným, anebo tomu tak není, a co potom znamená v této souvislosti slovo „může“?

To jsou otázky, kterými se zabývá ontologie. Jsou to otázky obtížné a velmi abstraktní. Mýlil by se však, kdo by z toho vyzvoval, že nejsou důležité. Stačí uvést Platóna a Hegela, oba ontology, abychom si uvědomili, že tato věda, zdánlivě vzdálená životu, je silou, která utváří dějiny a život lidstva (Josef-Maria BOCHENSKI, *Cesta k filosofickému myšlení*).

KOMENTÁŘ

Je dobré nepřehlédnout větu, kterou autor vstupuje do námi citované pasáže: podle ní se nelze dobře myšlenkově pohybovat na poli antropologických a sociologických studií, dokud si neujasníme základní otázky z oboru ontologie a metafyziky. V našem učebním textu jsme viděli, že a proč je tato filosofická příprava na studium speciálnějších vědních disciplín potřebná. Jeli-kož každá věda pracuje s pojmy, které jsou ve své platnosti a ve svém dosahu zdůvodnitelné pouze filosoficky (metafyzicky), není třeba dlouze vysvětlovat vhodnost kvalitní filosofické průpravy. Kdo ji postrádá, upadá většinou do velmi amatérských *self-made* filosofí, které mohou mít dokonce i negativní dopad na samotný rozvoj konkrétního vědeckého zkoumání. Např. materialistický psycholog je ne zrovna vzácnou kombinací filosofa a vědce (materialismus je názor filosofický, psychologie patří mezi exaktní vědy v širším smyslu slova). Poněvadž je materialismus redukcionistickým pohledem na skutečnost, odmítá uvažovat ty stránky lidského bytí, které se do jeho zúžené optiky nevejdou. Z tohoto filosofického důvodu se pak i psychologie stává ve svém výzkumu a působnosti omezená a zbytečně se zabývá možnostmi velkorysejšího přístupu, který by prospěl nejen jí samé, ale především lidem, kteří plody psychologického zkoumání hojně využívají. Mnoho našich současníků například trpí syndromem *ztráty smyslu*. Materialistický psycholog se v této záležitosti musí omezit na aplikaci léků povzbuzujících lidskou psychiku. Psycholog nepropadlý materialistickému krédu má k dispozici širší škálu terapeutických prostředků, jimiž může své pacienty tohoto rozšířeného syndromu zbavit. Materialismus je antropologicky pesimistický, nematerialistický pohled na lidský život skýtá větší naději a je psychologicky tonizující.

J. M. Bocheňski jmenuje dvě tradice, které jsou vůči ontologii a metafyzice nepřátelské: pozitivismus a noetický idealismus. Pozitivismus byl založen myslitelem, jímž jsme se v našem textu podrobněji zabývali – Augustem Comtem. Kvalitu jeho myšlení jsme měli příležitost zhodnotit. K noetickým idealistům patří např. I. Kant, k jehož filosofii jsme se rovněž kriticky vyjádřili.

Polský filosof se v zájmu preciznosti vyhýbá užívání abstrakt jako *bytí* a *pravda*. Na to má samozřejmě právo, nicméně z toho neplyne, že by užívání jmenovaných termínů nebylo v metafyzice respektive v noetice legitimní. Vše záleží na tom, zda je daný filosof schopen tyto pojmy konzistentně vymezit a zda se tomuto počátečnímu vymezení ve svém výzkumu ne-zpronevěří. Kritičtější čtenář by mohl Bocheňskému namítnout v tom samém stylu, který o něco níže sám autor uplatňuje na zastávce pozitivismu: „*není jasné, proč bychom měli zevšeobecňovat pojmy až po určitou hranici – třeba v řadě šelma – savec – obratlovec – živočich – živá bytost, ale ne dále*“. V obměněné formě se lze tedy ptát, proč můžeme např. od kopretiny myšlenkově přejít až k tomu, že je kromě dalších určení i jsovcem, ne však bytím. Strach ze „zmatku“ není dostatečným důvodem odmítání tohoto poprávu ontologického termínu. Ve vztahu k pojmu „pravda“ by nám nemělo uniknout, že o něco níže Bocheňski dokonce předkládá definici pravdy – tedy se sám proviňuje proti jím uznávanému pravidlu „konkretizace“, což je znamením, že tyto abstraktní termíny jsou z lidského myšlení nevytěsitelné.

Diskuze o *nicotě* se může zdát studentům banální, nicotná, zbytečná. Její aktuálnost se však může vynořit, když si vzpo-meneme na problémy moderní kosmologie. V ní je např. vesmír koncipován jako dynamický a neustále se rozpínající. Čas a prostor jsou ale vnitrokosmické veličiny, které jsou dány vztahy mezi vesmírnými tělesy. Mimo vesmír se tedy nevyskytují. Kam se tedy vesmír rozpíná, když mimo něj není ani žádný čas, ani žádný prostor? Mimo vesmír už není (je?) nic. Jenže lze se vůbec rozpínat do nicoty? Najednou tu máme dost velký problém, který s ontologickou debatou o *nicotě* nějak souvisí.

U otázky rozlišitelnosti či nerozlišitelnosti *možnosti* a *uskutečnění* je vhodné pomyslet na důsledek, který má její řešení pro člověka. Pokud má pravdu např. Sartre, pak cokoli v životě činíme, je vlastně v pořádku, poněvadž náš aktuální stav je výsledkem uskutečnění našich možností, z nichž si svobodně vybíráme a které jsou všechny stejnohodnotné. Podle Aristotela tomu tak není. Ne každé jednání je dobré, protože se jím můžeme odchýlit od možnosti, která zosobňuje autentický profil lidství (ideál lidství). Některé možnosti je podle něj lepší nechat ležet ladem (neuskutečnit je), jiné je třeba naopak uskutečnit i za cenu velkých obětí.

Při představování problému *kategorií* se Bocheňski soustředí na tři z nich – substanci, kvality (vlastnosti) a vztahy – a prohlašuje je za ústřední. Za tímto výběrem se již skrývá určité filosofické přesvědčení autora. Někdo by totiž mohl namítnout, že z tohoto výčtu vypadly ještě dvě naprosto základní kategorie – *činnost* a *trpnost*. V perspektivě moderních logiků se tyto kategorie nemusí jevit jako příliš zajímavé, ovšem ze solidnějšího filosofického hlediska jde o dimenze reality, bez nichž je např. zcela nemyšlitelný takový důležitý aspekt věcí, jako je jejich *zdokonalitelnost* či jejich *úpadkovost*. Na poli antropologie bychom proto bez těchto kategorií nemohli o člověku pochopit něco velmi zásadního.

TEXT č. 3

V předchozí rozpravě jsme zdůraznili, že o osudu metafyzického, tj. pouhou zkušenost přesahujícího poznání, se rozhoduje na poli noetiky. Klasická filosofie má v metafyzice své těžiště; dokonce i noetické výsledky jsou tu většinou považovány za část metafyziky... Musíme uznat, že noetické reflexe pravdy a jistoty našeho poznání se nezastavují u pouhého konstatování; mají charakter neempirického poznání a spadají tedy do okruhu metafyziky – šířeji pojaté. Z tohoto hlediska je pak zřejmé, že metafyziku můžeme diskvalifikovat toliko metafyzicky. Tím už je vyjádřena rozpornost každé noetiky, která vyznívá v neprospěch metafyzického poznání a na jejímž základě se pak prohlašují metafyzické otázky za smysluprázdné, za pseudoproblémy.

V celkovém pohledu na vývoj filosofie v novověku vystupuje do popředí dvojznačný až rozporný poměr k metafyzice. Tento vývoj byl určen převládáním noetických hypotéz, v nichž je vždy nějak potlačena či popřena metafyzická schopnost rozumu. Na neštěstí byl tento zásah do rozumu pokládán za výkon kritického myšlení, které se v tomto ohledu s oblibou dávalo do kontrastu s bezproblémovým pěstováním metafyziky ve starověku a středověku. Z noetických předpokladů novověku tedy vyplývá hluboké metafyzické mlčení a nechme nyní stranou, zda by přísně vzato neplynulo i mlčení naprosté.

To je jedna stránka věci. Filosofii však vždy lákaly hlubší vrstvy a širší horizonty skutečnosti; *jádro* a *celek* jsou vůdčími motivy jejího přemýšlení. Proto se i na půdě novověké filosofie pravidelně vyskytují více méně systematické pokusy o metafyzický výklad reality; jako by se tu navzdory agnostickému podvázání nástroje filosofie prosazovala jeho přirozená metafyzická vložka. Jako by se tedy v rámci novověkého myšlení odehrával zápas logiky s přirozeností. Logicky důslednější myslitelé zde trvají na zákazu metafyziky, zatímco ti, kteří spíše podléhají přirozeným sklonům, uvolňují moderní noetické pouto a vytvářejí metafyzické koncepce, bez ohledu na logickou konzistenci vlastního myšlení.

... Symbióza přirozené metafyzické vložky a negativní noetiky na sebe brala různé podoby. Empirik svázal rozum se smyslovou zkušeností natolik, že mu byl podezřelý každý jeho pokus o samostatnější zapracování. Tím postavil metafyziku mimo zákon a pronásledoval každý její „neempirický“ pojem okázalou skepsí. Sám se ovšem bez takových pojmů také neobešel, takže se jeho „posun k přirozenosti“ nakonec projevil tím, že redukoval skutečnost na vnímatelné struktury. Tak byla připravena půda té nejjednodušší metafyzice – materialismu. Racionalista nepřerušil metafyzickou kontinuitu tak radikálně, více méně neorganicky přebíral tradiční pojmy. Tyto pojmy, odpojené od realistického základu a na subjektivizovaném pozadí, posléze učinil objektem překonávání ve prospěch stále libovolnějších metafyzických konstrukcí. Aristotelik soudí, že novověký filosof si svou subjektivizací myšlenkových jednotek zabouchl dveře před nahlédnutím povahy věcí a dění, takže mu zbyly jen postranní průhledy, jimiž se mu skutečnost ukazuje jen ve zkreslených perspektivách a zploštěných podobách. Zúžení rozměrů rozumu má v novověkých explikacích za následek i zúžení reality samé.

Pokusíme se tuto souvislost poněkud sledovat v následující úvaze o nejobecnější a nejabstraktnější části metafyziky – o ontologii. Tato disciplína pojednává o společných aspektech všech věcí, vlastností, činností či stavů, které u nich musíme uznat, pokud jsou jsoucné. Filosofie se tu odvažuje pohlížet na jsoucné jako takové a klade si přitom otázky vnitřního určení, totožnosti a jednoty jsoucen, poměru tohoto určení k existenci, otázky základních rozdílů, jako jsou jednoduchost–složenost, neměnnost–měnlivost apod., či otázky příčin a řádu. Tyto problémy vesměs prostupují celou šíří možných tematizací skutečnosti. Ontologickému nazírání se tak odhaluje jakási všudypřítomná kostra skutečnosti, jejímž rozměrům by měl být přizpůsoben každý speciální výklad reality – obecné teorie přírodních věd s tím např. mají značné potíže... Přiblížíme si styl a způsob ontologického uvažování prostřednictvím témat vnitřního určení jsoucen a světa jako celku.

Jádro věci. Poměrně snadno chápeme, že každá jednotlivá věc, vlastnost nebo činnost je něčím, co má kladný vztah k existenci; říkáme, že je jsoucné. Každé takové konkrétní jsoucné se liší od jiných, je vůči nim nějak vymezeno. To ovšem předpokládá, že má svou vlastní určitost, svůj vlastní ráz, že je právě tím, čím je – jinak by se nemělo čím lišit. Na tento aspekt jsoucen – čím jsou – se speciálně zaměřuje ontolog; postihuje ho abstraktním pojmem, který označuje termínem *esence* (bytnost). Stojí za povšimnutí, že toto abstraktum není úplně mimo kontext běžného přemýšlení o věcech. Otázkou „co to je?“ se ptáme právě na bytnost jsoucná. Populární formulace problému bytnosti se také nevzdaluje možnostem tzv. zdravého rozumu: Co je jádrem věci? Co leží v její podstatě? Zdravý rozum se tu odvážil na vrcholy abstrakce; operuje jakousi podstatností, tuší ji u každé věci, přičemž nechává stranou rozdíly věcí a postihuje, co je jim společné – že jsou věcmi podstatně určenými.

V takové výši však předfilosofické myšlení dlouho nevydrží; ztrácí brzy dech, utíká se k představivosti a komponuje onu podstatnost – ontolog raději říká esenci – věci z jiných jsoucen, např. z vlastností. To sice vyhovuje představivosti, méně už požadavku vytříbeného myšlení. Jestliže totiž budeme skládat bytnost nějakého jsoucná z jiných jsoucen, pak musíme uznat, že tato jiná jsoucná – údajně složky původní bytnosti – mají každé zase svou bytnost, protože jsou jsoucné. Budeme tyto esence druhého sledu vykládat zase skladbou jsoucen? Jak jinak? Pak se nám ale problém posouvá – do nekonečna. Takovým skladebným výkladem vnitřního určení jsoucen se vše staví na hlavu – každá bytnost je utkána nekonečným jsoucen-bytností. Bytnost však je skutečným určením. Proto nekonečná řada bytností nemůže být jen postupným nastavováním ve smyslu matematického nekonečna, ale představuje neomezenost skutečnosti. Je-li však každé jsoucné neomezenou skutečností, pak už se jsoucná nemají čím lišit. Tím ovšem bytnost ztrácí svou určující funkci. Navíc se každý výklad, který vyúsťuje do nekonečna, logicky hroutí – nevykládá nic.

Tento výkladový kolaps nezmiňujeme jen kvůli pokušení, jemuž tak snadno podléhá nekvalifikované myšlení. Na úskalí skladebného pojmání bytnosti narážejí i mnozí myslitelé novověku, a snad bychom mohli toto ztroskotání chápat právě jako výraz jejich dvojznačného postoje k metafyzice. Neboť v jejich pokusech evidentně schází samostatné abstraktní, ontologické úvahy o bytnosti jako takové – právě ty úvahy, které zde navozujeme. Jen z takových úvah však může vyplynout odůvodněné zavedení bytnosti do výkladu jsoucen, a zároveň i zjištění o tom, co je nutné u bytnosti uznat, a co naopak nesnese; nesnese např. skladebné pojetí. Podle novověkých teorií poznání, na něž novověký ontolog v nějaké míře vždy navazuje, si ovšem takové vyzývavé abstraktní úvahy nesmíme dovolit. Ale právě tato noeticky podmíněná nepřítomnost přípravných obecných

úvah o jsoucnu a jeho vnitřním určení způsobila, že když se přeci jen filosof pustil do principiálního výkladu jsoucen, zjednodušil si ho skládáním bytnosti z uznávaných, nejlépe empiricky dostupných jsoucen.

To je tedy jeden ze způsobů, jak by se mohl dokládat negativní vliv omezující noetiky na ontologické poznání. Jiným způsobem taková noetika zkresluje ontologický pohled na neměnné stránky skutečnosti, když subjektivizuje obecné pojmy. Objektivitu obecných pojmů ovšem mlčky předpokládá i ten nejradikálnější oponent – jinak by svou opozici ani nemohl zkonstruovat. Objektivita těchto pojmů však zároveň svědčí o určitých aspektech vnitřního určení poznávaných objektů, mimo jiné o jejich bytostné neměnnosti. Jakým způsobem? Svou obsahovou totožností.

Obecný pojem „člověk“ je – v té míře, do jaké vyjadřuje, čím je každý jednotlivý člověk – obsahově stále týž. My můžeme tento obsah myšlenkově rozložit do určitých, např. definujících znaků: nositel organicko-duchového života. Tyto definující znaky lze také rozložit na další znaky. Ale všechny tyto znaky patří identickému obsahu pojmu „člověk“ nutně. Kdybychom jeden vyloučili (nebo nepatřičný přidali), porušili bychom obsahovou totožnost pojmu, a tím bychom se dostali i do kolize s totožností vyjadřovaného objektu. Tato nutnost, s níž každý znak v důsledku identity obsahu do celku tohoto obsahu patří, tedy ohlašuje neměnnost takového obsahu. A poněvadž jde o obsah objektivní, signalizuje jeho totožnost i vnitřní neměnnost objektu samotného.

Když necháme stranou pejorativní a neadekvátní označování této stránky skutečnosti jako strnulé, zkostnatělé, neživotné, pak ji můžeme začít chápat jako neprominutelný základ stálosti a nadčasové platnosti takových hodnot, jako jsou pravda a mravní dobro. To, že můžeme komunikovat s různými mysliteli přes hranice věků, je umožněno totožností a vnitřní neměnností diskutovaných objektů. To, že si i dnes vážíme ušlechtilosti Sokrata a s odporem se odvracíme od mocenské svévole starověkých tyranů, je dáno souladem či nesouladem se stálými životními požadavky stále téže lidské přirozenosti.

Novověká subjektivizace myšlenkových jednotek však otevřela prostor takovým výkladům skutečnosti, v nichž už pro bytostnou neměnnost nezbylo místo. Pod dojmem zkušenosti, která nás zaplavuje ustavičnou měnlivostí, byla i skutečnost pojímána jako všestranný permanentní vývoj, ve smyslu totálního dynamismu. Následkem toho byla na pravdu a mravnost uvalena vazba dobové podmíněnosti. V těchto zdánlivě odtazičných problémech tedy pramení novověké potíže s relativizací duchovních hodnot. Tato relativizace však předurčila tragickou životní praxi 20. století: člověk „pověřený dobou“ si sám stanovil perspektivy šťastné budoucnosti i pravidla života, který k ní směřuje. Jak to dopadlo, víme. Proč to tak muselo dopadnout, je zřejmé v širším kontextu, jehož výchozí pasáže jsme právě naznačili.

Problém světa jako celku. Kromě otázky vnitřního určení jednotlivých jsoucen zaměřená ontologie především problém celkové struktury skutečnosti. Oba problémy spolu úzce souvisejí a patří k elementárním. Svět naší zkušenosti se nám v každém případě jeví jako nějaký celek. Otázka zní, jaký má tento celek poměr ke svým částem – k jednotlivinám. Je jimi primárně dán, nebo jsou naopak jednotlivá jsoucna pouhými projevy Celku? Je svět toliko vnější jednotou vnitřně jednotných věcí, nebo je jediným podstatným jsoucnem, které třeba na způsob organismu „oživuje“ své části?

Řešení klasického realismu dává za pravdu prvnímu pojetí. Podle něj jsou primárními nositeli reality věci, jimž nesdělitelně patří jejich vlastní bytí i jejich vlastnosti, stavy a činnosti. Tyto svébytné nositele či vlastníky bytí označuje ontolog termínem *substance* (podstata). Mezi substance se řadí taková jsoucna, jako jsou nerosty, rostliny, živočichové a také lidé. V obecných pojmech o těchto věcech je tato jejich dokonalost substanciality obsažena jako bytostný-esenciální znak. Objektivita obecných pojmů, ve spojení s realistickým chápáním bytnosti, tedy přivádí klasického ontologa k přesvědčení, že skutečnost je strukturována jako mnohost substancí. Svět naší zkušenosti je pak spoludán a sjednocen mnohonásobnými vztahy substancí.

V protějšku k tomuto pojetí světa, které bychom mohli označit jako pluralistické, existuje představa světa jako jednoho podstatného, v sobě vnitřně určeného jsoucna, představa monistická (*monos* – jeden). Tento Svět je pak chápán jako jediná absolutní skutečnost, která si sama stačí a zahrnuje všechny jednotlivé věci jako své „odvozeniny“. K filosofickému ustálení monistické představy v novověku přispělo několik faktorů. Jednak to bylo obnovení myšlenek starých Řeků, kteří vzali nejobecnější, všerosáhlý pojem jsoucna za vzor pro výklad skutečnosti. Skutečnost se pak jevila jako jedno, homogenní, všezahrnující jsoucno. Toto strohé Jsoucno bylo ovšem pod rozmanitými tituly posléze zobsažňováno jako Příroda, Život, Absolutno, Hmota, Dění, Duch, Vůle, Dějiny apod.

Při takovém uniformizování skutečnosti se ovšem ztrácejí ze zřetele bytostné bohatství a rozdíly věcí. Tento únik byl v novověku umožňován zmíněnou nejasností o vnitřním určení věcí, a také subjektivizací obecných pojmů, které o bytnostech věcí leccos vypovídají. Nakonec v tomto směru zapracovala i filosoficky neregulovaná autorita přírodních věd; tzv. vědecké obrazy světa, k nimž se přírodovědci nechávali občas zlákat, odpovídají monistickým modelům. Jen se přitom zapomíná, že otázka celku skutečnosti všemi směry přesahuje metody přírodních věd, a že se tedy vůbec nejedná o přírodovědecký výkon, když se celá realita redukuje na předmět přírodních věd – na hmotné jevy. Taková redukce je beze zbytku filosofická a podléhá filosofické kritice. Ani monistické řešení nezůstává bez antropologické odezvy. Můžeme jen připomenout, že např. kolektivizující chápání jedince, v němž je osobní život zcela pohlcen funkcí v celku, je jen logickým důsledkem obecné koncepce skutečnosti monistického ražení (Jiří FUCHS, *Úvod do filosofie*).

KOMENTÁŘ

Pasáž začíná naznačením souvislosti dvou filosofických disciplín – noetiky a metafyziky. Autor tvrdí, že řešení noetiky podstatným způsobem ovlivňují pojetí, které mají jednotliví myslitelé o metafyzice. Jak je to možné? Noetika se zabývá zkoumáním hodnoty lidského poznání. Klade si otázku, zda skutečnost poznáváme pravdivě, objektivně, či zda se musíme spokojit jen s našimi subjektivními poznatky a prožitky. Noetika se také vyjadřuje k *rozsahu* našeho poznání. Jsme omezeni jen na bezprostředně danou zkušenost a na znalosti, které můžeme získat myšlenkovým postupem jen v rámci této zkušenosti, anebo máme schopnost uvedenou zkušenost myšlenkově překročit a kontaktovat jsoucna zkušenostně nepřístupná? Právě naznačený problém dává jasně nahlédnout, že se v něm hraje o postoj k metafyzice, o to, zda je vůbec možná. O tom, že se úvahy o hodnotě (pravdivosti/neppravdivosti; objektivitě/neobjektivitě) lidského poznání vymykají hranicím uloženým zkušenostně pojatelnou realitou, se studenti mohou přesvědčit na příslušných místech této učebnice.

Noetické předpoklady novověku, o nichž je v citaci řeč, byly formulovány významnými novověkými filosofy jako byli Descartes, Locke, Hume, Kant, Husserl aj. Všichni se svým způsobem podíleli na omezení dosahu lidského rozumu, kterému zapovídali vztahovat se ke skutečnosti v takové šíři, v jaké to činila tradiční, anticko-středověká metafyzika. Když autor naznačuje, že metafyzické mlčení novověku by vlastně mělo přejít v jeho naprosté filosofické mlčení, můžeme si přitom vzpomenout na tu sekci učebního textu, v němž se tvrdí, že bez metafyziky nelze s plnou vahou rozumu vyslovit ani písmeno „a“.

Větu *Logicky důslednější myslitelé zde trvají na zákazu metafyziky* je nutné interpretovat v jejím pravém kontextu. J. Fuchs nechce říct, že by logická zralost nutně vedla k popření možnosti metafyziky, jak by se při izolovaném chápání soudu mohlo zdát. K předpokladům věty patří předcházející komentář k charakteru novověké filosofie, která svými teoriemi poznání okleštila lidský rozum natolik, že mu už nebylo možné rozvíjet metafyzické poznání skutečnosti. Moderní filosof, který sdílí tyto novověké noetické předpoklady, by měl také trvat na nemožnosti metafyziky, *chce-li být logicky důsledný* a nepopřít své základní noetické krédo. Přesto se řada takových autorů dostala do rozporu s uvedenými a jimi uznávanými předpoklady a pustili se do metafyzického výkladu skutečnosti. To je ale znamením jejich logické nedůslednosti.

Obrat *negativní noetika* označuje ty teorie poznání, které na základě analýz rozumové činnosti člověka zapovídají možnost metafyzického poznání.

S pozorností je také třeba číst sekci o empirismu: *Sám se ovšem bez takových pojmů také neobešel, takže se jeho „posun k přirozenosti“ nakonec projevil tím, že redukoval skutečnost na vnímatelné struktury. Tak byla připravena půda té nejjednodušší metafyzice – materialismu.* V momentě, kdy nějaký filosof prohlásí, že skutečnost není nic jiného než to, co je přístupné našim smyslům, dopouští se tzv. její redukce – omezuje její rozsah na empirickou sféru. Jelikož se tím vyjadřuje k povaze *celku* reality, je jeho pojetí plně metafyzické. Proto je mylné si myslet, že empirismus neguje metafyziku jako takovou. Neguje jen metafyziku určitého typu, konkrétně tu, která hovoří o meta-empirickém rozměru skutečnosti. Sám je však také metafyzikou – teorií smyslově vnímatelné skutečnosti prohlášen za celek jsoucího.

Oponenty empiristů byli racionalisté. Ti kladli těžiště reality ne do empirie, nýbrž do myšlení. Na tuto jasnou tendenci narážíme již u R. Descarta. Tím však také stojí v protikladu k tradiční anticko-středověké metafyzice, v níž je lidské poznání určováno realitou, a ne naopak. Racionalismus nakonec vedl k tomu, že skutečnost byla zbavena své konzistence a stala se pouhým epifenomémem vědomí (viz Husserl, Hegel, částečně Kant aj.).

V souvislosti s autorovou kritikou tzv. skladebného modelu esence (bytnosti), který se ukazuje být nemožným, je dobré si uvědomit, že této diskvalifikující nepatřičnosti se dopouštějí všichni, kdo např. člověka vykládají jako bytost složenou z empiricky dostupných skutečností. To, co se často prezentuje jako vrcholné vědecké (např. přírodovědné) poznání o člověku, je ve skutečnosti pokoutná, v sobě rozporná metafyzika. Přírodovědec vůbec nemůže odhalit, co člověk ve svém posledním rozměru (esenci) je. Mapuje pouze empiricky dostupnou stránku člověka, která není a nemůže být s jeho esencí (bytností) totožná.

Kritika se obrací i na ty myslitele, kteří subjektivizují obecné pojmy. Problém tohoto druhu subjektivizace je filosoficky velmi obtížný, nám však stačí poznamenat, že moderní kultura je převážně *nominalistická* a této subjektivizace se dopouští. J. Fuchs naznačuje, že takový postoj je nepřijatelně rozporný. Další obtíž se týká tzv. bytostné neměnnosti jsoucna, o níž má svědčit objektivita obecných pojmů. Např. obecný pojem *člověk* je prokazatelně objektivní a svou obsahovou neměnností prozrazuje, že i v realitě je člověk, pokud existuje, stále člověkem. Kdo by namítal, že vývoj poznání s sebou nese podstatné změny v chápání toho, co je člověk, uniká mu, že přitom operuje stále stejným pojmem člověka (v jeho základním významu) a že se bez tohoto sémanticky identického, naprosto základního pojmu neobejdou ani speciální vědy o člověku. Říci, že pojem *člověk* znamenal něco naprosto jiného v antice, než znamená dnes, je rozporné, poněvadž pak by šlo o dvě reality, které by nešlo označovat pojmem *člověk*. Pokud to ale jde, pak v těch nejzákladnějších esenciálních znacích člověk antiky a člověk dneška komunikují a v tomto ohledu se ani neliší, ani nemění.

U otázky tzv. monistického pojetí světa je vhodné naznačit, že vytváří pozadí některých dnešních *ekologických hnutí*. Skutečnost bývá v těchto *eko-ideologiích* prezentována jako *jeden organický celek*, kterému se musí jeho části, včetně oné části nazývané *člověk*, radikálně *podříditi*. Eko-ideologové proto nemají žádný problém s razantními opatřeními, která nerespektují práva a svobody lidí jakožto autonomních jedinců.

TEXT č. 4

Z toho, co bylo vysvětleno výše, plyne s dostatečnou zřejmostí, jak důležité je téma kvality pro filosofii. Proto její časté nedoceňování i v rámci klasické metafyziky poněkud překvapuje. Na druhou stranu s sebou nese reálná kvalita i její teoretická reflexe nemalé nebezpečí. Kvalita totiž povznáší nad průměrnou, nerozlišenou stejnost „masy“. Zprostředkovává mimořádnost, hierarchickou odlišenost, originalitu a při dosažení určitého stupně intenzity může navodit situaci konfliktní opozice. Výlučnost a nadřazenost jsou ale něčím, co nevypadá příliš sympaticky. Přitom je i „sympatie“ založena v kvalitě (*syn-pathos*), ovšem bez výrazného převyšování jednoho z členů vztahu založeného v kvalitě.

Základní role kvality se projevuje již na počátcích západního filosofického myšlení. Bez ní by nebylo možné pochopit poslední základ proměnné skutečnosti, neboť je to právě kvalita, která vymezuje kontrární póly, mezi nimiž změna probíhá, a která rozvrhuje konstitutivní strukturu jsoucna. Na tomto ontologickém určení je pozoruhodné, že determinuje jsoucno v sobě a zároveň mu dovoluje s jinými jsoucnými buď harmonicky komunikovat, nebo se s nimi poměřovat v opozičních střetech. Kvalita se dotýká všech bytostných zón, avšak nedocenitelné hodnoty nabývá především pro racionální bytosti. Francouzský filosof M.-D. Philippe k našemu tématu poznamenává:

„Zdá se, že kvalita se připojuje k té či oné determinaci, kterou člověk již vlastní a přináší mu... novou dimenzi, jež mu dovoluje vyniknout. Mít určitou kvalitu – zvláště jedná-li se o smyslové vnímání, emoce nebo alterace, o rozumové poznání či duchovní směřování – vyjadřuje též fakt komunikace (*fait d'être en communication*) s hmotným vesmírem, s životním nebo duchovním prostředím, v němž se člověk nachází. Prostřednictvím kvalit se mohou uskutečňovat afinity stejně jako opozice mezi různými hmotnými realitami a mezi duchovními osobami. Kvalita odstraňuje neutralitu, indiferenci, realizuje sympatie a antipatie, výzvy a odmítání. Kvality tak umožňují shody a neshody (*communications ou les oppositions*) v lidských vztazích. Zároveň se podepisují na tom, že jsou zmíněné shody a neshody často velmi intenzivní, velmi silné... Tím, že je kvalita posledním zdrojem veškeré komunikace, může jen ona dát lidskému soužití jeho poslední naplnění; tím, že je zdrojem všech opozic..., může mu jen ona dát rys rivality. Za těchto okolností se ukazuje, že kvality hrají úlohu sjednocování, nebo otevírají prostor pro možné boje, kterým umožňují eskalovat až k tragičnosti. Jestliže dovolují fyzikálním, neživým a živým realitám dosáhnout jejich vlastní maxima a člověku pak jeho poslední naplnění..., umožňují také naopak ve své inverzní podobě rozrušení řádu vycházející z opozice vůči jejich přirozené finalitě. V tomto smyslu lze říct, že kvality mají funkci naplnění, funkci uvedení do stavu komunikace, ale i funkci nastolení opozice a rivality... Jestliže kvalita dovoluje omezenému jsoucnu vstoupit do komunikace s nějakým jiným jsoucnem a tím překročit své limity, umožňuje mu také jeho vnitřní specializaci a organizaci. Když tedy stojí v základě jistého překročení hranic konečného jsoucna, zajišťuje rovněž opravdovou niternost (*intériorité véritable*). V tom patrně spočívá esenciální úloha kvality: determinovat a zároveň zvnitřňovat (*déterminer en intériorisant*); neboť kvantita rozvíjí vnějškově juxtapozicí částí (*la quantité extériorise dans la juxtaposition des parties*), kvalita rozvíjí vnitřně organizaci a harmonii.“ (Roman CARDAL, *Identita a difference*).

KOMENTÁŘ

Z již citovaných zdrojů je patrné, že téma kvality (vlastností) je pro metafyziku zásadní. Úkolem metafyzika je určit, zda vůbec nějaké kvality v realitě existují a pokud ano, jakou mají povahu a jaká je jejich funkce. Předložená citace ukazuje, jak důležité místo ve skutečnosti kvality mají. Většinou si ani neuvědomujeme, že to, co každodenně prožíváme, vyvěrá jako z pramene z kvalit, které jsou vlastní nám nebo věcem a osobám, s nimiž svým myšlením, chtěním a jednáním vstupujeme do souladných, nesouladných či zdánlivě neutrálních vztahů.

TEXT č. 5

Zamysleme se nad tím, proč tzv. pozitivní, empirická věda postupuje v lineárním vývoji stále k vyšším úrovním vědění, kdežto filosofie, které může být upřena legitimita jen autokontradiktorním, tj. nechtěně filosofickým úkonem, takovému evolučnímu zákonu nepodléhá. Empirická věda si stanovuje za doménu svého výzkumu empiricky konstatovatelná fakta. Smyslové poznání člověka je ale omezené, zatímco hmotné jevy v sobě skrývají obrovské množství poznatelných rovin, které jsou ovšem bezprostředně nepřístupné omezenému smyslovému vnímání člověka. Aby tato limitující situace byla překonána, konstruuje člověk přístroje, které mu pomáhají proniknout do rozměrů skutečnosti, jež by mu jinak zůstaly zahalené. Výzkumná technika tak vlastně není ničím jiným než prodloužením našich smyslů, takže jimi dosáhneme dále, než by to bylo možné, kdyby se výzkum opíral jen o vjemy nepodpořené technologickými prostředky. (Protože omezeností netrpí jenom lidské smysly, nýbrž i samotný rozum, konstruuje člověk přístroje i na jeho podporu – viz výpočetní technika.) Ovšem samotný vývoj této technologické základny vyžaduje čas a v čase se také tato základna stále rozšiřuje. Plynutí času tak umožňuje vývoj stále dokonalejší výzkumné technologie a souběžně s ní roste i na oné technologii závislé pozitivní poznání přírody. V oblasti empirických věd proto skutečně platí, že s časem se zintenzivňuje kvalita a roste i kvantita dosahovaných poznatků.

Aplikovat podobný model vývoje na filosofii (včetně metafyziky) by ale bylo hrubým omylem. Filosofie totiž nezávisí na úrovni technologické základny, neboť ke svému výzkumu nepotřebuje sofistikované experimenty, uskutečňované v mo-

derně vybavených laboratořích. Laboratoří filosofa je svět, tak jak je vnímán vnějšími smysly v té nejjobecnější zkušenosti. Nástroje filosofického výzkumu zase spočívají v tzv. prvních principech rozumu, v jejichž světle je řečena obecná smyslová zkušenost s hmotnou skutečností čtena. Proto není těžké pochopit, že se filosofie nevyvíjí lineárně-exponenciálně, ale naopak nelineárně. Pokrok ve filosofii (i v metafyzice), jehož jediným kritériem je pravdivostní hodnota poznatku, závisí na schopnosti jedince-filosofa interpretovat skutečnost světa. Není tudíž vyloučeno, že během dějin filosofického poznání bylo dosaženo díky mimořádnému nadání některých jedinců několika kulminačních bodů, po nichž následovala stagnace, či dokonce hluboký pád do zásadních filosofických omylů o světě a o člověku. Bylo by proto zavádějící chtít označovat dějiny filosofie automaticky za její vývoj. Obecně lze říci, že vývoj filosofie vnitřně závisí na správném řešení základních metafyzických otázek, zatímco odmítavý, negativní postoj k metafyzice s sebou nevyhnutelně nese degradaci filosofického poznání, kvůli níž tento způsob tradičního vědění postupně ztrácí svůj předmět výzkumu a své vlastní principy, což ho nakonec zbavuje oprávněnosti k existenci, neboť, nemá-li filosofie svůj vlastní předmět a své vlastní axiomy, nezbyvá pro ni jednoduše místo a je nahrazena jinými, pozitivními disciplínami (Roman CARDAL, *Dynamika intelektuálního života a rehabilitace metafyziky*).

KOMENTÁŘ

Všimněme si, že filosofie (včetně metafyziky) se může úspěšně rozvíjet i bez podpory moderního vědeckého a technologického výzkumu. Někomu se to může jevit jako znamení její zaostalosti. Toto zdání však může trvat jen do té doby, než si uvědomíme, že filosofické (a metafyzické) problémy jsou natolik základní, že je jejich řešení směřodonné i pro chápání moderní vědy a technologie. Bez metafyziky totiž nutně dochází k tomu, že si dnešní věda neprávem osobuje kompetence pro výklad celku skutečnosti. Z námi pojednaných otázek ale dostatečně zřejmě plyne, že takový postoj není legitimní a že vede k závažným následkům.

TEXT č. 6

Hlavními představiteli perspektivismu jsou německý filosof Wilhelm Dilthey (1833–1911) a španělský filosof Ortega y Gasset (1883–1955), jehož myšlenky zde chceme představit.

Naše poznání závisí podle perspektivismu na stanovisku poznávajícího, takže nikdy není možno dosáhnout jednoznačné univerzální hledisko. Filosofie se snaží překonat omezující podmínky dané časem a místem, ale přece nevyhnutelně upadá do určité tradice. Snaží se osvětlit danou historickou skutečnost, ale je s ní svázána. Filosofie je realistická (poznává to, co je), ale zároveň perspektivistická, protože vykládá svět vždy z určité pozice, která není pozicí jiných filosofů či filosofii. Nikdo nemůže svou pozici měnit. Jen Bůh může vidět skutečnost ze všech hledisek.

Různá hlediska se sbíhají kdesi na stále ustupujícím horizontu. Mohou se doplňovat (jsou komplementární), podobají se různým pohledům na tutéž krajinu viděnou různými osobami z různých úhlů a míst. Žádné hledisko není výsadní (privilegované), o žádném nemůžeme říci, že je jediné správné. Neexistuje ani žádné absolutní hledisko, odlišné od všech jednotlivých hledisek. Co z toho plyne pro pravdivost jednotlivých pozic? O žádném hledisku nemůžeme říci, že je nesprávné, každé si může činit nárok na pravdivost. Je jen dílčí a neadekvátní (nevyčerpává celou skutečnost). Každá filosofie si musí být vědoma, že není totální (úplná) a definitivní. Žádná filosofie není pravda, ale všechny skutečné filosofie mají pravdu.

Perspektivismus vyvolává řadu kritických otázek. Někteří označili perspektivismus za relativismus. To je názor, že veškeré naše poznání je podmíněné, takže nejsme schopni poznat obecně platnou (v tomto smyslu absolutní) pravdu. Co je pravda pro jednoho, nemusí být pravda pro druhého. Avšak Ortega nechtěl říci, že každá pravda je relativní. Perspektivismus předpokládá některé obecně platné pravdy, např. že existují objektivní (na poznání nezávislé) skutečnosti. To je předpoklad nauky o různých hlediscích, tak jako existence Řípu je předpokladem různých pohledů na Říp z různých míst v okolí.

Jiná námitka poukazuje na to, že v téže době existují hlediska, která se navzájem vylučují (např. ateismus a teismus). Nemohou být tedy všechna pravdivá. Ale jsou-li všechny filosofie relativní (závisí na různých kulturních obdobích), nemůžeme různé filosofie posoudit. K takovému posouzení potřebujeme nějakou absolutní (tj. nerelativní) normu. Ortega odpovídá, že hodnocení filosofii je možné i bez absolutní normy, protože hodnotíme všechny filosofie ve světle své vlastní filosofie – a nic jiného není možné. Žádné hledisko není privilegované.

Další námitka obrací Ortegovu nauku na ni samotnou: Ortega mluví o filosofii obecně a mluví o její povaze. Ale tím odporuje sám sobě, alespoň implicitně, neboť podle něho je každá filosofie zcela ponořena do sebe (do své perspektivy), a proto nemůže existovat žádná meta-filosofie (obsahující výroky o filosofii vůbec). Na to lze v duchu Ortegově odpovědět, že perspektivismus nepopírá existenci základní lidské situace, která se opakuje ve všech konkrétních historických situacích. A proto může pronášet obecné výroky, které se týkají člověka a jeho světa ve všech epochách. Ale základní lidská situace je zároveň abstrakce. Nikdy neexistuje jako taková. Nikdy nemáme člověka jako takového, ale pouze člověka primitivního, řeckého, středověkého, člověka 18. století atd. Podobně nikdy nemáme svět jako takový, věci jako takové. Fakt je nám dán s určitou interpretací či významem. Je pravda, že můžeme pochopit charakter a příčiny různých interpretací. A můžeme tvořit abstraktní ideje podmínek možnosti všech konkrétních situací. Ale k těmto abstraktním idejím přistupujeme z různého hlediska, z hlediska naší vlastní situace (Karel ŠPRUNK, *O pluralitě filosofii*).

KOMENTÁŘ

Text jasně dokumentuje souvislost teorie poznání (noetiky) s koncepcí reality (metafyziky). I perspektivisté holdují určitému druhu metafyziky. Navzdory svým omezujícím principům se totiž vyjadřují k celku skutečnosti, když tvrdí, že tento je „rozparcelován“ ve vědomích různých lidí v závislosti na jejich kulturně-dějinné situaci. Takový názor samozřejmě předpokládá, že jeho zastánce disponuje rozhledem o celku jsoucího, kteroužto schopnost si zároveň jakožto perspektivista nepřiznává (přisuzuje ji pouze Bohu – buď v realistickém, anebo jen metaforickém smyslu). V tom spočívá jeden z hlavních rozporů tohoto typu myšlení, které, navzdory svému vyhraněnému antimetafyzicismu, je samo neoddiskutovatelně metafyzické.

Student si nad touto pasáží již může začít dávat dohromady různé, výše diskutované souvislosti. Když autor na podporu Ortegova názoru uvádí, že nikdy nemáme člověka jako takového, ale pouze člověka primitivního, řeckého, středověkého, člověka 18. století atd., vyvstává otázka, zda tomu je opravdu tak. Měli jsme možnost přemýšlet o tzv. vnitřním ustavení člověka, o němž si někteří filosofové myslí, že předchází všechny konkrétní situace, v nichž se člověk může vyskytovat, jiní zase zastávají nemožnost jeho vyvázanosti z takových konkrétních poměrů. Viděli jsme také, jaké hrozbě jdou vstříc zastánci druhé alternativy (viz tzv. skladebný model esence). Proto je třeba oproti názoru o nemožnosti poznat člověka jako takového trvat na jeho opaku. Se stejnou hodnotící optikou je nutné přistoupit i k tvrzení, že nikdy nemáme svět jako takový, věci jako takové, neboť takový výrok kromě jiného protismyslně neguje možnost metafyzického poznání reality.

Filosofickou bystrost lze též cvičit i na následném tvrzení: Je pravda, že můžeme pochopit charakter a příčiny různých interpretací. A můžeme tvořit abstraktní ideje podmínek možnosti všech konkrétních situací. Ale k těmto abstraktním idejím přistupujeme z různého hlediska, z hlediska naší vlastní situace. Pokud by jím bylo míněno, že „naše vlastní situace“ nám nedovoluje poznat ostatní situace v nich samých (nezávisle na naší situaci v relativizujícím smyslu slova), pak jde o rozporné stanovisko. Pokud nám to naopak naše situace dovoluje, pak už zase nejde o perspektivismus antimetafyzické povahy.

VIII.**PROBLÉM BOHA VE FILOSOFICKÉ TRADICI****Výukové cíle:**

- ozřejmit typické postoje řešení problému existence Boha
- uvést filosofické příklady dokazování Boha
- vysvětlit podstatné vlastnosti (atributy) Boha
- ozřejmit vztah víry a rozumu z filosofického hlediska

Délka trvání: min. 2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G:

Dějepis: Starověk: Antické Řecko, středověk, současnost

Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech: Žijeme v Evropě: evropské kulturní kořeny a hodnoty: křesťanství, demokracie, právo, umění, věda, hospodářství

Metodický postup

Filosofické řešení problému existence Boha je staré jako samotná filosofie a zaujímá v ní významné místo. Proč vynakládali filosofové v průběhu dějin i v současnosti tolik úsilí o vyřešení daného problému? Důvod je prostý. Ozřejnění dané otázky má totiž zásadní vliv na lidské vnímání podstaty a povahy světa, chápání veškeré skutečnosti, která člověka obklopuje, a také pochopení podstaty člověka a účelu jeho existence. Hlavním cílem tématu je proto filosofické zdůvodnění existence Boha. V rámci jednotlivých podtémat půjde o:

- ozřejnění typických filosofických postojů řešení problému existence Boha (*Jak uchopit problém Boha ve filosofii?*)
- uvedení filosofických příkladů dokazování Boha (*Typické postoje k řešení problému existence Boha, Dokazování existence Boha ve filosofii, Přehled dalších důkazů*)
- vysvětlení podstatných vlastností (atributů) Boha (*Problém podstatných vlastností [atributů] Boha*)
- ozřejmit vztah víry a rozumu z filosofického hlediska (*Problém vztahu víry a rozumu*)

Učební text tedy rozebírá více problémů, což může být nad rámec vymezené časové hodinové dotace. Je proto úkolem vyučujícího vymezit optimální časový prostor pro téma, případně učinit výběr témat a zvolit si obsahové těžiště výuky. Důležité je přitom dosažení hlavního učebního cíle tématu. Součástí metodického materiálu je také antologie s rozsáhlým výběrem odborných textů včetně komentářů, čímž nabízí možnost dalšího tematického prohloubení podle zájmů učitelů i žáků v souladu s jejich časovými možnostmi.

Ve výuce je možné postupovat následujícím metodickým postupem při využití techniky kritického myšlení E–U–R (evokace – uvědomění si významu – reflexe).

V úvodní fázi výuky (E – evokace) učitel vyzve žáky k vyjádření se k tomu, do jaké míry se tématem existence Boha ve svém životě zabývali, čímž zjišťuje aktuálnost tématu pro žáky.

Doporučujeme řešit problémový úkol v úvodní části učebního textu.

Řešení problémového úkolu:

Odpovědi žáků na otázku, zda už osobně řešili problém existence Boha, a jejich argumenty k potvrzení svých postojů jsou východiskem pro další část výuky. Názory žáků by si měl učitel zapamatovat, jelikož budou také směrodatnými při závěrečné reflexi tématu (zjišťování, zda se žáci ve svém postoji utvrdili nebo ho změnili).

Žáci mají v další části výukové hodiny v rámci druhé fáze učení za pomoci rozvoje kritického myšlení (U – uvědomění si významu) nejdříve nahlédnout rozdílné řešení problému existence Boha v pojednáváných filosofických směrech. Je důležité, aby učitel nechal žákům také prostor pro konfrontaci svého postoje, tak jak ho prezentovali v úvodním cvičení s vybranými filosofickými pozicemi.

V doplňkovém učebním textu se nachází výčet jmen filosofů z antiky, středověku, novověku i současnosti, kteří řešili problém existence Boha, což dokazuje důležitost tohoto tématu pro filosofii. Vedle uvedeného velmi neúplného seznamu slavných jmen filosofů by bylo možné uvést rovněž dosti dlouhý seznam těch, kteří existenci Boha popírali, od antiky až po dnešní dobu. Žáci nahlédnou, že v západní filosofii existují dvě velké tradice: *jedna teistická a druhá ateistická*. Souběžně s nimi pak filosofie registruje názory myslitelů, kteří nechtějí patřit ani k jednomu z těchto „směrů“, protože v daném problému zaujímají „neutrální“, skeptické stanovisko.

Pro studenty je prakticky nemožné, aby se seznámili se všemi filozofy, kteří se otázkou Boha v dějinách zabývali. Přesto je žádoucí, aby si na věc učinili svůj vlastní, na dobrých důvodech spočívající názor. To je možné jen za předpokladu, že si uvědomí hlubší metodické souvislosti, jejichž znalost dokáže nepřehlednou situaci výrazně zpřehlednit.

V další části výuky by žáci měli být konfrontováni s typickými postoji řešení problému existence Boha a s jejich metodickými předpoklady, které rozhodují o udržitelnosti případně neudržitelnosti diskutovaných postojů.

Aplikace poznání žáků a zároveň prověření pochopení učiva ze strany žáků je cílem problémového úkolu mezipředmětového charakteru.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Uvedený citát od *Isaaca Newtona* z díla *Matematické základy přírodovědy* prezentuje postoj zástanců, kteří tvrdí, že problém existence Boha je řešitelný racionální cestou (konkrétně postoj označený v učebním textu jako *da*). Racionální cestou se myslí důkazní proces uplatňovaný exaktní vědou.

Pro žáky představuje výzvu zjistit, které z uvedených postojů jsou v kontextu řešení problému existence Boha obhajitelné a proč? Žáci postupně zjistí, že daný problém hypotézy existence Boha nemůže zcela uspokojivě a definitivně vyřešit žádná moderní a současná věda (i když může být vyřešení problému hodně blízko), viz také učební text č. 4 včetně komentáře, a neobstojí ani další názorové pozice. Žáci mají nahlédnout, že pouze filosofie (metafyzika) může problém existence Boha úspěšně řešit přirozeně racionální cestou, a že tedy názorová pozice označená v učebním textu jako *db*) je jediná průchodná.

Další část výuky patří problému konkrétních způsobů, jak existenci Boha filosoficky dokázat.

Učitel představí učení prvních filosofů a jejich legitimitu nároku na nezvratitelnou pravdivost filosofického důkazu existence božské skutečnosti, dále pak důkaz *Aristotela* o existenci Boha jako *důkaz existence první Příčiny ze změny*, který v obšírné podobě nabízí i doplňkový učební text (jako konfrontace učení *Aristotela* s učením *Parmenida* a *Herakleita*).

Mezi dalšími prezentovanými důkazy stojí v popředí aposteriorní důkazy Boží existence známé jako *pět cest Tomáše Akvinského*. Analýzu první a nejzřejmější cesty, která vychází z analýzy změny, učitel se žáky nalezne v antologii (text č. 1 + komentář). Jelikož jde o náročnější téma pro žáky, učební text nabízí názornou aplikaci a popularizaci učení známého filozofa a teologa *Tomáše Akvinského*. Zejména část *Příroda jako Boží stopa* je názorným příkladem, jak chápat pátou cestou *Tomáše*

Akvinského, a může sloužit zároveň jako východisko pro diskuzi se žáky. *Do jaké míry si žáci byli vědomi účelnosti v přírodě? Vnímali ji jako odkaz k existenci vyšší Inteligence, kterou nazýváme Bůh? Připouštějí její oprávněnost a platnost? A co další cesty, které vedou k Bohu?* Diskuze na toto téma, které může probíhat frontálním způsobem nebo také formou skupinové diskuze, může být klíčová v potvrzení nebo vyvrácení původních názorů žáků o dokazatelnosti existence Boha rozumovou (filosofickou) cestou.

Dále lze v případě zájmu o prohloubení tématu doporučit texty č. 5, 6 v antologii včetně komentářů.

Rozumové „cesty“ k dokázání existence Boha, které žáci za pomoci aktivace kritického myšlení absolovali, jsou předpokladem pro objasnění problému podstatných vlastností (atributů) Boha. Do hloubky o problému pojednává doplňkový učební text.

Řešení problémového úkolu:

1. Odpověď na otázku demonstruje žákovské subjektivní vnímání Boží dokonalosti, věčnosti nebo bonity, které jsou dále teoreticky zdůvodněné. Úkol je možné řešit metodou *brainstormingu* a nápady žáků zaznamenávat na tabuli.
2. Odpověď na otázku, zda je slučitelný pojem Boha jako nekonečného dobra s existencí zla ve světě, dává komentář k textu č. 7 v antologii.

Problém slučitelnosti Boží dobroty s existencí zla ve světě je důležitým bodem diskuze se žáky, nastínění jeho řešení může mít nesporný reálný subjektivní přínos tématu pro žáky.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Z úryvku citátu astronauta E. A. Cernana o Bohu: Bůh je doopravdy skvělý inženýr... z knihy *„Věda a víra – soubor různých textů“* lze odvodit atributy Boha: všemohoucnost a také dokonalost.

Po filosofickém prokázání kreativní, personální povahy Boha následuje poslední téma výuky žáků v rámci 2. fáze rozvoje kritického myšlení, kterým je *problém vztahu víry a rozumu*. Doporučujeme položit žákům problémovou otázku v učebním textu.

Řešení problémového úkolu:

Odpověď na otázku demonstruje žákovské subjektivní vnímání slučitelnosti víry a rozumového poznání, které je dále teoreticky zdůvodněné.

Zkoumáním vztahu mezi vírou, resp. zjevenými pravdami víry, jak ji předkládá křesťanské náboženství, a rozumem má prokázat, že neexistuje mezi oběma skutečnostmi rozpor. Žáci mají nahlédnout, že víra, jak ji předkládá křesťanské náboženství, není absurdní, přičemž některé její pravdy lze ze strany člověka uchopit přirozenými racionálními prostředky a jiné rozum přesahují (nejsou ale nerozumné, poněvadž neimplikují rozpor).

Navíc bližším rozebíráním problému žáci dospějí k možnosti člověka komunikovat s Bohem, což má opět nezanedbatelný osobní význam pro žáky.

Osvětlení problému v aktuálním kontextu reality přináší dále texty č. 2, 3, 4 včetně komentářů v antologii, které objasňují údajně nesmiřitelný rozpor vědy a náboženské víry.

Řešení úkolu (opakování):

V závěrečné fázi učení – v rámci reflexe (R) si žáci prostřednictvím řešení úkolu z opakování *Jak lze vyvrátit argument: Dnes už rozumný člověk v existenci Boha věřit nemůže?* připomenou stěžejní problém učebního celku. Argumenty obsahuje učební text.

Učitel zde zároveň testuje schopnost žáků aplikovat získané poznatky, přičemž ti si je osvojili kritickým způsobem. Daný úkol může být řešen v bližším kontextu reality žáků, kdy je učitel vyzve, aby se pokusili filosoficky korektně vyargumentovat „rozumnost“ víry v Boha například svému dobrému příteli. To má zvětšit motivaci žáků řešit problém. Učitel žáky také pobízí k vyjádření poznání, ke kterému dospěli, k popsání subjektivního významu probíraného tématu, resp. zjistí, jestli se utvrdili, nebo přehodnotili svůj postoj k Boží existenci.

Doplňkový výkladový text k učivu

Bůh ve filosofii

I pouze letmý pohled do dějin filosofie ukazuje, že problém existence Boha budil od jejich samotného počátku zvláštní pozornost člověka. Ve všech nám známých historických etapách žili lidé, kteří do něj investovali nemalé myšlenkové úsilí a nadání. Kompletnější výčet příslušných jmen filosofů z antiky, středověku, novověku i současnosti by byl pro mnohé studenty pře-

kvapivě dlouhý. Uvedeme si několik příkladů. O existenci božské sféry skutečnosti mluvili již první antičtí filosofové Tháles, Anaximenes, Anaximandros, Parmenides a Herakleitos. S přesnější formulací problému a s lépe vypracovanými řešeními přišli pozdější myslitelé Platón, Aristoteles a Plotín. Ve středověku bylo jaksi samozřejmé o Bohu hovořit a věnovat zvýšenou pozornost diskuzím o jeho existenci a o jeho podobě. K velkým jménům středověku patří např. Boetius, Anselm z Canterbury, Richard a Hugo od sv. Viktora, al Farabi, Avicenna, Averoes, Maimonides, al Ghazali, Alexandr Haleský, Bonaventura z Bagnoregia, Albert Veliký, Tomáš Akvinský, Duns Scotus, Vilém z Ockhamu, mistr Eckhart, Mikuláš Kusánský, Pico della Mirandola a mnoho jiných. Na úsvitu moderní doby se k existenci Boha vyjadřují Giordano Bruno, Tomáš Campanella, Michel de Montaigne, Claude Guillermet de Bérigard, Jacob Boehme, Francisco Suarez. Ani otec moderní filosofie René Descartes se v samotném jádru svého filosofického myšlení bez úvah o existenci Boha neobešel. Od ateismu se distancovali i jiní pozdější myslitelé, jako byli Francis Bacon, Galileo Galilei, Isaac Newton, Thomas Hobbes, Arnold Geulincx, Nicolas Malebranche, Blaise Pascal, Baruch Spinoza, G. W. Leibniz, Ralph Cudworth, John Locke, George Berkeley, Matthew Tindal, John Toland, Anthony Shaftesbury, Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith, Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, Maine de Biran, Soeren Kierkegaard...

Dokazování existence Boha ve filosofii

Důkaz existence první Příčiny ze změny

První fáze důkazu

Ve shodě se svými předchůdci poukazuje Aristoteles na *existenci změny* ve skutečnosti. Je jisté, že se ve světě něco mění (např. živé bytosti vznikají, rostou, pohybují se, zanikají). Přitom se nespolehá na zřejmost, s jakou se fakt existence změny ukazuje. Např. Parmenides existenci změny popírá. Podle eleatského filosofa není změna možná (a tedy nemůže reálně existovat), protože je něčím v sobě rozporným (a tedy „je“ ničím). Aby změna byla myslitelná a aby mohla existovat, musí dojít k realizaci něčeho přinejmenším ve dvou fázích: F1 – F2. Nejprve musím sedět a poté se postavit, nejprve musí být květina bez květů a poté rozkvést atd. F2 tedy představuje to, *co změnou vzniká*, F1 zase *stav před vznikem* (antestav). Parmenides chápe, že F1 je vlastně *nebytím vzniklého* (non F2). Argumentuje, že nebytí něčeho *není*, protože kdyby *nebytí* něčeho *bylo*, šlo by o *rozpor*. Co však není, nemůže vytvářet žádnou reálnou fázi (antestav, F1) předcházející fázi následnou (F2). Nicota něčeho (non F2) je popření jakékoli reality. Chceme-li myslet změnu, nestojíme tudíž před situací zachytitelnou jako přechod z F1 do F2, nýbrž jako přechod z 0 do F2. Poněvadž 0 (nicota) není, nejde o žádný přechod. Z celého „procesu“ zbývá jen F2 (vzniklé). Závěr? Nic nevzniká, nic se neděje, skutečnost je statická, věčná, neměnná (božská), změna a děj je pouhou iluzí na úrovni nekritického lidského vědomí.

Zásadním Parmenidovým oponentem je Herakleitos. Nerezignuje na existenci změny, kterou považuje za natolik zřejmou, že ji nelze popřít, a smiřuje se s tím, že se jedná o v sobě rozpornou skutečnost. F1 a F2 nejde uvažovat izolovaně, protože ani F1, ani F2, vzaty bez vzájemného vztahu, nejsou změnou. (Když stojím v bodě „A“ [fáze F1], ještě se nic neděje, a když stojím v bodě „B“ [fáze F2], už se nic neděje). Změna je procesem jdoucím od F1 směrem k F2 a existuje pouze jako jejich simultánní vztah. (V příkladě: změna je proces, v němž se přesunuji z „A“ do „B“). Změna je syntézou F1 a F2, je syntézou nebytí a bytí vzniklého (non F2 plus F2), je rozparem, jelikož jednotou protikladů.

Aristoteles stojí před těmito dvěma alternativami. Žádnou z nich nepřijímá. Vůči Parmenidovu řešení namítá, že i iluzorní vědomí člověka, do níž se situuje změna, je něčím reálným, a proto je změna součástí reality a je ji třeba vysvětlit (ne odsvětlet jejím popřením). Proti Herakleitovi namítá, že nic rozporného nemůže existovat, protože co je rozporné, nemá svoji nezbytnou určitost, nemá totožnost, nemá esenci, což je ztráta nutné podmínky k vlastní existenci (viz k tomu IV. kniha *Metafyziky*). Je-li vše proměnné rozporné, je rozporné i Herakleitovo proměnné myšlení, z čehož plyne, že nemůže pracovat s bezrozpornými pojmy. Herakleitova teorie rozporuplnosti změny se však odehrává prostřednictvím bezrozporných pojmů (změny, jednotlivých fází atd.). Proto nemůže být pravdivá (totéž platí v moderní době pro Hegela).

Aristoteles přistupuje k fenoménu změny s tím, že a) změna nemůže být rozporná; b) její existence je nepopíratelná; c) je ji nutno vysvětlit jinak, než to činí Parmenides a Herakleitos. Abychom rozptýlili dojem, že se zabýváme problémem majícím jen historickou, a ne aktuální teoretickou hodnotu, připomeňme si metodické limity, do nichž je uzavřena moderní experimentální věda. Např. současná fyzika jistě k faktu změny (energetické transformace) mnoho říká, k filosofickému pohledu na změnu se ale propracovat nemůže. Moderní věda hledá zákony (či statistické vztahy), které regulují poměr mezi určitými fenomény. Tyto zákony či statistické hodnoty se vyznačují buď tím, že jsou *stejně, invariantní* (platnost stále stejného zákona pro stejný typ transformací), anebo uvádějí interval, v němž se určité děje odehrávají. Pokaždé jde o zachycení něčeho *stejného* – zákona či statistického „prostoru výskytu“. Tento interpretační přístup se zásadně liší od přístupu *filosofického*. Filosofové totiž již od počátku na změně vnímali něco jiného. Uvědomovali si, že prostřednictvím změny dochází vždy k realizaci *něčeho absolutně nového, něčeho, co zde v celých dějinách univerza ještě nikdy nebylo*. Když se přesunu z místa A do místa B, vzniká nová situace v prostoru (B), která je vzhledem k předchozím dějinám univerza *absolutní novostí*. Proč? To, co změnou vzniká, je zcela určitou realitou mající určitý modus existence (esence plus existence). Ani v minulosti, byť jakkoli vzdálené, ani v budoucnosti, byť jakkoli neomezené se toto nově vzniklé jsoucno nevyskytlo a nevyskytne. Kdyby situace B byla jen opakováním

něčeho v minulosti, či prvním výskytem toho, co se v budoucnu znovu uskuteční, šlo by o rozpornou záležitost: „B“ by bylo zde a nyní a zároveň někde jinde a někdy jindy (anebo jinak: bylo by a nebylo zároveň – nyní a v již nejspoucí minulosti či nyní a v ještě nejspoucí budoucnosti). To znamená, že by bylo totožné (jde pokaždé o totéž B) a netotožné (kdyby šlo o totéž B, bylo by stejně časově určené jako první B, a nebylo by tudíž jindy). Když se první filosofové a jejich autentičtí následníci dívali na změnu, chápali, že každý přítomný moment vesmíru je povstáním něčeho absolutně originálního, něčeho, co zde ještě *vůbec nebylo*. Odtud je již malý krůček k pochopení, že změnou nově povstala skutečnost nevzniká ani ze sebe (viz varianta, v níž $F_1 = 0$), ani z něčeho (jde vlastně o totéž „vysvětlení“), ale *od něčeho jiného, od příčiny*.

Druhá fáze důkazu

První příčina, která se nabízí k vysvětlení realizace jakékoli změny, je *materie*. Aristoteles pochopil, že v tomto případě nemůže materií myslet nějaké již uskutečněné hmotné jsoucno (prvky, energii...), protože antestav (F_1) musí být stejně charakterizován nepřítomností toho, co má teprve vzniknout (F_2). Nakolik je F_1 *nebytím* F_2 (strom bez květů není stromem s květy), natolik povstání F_2 nevysvětluje nic již uskutečněného v momentě F_1 . Aristoteles přichází s řešením, které má zachránit změnu, a které se tudíž vyhýbá jak identifikaci F_1 s úplnou nicotou, tak i s něčím již aktuálně uskutečněným. Ztotožňuje fázi F_1 s *reálnou možností (dynamis)*. Jen to, co je reálně možné, se může následně pomocí změny uskutečnit. Nemám-li možnost stát se římským císařem, nikdy se jím nestanu, mám-li tuto možnost, mohu se jím stát. Reálná možnost je reálným rozměrem skutečnosti, kterému neschází realita, nýbrž aktualita (*energeia*, uskutečnění). Změna spočívá ne v uskutečnění, ale v postupném uskutečňování reálných možností ukrytých v našem univerzu.

Aristoteles si klade otázku, zda se nějaká možnost může uskutečnit sama ze sebe, zda si může udělit své vlastní uskutečnění, zda je možná sebezměna bez přispění nějaké příčiny, která by ležela mimo zónu oné reálné možnosti. Jeho odpověď je známá: bez působení nějaké od reálné možnosti reálně odlišné výkonné příčiny k žádné změně dojít nemůže. Jinak by reálná možnost v sobě již své uskutečnění musela obsahovat, vzniklá skutečnost by již nemusela vznikat ze svého nebytí do svého uskutečnění a vznik by se vůbec nekonal. Proto kdo trvá na a) skutečnosti změny a b) odmítá přijmout příčinné vysvětlení této změny, c) zastává rozporné stanovisko.

Další problém, který si Aristoteles v souvislosti s analýzou změny nezbytně klade, je, zda by se nějaká změna nedala vysvětlit působením nekonečného množství příčin. Květina nerozkvete, dokud nepůsobí příčina A, A nepůsobí, pokud nepůsobí příčina B, B nepůsobí, pokud nepůsobí faktor C... do nekonečna. Co by se stalo, kdyby bylo oněch nezbytných působících faktorů nekonečné množství? Každá z vysvětlujících příčin by vlastně byla příčinou jen za předpokladu, že by byla *nejprve* (ne pouze časově, nýbrž principiálně) *účinkem*. Neboť žádná z takových příčin by nemohla příčinně působit (= být příčinou), dokud-pokud by neobdržela vše, co ke svému působení potřebuje od něčeho jiného (od své příčiny). V nekonečném řetězci příčin tedy vlastně neexistuje žádná příčina, protože všechny padají na roveň pouhých účinků, které ze sebe nemají to, čím se konkrétní změna vysvětluje – jejich působení, jímž vzniká v univerzu něco absolutně nového (*energeia*, uskutečnění něčeho). Ona realizující energie absentuje na všech úrovních podmiňujících faktorů (příčin) – žádná z nich není první, žádná nemá ze sebe k dispozici energii, která je potřebná k uskutečnění změnou vznikající skutečnosti.

Třetí fáze důkazu

Proto Aristoteles tvrdí, že pod hrozbou rozpornosti musíme uznat existenci *první Příčiny* veškerého dění ve skutečnosti. Musí být první, protože nemůže své působení a svou samotnou skutečnost přijímat od nějaké další příčiny – má své působení a skutečnost původně ze sebe (*a se*). Proto nevzniká (vznik implikuje závislost na nějaké příčině), je věčná, stále působící, absolutní – vyvázaná z vlivu jiných činitelů, situovaná „mimo“ čas a prostor, a přesto plně přítomná v lůně každého měnicího se jsoucna. Její stálé působení neimplikuje stálost danosti účinků (ty v našem univerzu povstávají nesimultánně), poněvadž nejde o stálost temporální (časovou). Nemůže nic přijímat, ale je schopna pouze dávat. Neschopnost příjmu není jejím limitem, nýbrž dokonalostí – je natolik skutečná, že není nic pozitivního, co by již neměla. Jde o Skutečnost a Činnost s velkými S a Č. Není totožná s naším hmotným vesmírem, poněvadž vše, co je hmotné, je proměnné. Toto Její odlišování se nazývá Transcendencí (přesažnost, která není prostorová, nýbrž dokonalostní – ontologická diference). Aristoteles tohoto Činitele nazývá Bohem.

Na závěr této části nutno poznamenat, že filosofické dokazování existence Boha přesahuje možnosti naší představivosti. Filosofické pojmy pronikají hlouběji do skutečnosti než naše představivost, takže není z principu možné žádat po filosofii předložení nějakého „hmatatelnějšího“ důkazu. To by totiž vedlo k znemožnění racionální argumentace na tomto poli.

Problém atributů Boha

V dlouhých dějinách filosofie se o těchto důkazech samozřejmě mnoho diskutovalo a živá debata o nich trvá až do dnešních dnů. Není třeba připomínat, že tábor filosofů se rozpadl a rozpadá na jejich zastánce a jejich odpůrce. Ti, kteří nějaký důkaz přijali a ještě hlouběji rozvinuli, pátrali i po tom, co konkrétnějšího o transcendentní Skutečnosti ještě můžeme odhalit. Otevřeli tak kapitolu postupně zaplňovanou tématem tzv. *atributů* Boha. Aristoteles se nespokojil jen s výše nastíněným závěrem.

Argumentuje dokonce ve prospěch přítomnosti poznání v absolutně skutečné první Příčině. Považuje ji za vědomou a sebe si uvědomující Bytost vybavenou atributem poznání (myšlení). Pozdější filosofové rozlišovali různé druhy atributů, tj. určení, která Příčině nutně náležejí a která zkonkrétnují její zpočátku velmi obrysovou podobu. Její označení za Boha se tím pádem stává stále více přesvědčivější, neboť v attributech se manifestuje její personální charakter. V zásadě se pozornost filosofů stácela k atributům *entitativním* (nezahrnujícím ve svém pojmovém obsahu činnost) a *operativním* (zahrnujícím činnost). Jimi předkládané důkazy směřovaly k prokázání *jednoduchosti, dokonalosti, nekonečnosti, věčnosti a bonity* Boha. Z operativních atributů vyvozovali (a vyvozují) např. *Boží poznání, vševědoucnost, chtění, všemohoucnost, prozřetelnost, životní plnost* aj. Ve všech případech se museli a musí konfrontovat s více či méně závažnými námitkami, mezi kterými zaujímá zvláštní místo poukaz na přítomnost *zla ve světě*. Pro některé myslitele je zlo ve světě důvodem k odmítnutí existence Boha, pro jiné k vyloučení atributu bonity (dobrot) z jeho povahy. Existencialističtí ateisté zase považují atribut univerzální působnosti (kreativity) Boha za neslučitelný s lidskou svobodou (Sartre).

Na jakém základě obhajují četní teističtí filosofové *personální* povahu první Příčiny (Boha)? Vycházejí z důkazně podloženého závěru o odlišnosti světa a Boha (třebaže svět k Bohu díky jeho dokonalosti nic nepřidává a Bůh plus svět nejsou numericky sčítatelní). Mezi těmito póly musí být proto nějaký *vztah*. Jaký? Kdyby existovalo něco odlišného od první Příčiny, co by nemělo svůj původ v ní, existovalo by více původních/absolutních realit, což je rozporné (argumentováno v důkazu z mnohosti jsoucen). Vše konečné má původ v první Příčině. Lze tento původ vysvětlit tzv. emanací, jak to činí např. novoplatonikové? Ti znázorňují vycházení světa z první Příčiny na způsob přirozeného vyzařování světla ze svého původního zdroje. Kreacionističtí filosofové namítají, že kdyby byl svět jen přirozeným prodloužením Boha, existoval by se stejnou, tj. s absolutní nutností jako on. Jenže svět obsahuje např. změnu, která je prokazatelně něčím závislým, a tedy nepůvodním a nahodilým. Svět proto neexistuje s absolutní nutností a není přirozenou emanací Boha. Derivuje ze svého Zdroje *nenutně*. Nenutné derivaci může být rozuměno buď ve smyslu náhody, nebo ve smyslu *svobodného kladení*. Náhoda nepřichází v úvahu, neboť co je náhodné, odehrává se mimo nutný řád, zatímco mezi světem a první Příčinou není nutný poměr (ze strany první Příčiny). Nic z ní proto nemůže vyplynout „mimo nutný řád“. Zbývá tudíž plynutí světa na základě *svobodného kladení*. Svoboda ale nutně implikuje *chtění a chtění zase poznání*. První Příčina je tedy osobní Bytost nadaná poznáním a chtěním a lze se na ni dívat jako na Tvůrce (Stvořitele). Jednotlivé kroky dokazování musí být samozřejmě propracovány až do nevývratné podoby.

Mnoho filosofů Bohu přisuzuje *dokonalost* ve smyslu bytostné plnosti. Je-li totiž Bůh Stvořitel, neexistuje nic, co by nebylo původně v něm. Když neexistuje nic, co by nemělo svůj původ v první Příčině, je zřejmé, že jí nemůže nic scházet. Tedy je dokonalá. Ze stejného důvodu je i *věčná*, poněvadž neexistuje v čase. Čas je mírou změny a co se mění, ztrácí něco ze své původní totožnosti. Skutečnosti v čase vždy něco buď získávají, nebo ztrácí. To pro Boha nepřichází v úvahu, protože kdyby podléhal změně, byl by závislý na jiném a nebyl by už Původcem všeho jsoucího. *Bonita* (dobrota) se Bohu připisuje proto, že je zdrojem veškeré positivity (všech dober), která se v univerzu vyskytuje. Proti tomuto atributu se často namítá poukazem na existenci zla ve světě. Při podobných diskuzích je třeba upozornit na nutnost vidět problém z nezúžené perspektivy. Tou se myslí především filosofická otázka lidské nesmrtnosti. Je-li člověk nesmrtelný, což je filosoficky dostupná pravda, pak se zla, která ho v nám známém světě postihují, mohou proměnit v prostředky jeho posledního životního naplnění.

ANTOLOGIE TEXTŮ S KOMENTÁŘI

TEXT č. 1

První a nejzřejmější cesta vychází z analýzy změny. Je jisté a smyslově postižitelné, že některé skutečnosti v tomto světě se mění. Avšak vše, co se mění, je měněno zásahem činitele, který se od měněného liší. Mění se jen to, co se nachází v možnosti k tomu, čím se stává; aktivně mění pouze činitel, který se sám nachází v uskutečnění. Z možnosti však nic nemůže být převedeno do uskutečnění, než zásahem nějakého jsoucná, které je v uskutečnění. Jako teplo v uskutečnění, např. oheň, činí dřevo, jež je teplé v možnosti, skutečně teplým a tím ho mění. Není však možné, aby totéž jsoucná bylo zároveň v uskutečnění a v možnosti ve stejném ohledu. Co je totiž skutečně teplé, nemůže být zároveň teplé pouze v možnosti; může však být současně studené v možnosti. Je tedy nemožné, aby nějaké jsoucná měnilo a bylo měněno v témže ohledu a tímž způsobem, nebo aby měnilo sebe sama. Vše totiž, co se mění, je měněno od jiného činitele. Zde ale nemůžeme postupovat do nekonečna, protože v tom případě by neexistoval žádný první činitel a v důsledku toho ani žádný jiný činitel, neboť sekundární činitelé působí změnu jen proto, že jsou samy měněny prvním činitelem. Tak jako hůl nezpůsobuje pohyb předmětu, není-li hýbána rukou. Je tedy nutné dospět k nějakému prvnímu činiteli, který již není pod vlivem jiného činitele. A tím všichni rozumějí Boha (Tomáš AKVINSKÝ, *Teologická suma*).

KOMENTÁŘ

Výše uvedený text je překladem tzv. první cesty Tomáše Akvinského. Pro tohoto středověkého autora je typický syntetický způsob vyjadřování – dokáže do několika řádků vtěsnat mnoho informací. Teologickou sumu, z níž citujeme, sepsal jako učebnici pro začínající studenty teologie. To je jeden z důvodů, proč se o tak složitém problému, jakým je existence Boha, nijak zvlášť

nerozepisuje. Chce jen naznačit „cestu“, jakou by měl jít ten, kdo by se chtěl otázkou vážněji zabývat. Kdybychom si mysleli, že uvedená pasáž je vším, co má autor k tématu říct, mylili bychom se. Tomáš Akvinský by dokázal otázku existence Boha rozebírat na stránkách dlouhého traktátu. Je pochopitelné, že se Tomášovy cesty staly v dějinách předmětem četných diskuzí. Přesně takovou diskuzi chtěl středověký dominikán podnítit, poněvadž si sám uvědomoval, že bez diskuze se v myšlení daleko nedostaneme. Velká část jeho monumentálních děl je sepsána v podobě otázek a odpovědí (*questia a responsia*).

V učebním textu jsme se pokusili důkaz promyslet tak, aby bylo zřejmé, že jeho posledním cílem není jen naznačit, nýbrž skutečně odhalit existenci první Příčiny (Boha). Filosofie nám zde nastavuje svoji těžko přístupnou stranu. Při četbě různých filosofických knih máme někdy dojem, že filosofie není než libovolným vyprávěním na nejrůznější témata. Tomáš nám ukazuje opak myšlenkové svévole. Veškeré stylistické kudrlinky jdou stranou, výrazové prostředky jsou maximálně zjednodušeny, zvolené příklady jsou mnohdy až provokativně prosté. Za každou větou textu se však skývá celé univerzum vědění, k němuž se musí propracovat každý, kdo chce závěru opravdu porozumět.

TEXT č. 2

V povědomí široké, leč nezaskvěné veřejnosti se v průběhu posledního století uhnízдила představa o nesmiřitelném rozporu vědy a náboženské víry. Jde to tak daleko, že když se pověstný muž z ulice náhodou dozví o náboženském přesvědčení u nás žijícího vědeckého pracovníka, nechce věřit svému sluchu, popřípadě svým očím: jak si ten badatel může něco tak protichůdného srovnat ve své hlavě? V horším případě je vědec dokonce podezírán z dvojí tváře; ve svém zaměstnání pěstuje vědu, kdežto ve svém soukromí úkony náboženské víry vědecké principy přímo popírá!

Není sporu o tom, že tento postoj části veřejnosti má své hluboké a pochopitelné kořeny. Církev přece dala na index Koperníkův spis o heliocentrismu, nechala upálit Giordana Bruna a zorganizovala Galileiho proces. O století později odpovídá Pierre Simon Laplace na Napoleonovu výtku, že v jeho díle nikde nenašel zmínku o Bohu, pověstnou větou: „Občane první konzule, tuto hypotézu jsem nikde nepotřeboval.“ Materialističtí filosofové dovršili koncepci nezničitelné a nestvořitelné hmoty, věčné v prostoru a čase, a jejich současní následovníci to prosadili do škol jako tzv. vědecký světový názor, který má již co nevidět definitivně zatlačit do ústraní historicky překonané náboženské (a tedy automaticky nevědecké) pojetí světa.

Fyzika konce 19. století se zdála být prakticky dovršenou „teorií veškeré hmoty“ (až na dva drobné mráčky v podobě nulového výsledku Michelsonova-Morleyho pokusu a neschopnosti teoreticky vystihnout rozložení elektromagnetického záření černého tělesa – z těchto mráček, jak známo, v prvních desetiletích dvacátého století uhodily blesky v podobě teorie relativity a kvantové mechaniky), Darwinova vývojová teorie uspokojivě objasňovala zákonitosti vývoje živé hmoty, a celkovou filosofickou ideu materialistického monismu slabě narušovaly chabé pokusy věřících vědců uvést v soulad poznatky přírodních věd a první kapitulu Geneze.

Zvláštním paradoxem prudkého rozvoje vědy v našem století je právě skutečnost, že zcela v rozporu s očekáváním materialistů moderní vědecké koncepce vůbec nepřispívají k definitivnímu vítězství „vědeckého světového názoru“. Ve vyhocené při „věda versus víra“ se kyvadlo dějinného soudu zdánlivě zhouplo právě do opačné polohy. Kosmologická teorie žhavého velkého třesku vesmíru (tzv. standardní kosmologický model), jež je ve vědeckých kruzích téměř bez výhrad přijímána, se považuje mnohými filozofy bezmála za konečný důkaz Božího stvoření světa. Ve skutečnosti to ovšem vypadá tak, že s tímto tvrzením nejprve přišli marxisticky orientovaní filosofové a ideologové. Učinili tak svým svérázným způsobem. Jelikož dle jejich argumentace z teorie velkého třesku vyplývá stvoření světa Bohem (což by bylo evidentně v rozporu s materialistickou filosofií), znamená to, že teorie velkého třesku musí být špatná. Jelikož tato teorie se dost podstatně (ač nikoli výlučně) opírá o pozorování kosmologické expanze vesmíru, která se astronomicky projevuje červeným posuvem čar ve spektrech vzdálených galaxií i kvasarů, začali obhájci materialistické čistoty vědy přinášet roztočivná, fyzikálně naprosto nepodložená, alternativní vysvětlení faktu červeného posuvu spektrálních čar, popřípadě tvrdili, že jde o lokální jev, který se v jiných (rozuměj námi nepozorovaných) částech vesmíru případně kompenzuje smršťováním...

Tato neblahá situace ovlivnila bohužel i náš vlastní způsob uvažování o vztahu vědy a víry. Cítili jsme se zatlačeni do defenzivy, v níž jsme s radostí vítali vše, co svědčilo proti nekonečnému vesmíru, a dovozovali, že i z vědeckého hlediska má Bible přece jen pravdu. Nejsme v tom ovšem zdaleka sami. Mnoho západních myslitelů se počalo obracet k orientálním náboženským zdrojům a filosofím s úctyhodnými historickými kořeny a obsáhlou mystickou literaturou. Mezi laickým publikem si získal nemalou popularitu fyzik F. Capra svou knihou „The Tao of Physics“, která předznamenala éru Nového věku, jakoby dokazující, že moderní věda (zejména fyzika) přesně potvrzuje mystické (náboženské) teze, k nimž meditací a spekulacemi dospěli orientální myslitelé již ve starověku.

Všechny podobné pokusy užít soudobých vědeckých poznatků (či ještě přesněji soudobé interpretace vědeckých poznatků) k podpoře – nebo naopak k vyvrácení – jakéhokoli filosofického názoru však narážejí na zásadní nesná: věda se neustále proměňuje, někdy tak rychle, že je pro kohokoli na světě téměř nemožné zjistit, co právě ještě platí a co již zastaralo. Zastarávají nejen odpovědi, ale i otázky. Kdysi se mohlo zdát, že o vítězství materialismu či „idealismu“ rozhodne astronomická odpověď na otázku, zda je vesmír konečný (to by vyhrál idealismus) nebo nekonečný (vyhrává materialismus). Dnes víme přinejmenším

to, že je třeba odlišovat nekonečnost prostorovou a časovou a že se v zásadě mohou vyskytnout čtyři časové kombinace: vesmír bez počátku a konce (nekonečný v čase a prostoru), vesmír s počátkem bez konce (prostorově buď konečný, nebo nekonečný), vesmír bez počátku s koncem a ovšem vesmír s počátkem i koncem (prostorově konečný). Které z matematicky nabízených řešení je „přípustné“, ba dokonce „výhodné“ pro kterou filosofii, zatím našťastí nikdo nezačal zvažovat. Kromě toho není ovšem vyloučeno, že se jednou ukáže, že uvedená otázka je špatně položena. Tak například ve vesmíru s časovým počátkem nemá smysl otázka, co bylo před počátkem, a podobně ve vesmíru s časovým koncem nemá smysl otázka, co bude po tomto konci. Je zvláštní, jak urputně se takovým omezením otázek lidská mysl vzpírá, takže po jistou dobu se i kvalifikovaní odborníci snažili rozpracovat domněnku o vesmíru oscilujícím mezi mnoha „počátky“ a „konci“. Ostatně nemálo lidí uvádí dodnes jako „filosofickou“ námitku proti prostorově konečnému vesmíru, že si nedokáží představit, co by bylo za jeho hranicí; netuší, že ani prostorově konečný vesmír žádnou hranici nemá.

Uvádím zde tyto technické podrobnosti spíše pro ilustraci navyklých způsobů uvažování, než abych chtěl čtenáře nutit ke studiu specifických problémů kosmologie. Snad je však i z této ukázky zřejmé, že takto primitivně se spor filosofických systémů nedá řešit ani dnešní, ani libovolnou zítřejší přírodovědou. Přesně to vystihl přední teoretický fyzik Jeremy Bernstein: „Kdybych byl východním mystikem, pak poslední věcí na světě, již bych si přál, by bylo smíření s moderní vědou, neboť připoutání náboženské filosofie k soudobé vědě je zaručenou cestou k zastarání mé filosofie.“ Totéž přirozeně platí i o tzv. vědeckém světovém názoru.

Dlouhá a opravdu trnitá cesta vztahů mezi náboženskou vírou a vědou nebyla však rozhodně zbytečnou zacházkou. Poučení předešlým tápáním a tragickými omyly na obou stranách vidíme snad již dost zřetelně, že věda nemůže být povýšena (či spíše ponížena?) do role soudního znalce, který rozhodne o „vědeckém světovém názoru“ jednou provždy. Tento spor si rozhoduje každý člověk ve svém svědomí znovu a znovu a věda mu zde může být pouze nepřímým prostředníkem.

Jakkoli se hlasováním nedá ve filosofii (stejně jako ve vědě) nic rozhodnout, přece jen stojí za zamýšlení, že mezi vskutku významnými vědci 20. století je převaha nábožensky uvažujících osobností (či dokonce přímo věřících křesťanů) až nápadně vysoká. Jako by se potvrzoval výrok Pasteurův: „Poněvadž jsem hodně studoval, věřím jako bretaňský sedlák. Kdybych byl studoval ještě více, věřil bych jako bretoňská selka.“

V roce 1984 vydal Ken Wilber pozoruhodný sborník (*Quantum Questions: Mystical Writings of the World's Great Physicists*; Shambala Publ., Boulder, Colorado, USA), v němž přetiskuje úvahy o metafyzické (ne pouze přírodovědecké) podstatě světa z per bezesporu vůdčích osobností fyziky 20. století (W. Heisenberg, E. Schrodinger, A. Einstein, L. de Broglie, J. Jeans, M. Plank, W. Pauli, A. Edington). Všichni byli nepochybně filosoficky vzdělaní, nábožensky orientovaní lidé...Všichni se ve svých uveřejněných úvahách shodují v tom, že moderní fyzika nepodává ani důkazy ani podporu pro mystický původ světa – je vůči takové otázce indiferentní (tím méně ovšem mystickou povahu světa popírá). Tito velcí myslitelé ostatně takovou podporu pro své náboženské citění nebo chápání metafyzické podstaty světa nepotřebovali. Na rozdíl od nadmíru sebevědomého Laplacea si totiž zřetelně uvědomili omezenost prostředků a schopností soudobé vědy. Fyzika 20. století je neporovnatelně pokornější než fyzika století předešlých (právě proto, že ví neporovnatelně více) – a v tom je její hlavní síla.

Mezi vírou a vědou nemohou totiž vznikat rozpory. Řečeno Goethovými slovy, každá z těchto oblastí duchovního života člověka má svou vlastní partituru. Rozpory naopak vznikají – a zcela zákonitě – jednak mezi vědou a povědou a dále mezi náboženskou vírou a pověrami. Výsledky nového vědeckého bádání mohou být často překvapivé až šokující, ale v žádném případě není projevem kvalitní víry, když je – údajně v zájmu víry – hodláme z tohoto důvodu napadat. Svědčilo by právě o naší malověrnosti, kdybychom se z tohoto důvodu obávali výsledků nejpokročilejších vědeckých studií. Věříme-li v Boha opravdu, jak by mohl kterýkoli výsledek evidentně nedokonalé a omylné vědy naši víru zvíkat? (Jiří GRYGAR, *O vědě a víře*).

KOMENTÁŘ

Autor příspěvku se svým jazykem přizpůsobuje čtenářům, kteří dlouhá léta podléhali systematickému vlivu komunistické ideologie (článek byl sepsán roku 1989). Používá např. pojem idealismu, kterým komunisté nerozlišeně označovali jakoukoli formu nematerialistického myšlení. J. Grygar dobře nastiňuje, jak nestabilní jsou vědecké poznatky o světě. Je nutné připomenout, že silná proměnlivost vědeckých pohledů na realitu není dána proměnlivou povahou zkoumaného předmětu, nýbrž povahou principů, z nichž jednotlivé exaktní vědy vycházejí. Již Platón ve své *Ústavě* velmi dobře vystihl, že ani matematika není tak průkaznou vědou, jak se již v jeho době mnozí myslitelé domnívali, protože není schopna svojí vlastní metodou (tj. matematicky) dokázat platnost principů (axiomů), z nichž ve svých vývodech vychází. Proto se jedná o disciplínu toliko hypotetickou. To samé lze vztáhnout i ke všem současným exaktním vědám – dospívají pouze k hypotetickým závěrům, které jsou v závislosti na nových objevech korigovatelné, revidovatelné, ba dokonce i zcela nahraditelné opět jinými hypotézami. Pouze filosofie dokazuje s nevyvratnou platností své vlastní principy, takže její závěry, jsou-li dobře promyšleny, mohou vznášet nárok na definitivní přijetí (např. důkazy objektivit myšlení, lidské svobody, závislosti všeho konečného na první Příčině atd. jsou objektivně nepochybné, poněvadž jsou jištěny tzv. principem sporu – kdo by zpochybnil jednotlivé kroky těchto důkazů, sám by se vyvrátil). Problém je samozřejmě v tom, že mnoho filosofů v dějinách předložilo důkazy špatně vypracované, které ve vědomí mnohých lidí vrhají špatné světlo na filosofii samotnou. Jestliže se exaktní vědy pohybují pouze

v rovině hypotetické, znamená to, že jejich závěry jsou vždy provizorní a z principu zpochybnitelné. V tomto smyslu je třeba chápat i Grygarův odkaz na J. Bernsteina, který ukázal, že pokud by se nějaká filosofická interpretace skutečnosti opírala o právě aktuálně platící vědecký obraz světa, vzala by nevyhnutelně brzy za své. Je tudíž překvapivé, když se někteří vědci velmi vehementně a s obrovskou dávkou jistoty angažují v boji proti „náboženskému tmářství“ věřících. To samé však platí i pro ty, kdo by chtěli moderní vědu využít jako důkaz existence Boha. Metodicky limitovaná věda se k problému existence či neexistence Boha nemůže zasloučeně vyjadřovat, poněvadž by tím překročila své kompetence. Studium moderních věd může vědcům nanejvýš pomoci při formaci jejich filosofického pohledu na svět. Jejich speciální znalosti je posouvají buď směrem k teismu, anebo směrem k ateismu. Záleží totiž na tom, podle jakých, často neuvědomovaných filosofických principů poznatky daných věd interpretují.

J. Grygar uvádí čtyři alternativní časové dispozice vesmíru. I v případě, že by platil model časo-prostorově nekonečné vemírné reality, vedlo by to ve filosofii k závěru o existenci Boha. Neboť takový vesmír by obsahoval změnu, což, jak jsme viděli, je pevným základem pro příslušný důkaz. Stojí za zmínku, že myslitelé jako Augustin z Hippa (5. století po Kristu) či Tomáš Akvinský (13. století) se ve svých dílech zabírali otázkou „co je za hranicí skutečnosti“ a „jak dlouho trvala doba před tím, než započal první časový moment skutečnosti“ a oba došli k závěru, že jde o čistě imaginární problémy. Neboť před povstáním času neexistoval žádný čas a mimo prostor není žádný jiný prostor.

TEXT č. 3

Ve výčtech velkých objevů moderní vědy většinou chybí jedna podstatná položka. Téměř jistě všude najdeme Koperníkovu heliocentrickou teorii, Keplerovy zákony, Newtonovy zákony a Einsteinovu teorii relativity, ale nejpřevratnější myšlenka moderní vědy v seznamech skoro nikdy nefiguruje. Je to myšlenka tak velká, že umožnila všechny ostatní vědecké objevy. A je pro nás neviditelná, protože ji pokládáme za samozřejmost, a ne za zformulovanou teorii. Ač je to s podivem, největší myšlenka moderní vědy nestojí na rozumu, nýbrž na víře.

Slovo víra nemá ve vědecké obci příliš dobrou pověst. „Domnívám se, že vědec nemůže něčemu věřit se stejnou jistotou jako hluboce nábožensky založený člověk,“ píše fyzik Richard Feynman v knize *O smyslu bytí*. Astronom Neil de Grasse Tyson si stěžuje, že „náboženská tvrzení se opírají o víru“, a chlubí se, že „vědecká tvrzení se opírají o experimentální ověření“. Feynman ani Tyson patrně vůbec netuší, že v jádru jejich milované vědy leží náboženská premisa, která není o nic méně záhadná než jiná dogmata. Jde o zcela neprokazatelný předpoklad, že vesmír je racionální.

Vědci dnes mlčky přijímají jako fakt, že vesmír se řídí zákony a že lidská mysl dokáže těmto zákonům porozumět... Fyzik Steven Weinberg píše: „Veškerá zkušenost s fyzikou mě dovedla k přesvědčení, že ve vesmíru je řád... Jak objevujeme stále vyšší formy energie a zkoumáme čím dál menší struktury, zjišťujeme, že fyzikální principy, které popisují naše objevy, jsou čím dál jednodušší... Zákony, které nacházíme, do sebe stále lépe zapadají a jsou stále univerzálnější... V zákonech, kterými se řídí hmota, nalézáme jednoduhost a krásu, jež svědčí o něčem, co je zabudováno velmi hluboko do logické struktury vesmíru.“

... Křesťané ideu racionálního kosmu nevymysleli. Přišli s ní předsókratovští filosofové jako Tháles, Parmenidés, Hérakleitos a Pýthagorás. Tihle pánové měli různé podivné nápady, jejich největším přínosem však je představa vesmíru, který se řídí poznatelnými zákony příčiny a následku. Před předsókratiky existovaly různé mytické kosmologie: například v Egyptě bůh slunce Ra pravidelně objížděl ve svém kočáře nebesa. Řekové zase připisovali bouře a zemětřesení hněvu mořského boha Poseidóna.

... Ideu uspořádaného kosmu oživil křesťané, kteří se domnívali, že vesmír podléhá zákonům, jež vypovídají o racionálním Bohu stvořiteli. „Na počátku bylo slovo, to slovo bylo u Boha, to slovo byl Bůh.“ Slovo je zde řecké *logos*, což znamená také „myšlenka“ nebo „rozum“. Bůh je posvátný, stvořil vesmír a ten v souladu s Božím rozumem dbá zákonů. Zároveň křesťané měli za to, že vesmír sám o sobě posvátný není. V Bibli stojí: „Učinil tedy Bůh dvě veliká světla: větší světlo, aby vládlo ve dne, a menší světlo, aby vládlo v noci“. Slunce není pro křesťany předmětem hodným úcty, nýbrž pouze velkou lampou. Křesťanský vesmír má řád, a přesto je kouzla zbavený. Navíc křesťanství učí (tady přebírá odkaz judaismu), že člověk byl stvořen k „obrazu“ a „podobě“ Boží. To znamená, že člověk v sobě má špetku božského rozumu, která ho odlišuje od ostatních věcí a dává mu zvláštní schopnost jim porozumět. Podle křesťanství je lidský rozum odvozen od božské inteligence, která stvořila vesmír.

Jistě, křesťané věří na zázraky a ty můžeme pokládat za odchylku od přirozeného řádu. Ale zázraky jsou pozoruhodné tím, že jsou ojedinělé. Zázraky budí úžas, protože nepatří do přirozeného řádu, který v těchto řídkých případech přestává platit. Islám naproti tomu neklade na zázraky důraz, protože chápe celý vesmír jako zázračný. Středověký muslimský teolog Abú Hámíd al-Ghazzálí tvrdil, že Bůh vstupuje do vesmíru v každém okamžiku a nechává události odehrát se tak, jak se odehrávají. Nemůže tu být řeč o zákonech – všechno je výsledkem neustálých Božích zásahů. Starověká a středověká Čína byla sice bohatá a kultivovaná, ale věda se v ní nikdy nevyvinula, protože, jak vysvětluje historik Joseph Needham, „nikdo nevěřil, že by se taje přírodních zákonů daly odhalit a přečíst, protože nebyla jistota, že božská bytost, mnohem rozumnější než my, vůbec zformulovala nějaké zákony, které přečíst dokážeme“. Alfred North Whitehead ve své klasické knize *Věda a moderní svět (Science and the Modern World)* píše, že „víra v možnost vědy... je nevědomky odvozená ze středověké teologie“.

V epoše středověku se v Evropě začaly zakládat univerzity... Robert Grosseteste, františkánský biskup a první rektor univerzity v Oxfordu, navrhoval shromažďovat poznatky induktivně, pomocí experimentů. Francis Bacon – zapálený křesťan, který psal pojednání o žalmech a modlitbách – používal induktivní metodu k zaznamenávání výsledků experimentů. Bacon tvrdil, že člověk má od Boha dar objevovat a díky tomuto daru může splnit Boží příkaz a učinit se pánem tvorstva, dokonce i obnovit zahradu v Edenu. Dnes Bacona považujeme za zakladatele vědecké metody, „objevitele objevů“... První vědci z povolání se objevili v pozdním středověku a od té doby drtivá většina vědců nebyla jen věřící, ale navíc chápala svou práci jako plnění křesťanských cílů. Morris Kline píše, že „renesanční vědec byl teolog, který místo Boha zkoumal přírodu“. To neznamená, že by si onen renesanční vědec zvolil cestu sekularismu. Naopak se domníval, že dosahuje Božího záměru novým a lepším způsobem, když odhlíží od svaté knihy Boží a místo ní zkoumá Boží tvorstvo.

... Zde je neúplný výčet známých věřících vědců: Koperník, Kepler, Galileo, Brahe, Descartes, Boyle, Newton, Leibniz, Gassendi, Pascal, Mersenne, Cuvier, Harvey, Dalton, Faraday, Herschel, Joule, Lyell, Priestley, Kelvin, Ohm, Ampère, Steno, Pasteur, Maxwell, Plank, Mendel. Hodně z těchto vědců byli duchovní. Gassendi a Mersenne byli kněží. Stejně tak i Georges Lemaître, belgický astronom, který jako první přišel s teorií, že vesmír vznikl „velkým třeskem“. Mendel, který svým objevem zákonů dědičnosti významně podpořil evoluční teorii, strávil celý dospělý život jako mnich v augustiniánském klášteře. Co by si moderní věda bez těchto mužů počala? Byli mezi nimi protestanti i katolíci, ale všichni chápali svou vědeckou práci jako křesťanské poslání...

Vědci běžně hledají v přírodě nové vzorce a řady a to, jestli jsou na správné cestě, zjišťují podle poněkud podivných kritérií. Často se ptají, jestli je nějaký vztah „jednoduchý“ nebo „krásný“. Vzorce, které jsou příliš těžkopádné nebo „ošklivé“, vědci často odmítají z tohoto důvodu.

Proč? Protože i ten nejsekulárnější vědec předpokládá, že příroda neobsahuje jen řád, ale také jednoduchost a krásu. Tato skutečnost je... pozůstatkem křesťanství v moderní vědě. Slabý hlásek, který uslyšíme, budeme-li chtít, nám šeptá, že dnešní věda stále stojí na náboženských základech. Ani sekulární vědci se od křesťanských premis nedokážou odpoutat a ti vnímavější si to uvědomují. Einstein připustil, že „každý pravý ohledávač přírody v sobě chová jakousi náboženskou úctu“. Biolog Joshua Lederberg nedávno řekl časopisu *Science*: „Je nesporné, že pokračujeme ve vědeckém zkoumání, protože nás k tomu pudí náboženské pohnutky.“ (Dinesh D'SOUZA, *Křesťanství a ateismus úplně jinak*).

TEXT č. 4

V hlubší rovině... koperníkovský obrat opravdu ohrozil náboženství. Jádrem velkých světových náboženství – konkrétně judaismu, křesťanství a islámu – je totiž víra, že člověk má v Božím tvorstvu výsadní postavení. Vesmír byl stvořen s ohledem na nás, snad dokonce i kvůli nám. Jak se tato tradiční víra může smířit se zjištěním, že žijeme v rozlehlém vesmíru se spoustou jiných planet, nespočtem jiných galaxií, stamiliardami hvězd, z nichž některé jsou tak daleko, že úplně vyhoří, než k nám doletí jejich světlo? Když se podíváme do dalekohledu, uvědomíme si mrazivou prázdnotu vesmíru a pocítíme jakési kosmické odcizení. Je těžké se vyhnout otázce: jestli je člověk pro Boží záměry s přírodou tak klíčový, proč žijeme na té nejzastrčenější adrese ve velkém lhostejném vesmíru?

V poslední době dává fyzika na tuto otázku senzační odpověď, která... potvrzuje, že člověk má v kosmu zvláštní postavení. Ukazuje se, že obrovské rozměry a velké stáří vesmíru nejsou jen náhody. Jsou to nezbytné podmínky pro existenci života na Zemi. Jinými slovy vesmír musí být právě tak velký a právě tak starý, jak je, aby mohl obsahovat živé bytosti jako mě a vás. Jakoby celý vesmír se svými zákony byl spiknutím za účelem vyrobit, ehm, nás. Fyzikové říkají tomuto neuvěřitelnému poznatku *antropický princip*. Ten říká, že vesmír, který vnímáme, musí mít přesně takové vlastnosti, aby umožnil existenci živých bytostí, které ho jsou schopny vnímat. Koperníkův scénář je obrácen naruby a člověk stanul znovu na starobylém piedestalu jako oblíbený syn mezi tvorstvem, snad dokonce jako *raison d'être* stvoření.

Fyzikové narazili na antropický princip, když si položili prostou otázku: Proč ve vesmíru platí právě ty zákony, které v něm platí? Zamyslete se nad tím: vesmír se zjevně řídí velmi specifickou soustavou pravidel, ale nemusí to být zrovna tato pravidla. Tak proč jsou pravidla taková, a ne jiná? Vezměme si jednoduchý příklad: různé přírodní síly, třeba síla gravitační, fungují takovým způsobem, že se dají změřit. Proč je ale gravitační síla právě takhle velká, a ne větší nebo menší? Nebo jiný příklad: vesmír je asi patnáct miliard let starý a jeho velikost je minimálně patnáct miliard světelných let. Co by se stalo, kdyby vesmír byl mnohem starší a větší nebo mnohem mladší a menší?

Když si fyzikové tyto otázky položili, dospěli k pozoruhodnému závěru. Aby mohl existovat život – aby měl vesmír pozorovatele, kteří ho vnímají –, musí být gravitační síla přesně tak velká, jak je. Velký třesk musel nastat přesně tehdy, kdy nastal. Kdyby základní hodnoty a vztahy v přírodě byly jen trochu odlišné, náš vesmír by neexistoval a my také ne. I když to zní fantasticky, vesmír je vyladěný tak, aby v něm mohli žít lidé. Žijeme ve vesmíru, který je jako menší postýlka z pohádky o třech medvědech: „tak akorát“, aby v něm vznikl a zkvétal život. Jak píše fyzik Paul Davies: „Jsme hluboce a podle mého názoru i významně vepsáni do přírodních zákonů.“

Antropický princip se dnes mezi fyziky běžně přijímá... Rees říká, že základní fyzikální vlastnosti vesmíru spočívají na šesti číslech a každé z nich má právě takovou hodnotu, která je nutná k existenci života. Kdyby se kterékoli z těchto čísel (například

gravitační konstanta nebo silná interakce) „byť jen nepatrně“ změnilo, nebyly by podle Reese „žádné hvězdy, žádné složité prvky, žádný život“. Rees se sice střeží náboženských závěrů, neváhá však označit velikosti oněch šesti konstant za „dané pro zřetelnost“. Astronom Lee Smolin si představuje Boha jako technického experta, který sedí u ovládacího panelu a před sebou má několik otočných knoflíků. Na jednom nastaví hmotnost protonu, na druhém náboj elektronu, na třetím gravitační konstantu a tak dále. Bůh otáčí knoflíky náhodně. Jaká je pravděpodobnost, ptá se Smolin, že tímto náhodným otáčením vznikne vesmír s hvězdami, planetami a životem? Odpovídá: „Pravděpodobnost je neuvěřitelně nízká.“ Jak nízká? Smolin odhaduje jedna ku deset na 229. Smolinův argument můžeme podpořit příkladem fyzika Stephena Hawkinga: „Kdyby se rychlost rozpínání jednu sekundu po velkém třesku lišila o jednu stotisícibilióntinu, vesmír by se zhroutil, než by se stihl rozrůst do dnešních rozměrů.“ Takže pravděpodobnost, že tu nebudeme, byla... zkrátka astronomická. Přesto tu jsme. Kdo za to může?...

Přední vědci si uvědomují, jaké dalekosáhlé důsledky z antropického principu plynou. „Řečeno jazykem selského rozumu se ve fyzikálních zákonech vrtal nějaký superintelekt,“ píše astronom Fred Hoyle. Fyzik Freeman Dyson říká: „Čím déle zkoumám vesmír a studuji detaily jeho stavby, tím více nacházím důkazů, že vesmír nějak věděl, že přijdeme.“ Astronom Owen Gingerich píše, že antropický princip je „přijetí názoru, že přírodní zákony jsou zmanipulované nejen ve prospěch složitosti života, ale i ve prospěch myslí. Mám-li to říct efektně, antropický princip říká, že mysl je zásadním způsobem vepsána do přírodních zákonů“. Astronom Robert Jastrow poznamenává, že antropický princip „je ten nejteističtější poznatek, k jakému kdy věda došla“.

Jak se dalo čekat, antropický princip vyvolal bouřlivou diskuzi a silné reakce. V diskuzi se utvořily tři názory, které budu pro jednoduchost nazývat *Máme štěstí*, *Mnoho vesmírů* a *Naplánovaný vesmír*. Podívejme se na ně postupně. První tábor, *Máme štěstí*, přisuzuje jemné vyladění vesmíru neuvěřitelné náhodě. „Vesmír je náhoda,“ píše fyzik Victor Stenger v knize *Ne podle plánu (Not by Design)*.

Náhoda? Stevenu Weinbergovi a Richardu Dawkinsovi nevádí, jak je to nepravděpodobné. Steven Weinberg říká: „Nepotřebujeme se odvolávat na dobrotivého architekta, chceme-li vysvětlit, proč žijeme zrovna v části vesmíru, kde je možný život. Vždyť v ostatních částech vesmíru není nikdo, kdo by se takto ptal.“ Richard Dawkins mu přizvukuje: „Na tom, že život našeho typu existuje na planetě, která má tu správnou teplotu, srážky a všechno ostatní, není nic divného. Kdyby byla planeta vhodná pro život jiného typu, pak by se na ní vyvinul život jiného typu.“ Tomu se ve vědě říká „výběrový efekt“. Protože jsme tady, víme, že ať byla pravděpodobnost sebemenší, kosmická ruleta pro nás dopadla dobře.

V této úvaze je problém, který bych rád ilustroval na příkladu od filosofa Johna Leslieho. Představte si muže odsouzeného k smrti, který stojí před desetičlennou popravčí četou. Střelci vypálí salvu. Kupodivu všichni minou. Vystřelí znovu a zase ani jednou nezasáhnou cíl. Vystřelí ještě několikrát a znovu se netrefí. Později za vězňem přijde dozorce a říká: „Nechápu, že se nikdo netrefil. Musí v tom být nějaké spiknutí.“ Ale vězeň se jen zasměje: „Proč v tom proboha hledáte spiknutí? Nic na tom není. Samozřejmě, že střelci minuli, protože kdyby neminuli, nemohl bych s vámi teď mluvit.“ Takový vězeň by byl okamžitě a oprávněně přeložen na psychiatrické oddělení.

Příklad dokládá to, že nelze vysvětlit nepravděpodobnost takového kalibru jen tím, že tu jsme a přemýšlíme o ní. Stále tu zbývají obrovské nepravděpodobnosti, kterými je třeba se zabývat. Nezapomínejme, že antropický princip neříká, že je zvláštní, že život se objevil na naší planetě, když ve vesmíru jsou miliardy hvězd. Říká spíše to, že celý vesmír se všemi galaxiemi a hvězdami musel být utvořen určitým způsobem, aby vůbec mohl obsahovat život. Je těžké nesouhlasit se závěrem filosofa Anthonyho Flewa. Flew dlouho hlásal ateismus – patří k nejcitovanějším osobnostem v ateistické literatuře –, ale nakonec usoudil, že vyladění vesmíru je ve všech ohledech tak dokonalé, že zkrátka nemůže být dílem náhody. Flew říká, že se drží celoživotní zásady, „jít tam, kam vedou důkazy“, a věří nyní v Boha.

Flew si uvědomuje, že antropický princip potřebuje lepší vysvětlení než *Máme štěstí*. Stejně tak i astronom Lee Smolin, který píše: „Se štěstím si tu rozhodně nevystačíme. Potřebujeme rozumné vysvětlení, jak mohlo k něčemu tak nepravděpodobnému dojít. Šance, že se ve vesmíru objevíme, byla tak fantasticky malá, že je potřeba přesvědčivější vysvětlení. Nelze se zbavit pocitu, že Weinberg a Dawkins to v hloubi duše vědí“ (Dinesh D'SOUZA, *Křesťanství a ateismus úplně jinak*).

KOMENTÁŘ

Úvahy zprostředkované americkým autorem D. D'Souzou jsou jistě zajímavé a podněcují nás k samostatnému myšlenkovému úsilí. Jeho argumentace samozřejmě pokračuje dále, avšak my se jí už nebudeme věnovat. Musíme však v souladu s naším výkladem v učebním textu upozornit na to, že závěry stanovené na základě výzkumů moderní astrofyziky mají své limity. Již samotná kategorie pravděpodobnosti je v rukou moderního vědce něčím, co nelze bez diskuze přijímat. Exaktní věda není kompetentní k tomu, aby hovořila o pravdě svých vývodů, a tedy se ani nemůže spolehlivě vyjádřit k otázce pravděpodobnosti, alespoň pokud bychom jí chtěli rozumět v původním, klasickém smyslu slova (jako blízkosti k realisticky pojaté pravdě). Jak zastánci teismu, tak i zastánci ateismu se díky svým přírodovědným premisám ocitají v pozici obhájců pouhých hypotéz. Alternativu náhodného vzniku vesmíru nelze definitivně zavrhnout jenom proto, že je tzv. nepravděpodobná. Spory tohoto typu se patrně z přírodovědy nedají nikdy odstranit. Problém je řešitelný pouze filosofickou cestou. Jen ve filosofii lze překonat pouhou hypotetičnost tvrzení, a jak jsme viděli v učebním textu, jen na její úrovni je možné definitivně vyloučit možnou platnost ateistické hypotézy.

TEXT č. 5

Ale jednou jsem slyšel kohosi číst z knihy, jak pravil, Anaxagorovy, že prý rozum je to, co působí řád a co je všeho příčinou. Tu jsem měl radost z této příčiny a zdálo se mi, že to je jaksí v pořádku, že rozum je příčinou všech věcí, a pomyslně jsem si, že je-li tomu tak, že tedy rozum, působící řád, všechno pořádá a každou jednotlivou věc klade tam, kde by byla v nejlepším stavu. Jestliže by tedy někdo chtěl nalézt u každé věci příčinu, jak vzniká nebo zaniká, nebo je, že musí u ní nalézt to, jaké je pro ni nejlepší buď bytí nebo kterýkoli jiný stav nebo činnost. Z toho tedy důvodu že nenáleží člověku nic jiného zkoumat, jak o té samé věci, tak o ostatních nežli stav nejlepší a nejdokonalejší. Ten člověk pak že zároveň nutně zná i horší stav, neboť vědění o tom obojím je totéž. Toto pak uvažuje ke své radosti jsem myslel, že jsem našel učitele příčiny toho, co je, odpovídajícího mému přání, Anaxagoru, a ten že mi poví, nejprve zdali je země plochá či kulatá, a až mi to poví, že mi k tomu vyloží i příčinu a nutnost, a to tak, že řekne, co je lepší, a že bylo lépe, aby byla taková. A jestliže řekne, že je země uprostřed, že k tomu vyloží, že bylo lépe, aby byla ve středu; a jestliže mi toto objeví, byl jsem připraven, že už nikdy nezatoužím po jiném druhu příčiny. Ovšem také o slunci jsem byl připraven zrovna tak se dozvědět i o měsíci a o ostatních hvězdách, o jejich poměrné rychlosti a obrazech a ostatních stavech, jak asi je pro každou lépe vykonávat ty činnosti a snášet stavy, které snáší. Neboť nikdy bych si byl o něm nemyslel, že by při svém tvrzení, že jsou ty věci spořádány od rozumu, uvedl pro ně nějakou jinou příčinu, nežli že je nejlepší, aby byly tak, jak právě jsou. Myslel jsem tedy, že dává každé jednotlivé z nich i všem společně náležitou příčinu, vyloží to, co je pro každou zvlášť nejlepší a co je společně dobré pro všechny. A nebyl bych dal ani za nevíme co ty naděje, nýbrž chopil jsem se velmi horlivě těch knih a četl jsem je, co nejrychleji jsem mohl, abych co nejdříve znal to nejlepší i horší.

Tu však jsem se, příteli, rázem rozloučil s tou neobyčejnou nadějí, když pokračuje v čtení, vidím, že ten muž k ničemu neuzívá rozumu, ani mu nepřičítá žádné příčiny směřující k pořádku věcí, nýbrž že za příčiny uvádí vzduchy a étery a vody a mnoho jiných divných věcí (PLATÓN, *Faidón*).

KOMENTÁŘ

Je zajímavé srovnat tento slavný úryvek z Platónova dialogu *Faidón* s předcházející citací z knihy D. D'Souzy. Ze srovnání je patrné, že Platón zachytil stejný problém jako současní vědci, kteří hovoří o tzv. antropickém principu. Řecký filosof se vyznává z naděje, kterou v něm vzbudila četba jisté Anaxagorovy knihy, v níž se tvrdilo, že poslední příčinou všeho jsoucího je transcendentní Inteligence (Platón ji ve *Faidónu* nazývá rozumem). Avšak v momentě, kdy Anaxagoras přistoupil k příčinnému výkladu reality, nijak svoji původní intuici nezužitoval a vysvětlil existenci světa poukazem na čistě materiální příčiny. Platón proti tomu namítá, že odkaz na materiální příčiny nijak nezduodňuje, proč je např. země právě v této části vesmíru a ne v jiném, proč má takový a ne onaký tvar, proč mají hvězdy mezi sebou právě tyto poměry a ne jiné, proč se pohybují tímto a ne oním způsobem, proč mají věci právě tuto strukturu a proč jsou vzájemně uspořádány takto a ne jinak atd. Platón přitom zdůrazňuje, že právě takové uspořádání vesmírné skutečnosti je něčím vhodným, dobrým a lepším, než kdyby bylo jiné. V žádném případě není přesvědčen o tom, že by bylo v možnostech materiálních příčin vytvořit gigantický vesmírný komplex, v němž má každý jeho moment svoje přesné místo a svým bytím i způsobem chování zajišťuje existenci všech ostatních komponent kosmického celku. Jen příčina nadaná poznáním je schopna tvořit takovou síť vzájemnosti věcí, protože příčiny bez poznání nemají možnost si zpřítomnit ani sebe samy ani jiné od sebe. Proto v nich absentuje dostatečná podmínka pro kauzální rozvržení jejich vlastní struktury i struktury všeho toho, čím ony samy nejsou (reality mimo ně). Pak ale nezbyvá, než se omezit na prostou konstataci, že vesmír je právě takový, jaký je, a ne jiný a nehledat pro to žádný jiný důvod. Tím se však upadá na roveň mýtu. Mytická „vysvětlení“ původu a podoby světa jsou pouze konstatací, a právě proto lze kumulovat mnoho takových, třeba i protikladných „vysvětlení“. Pouhá konstatace, nakolik je konstatací, je stejnohodnotná s jakoukoli jinou konstatací. Tak se z debaty o povaze skutečnosti vytrácí vědecký duch, poněvadž se vstupuje na pole libovolnosti. Rezignuje-li se na adekvátní příčinnou explikaci skutečnosti, lze hromadit její protikladné, přitom však vlastně stejnohodnotné „výklady“.

TEXT č. 6

Materialisté ztrácejí podstatný obsah životní moudrosti, když si troufají bez sebemenší evidence, jen na úrovni fantazijně mlhavé hypotetičnosti vykládat nepopiratelný řád skutečnosti jako výsledek náhodné konstelace neosobních sil. Jejich odmítání inteligentního Původce jsoucna a řádu světa jim poznamenává vlastní životy absencí moudrého sebepojetí a privací podstatného osobního vztahu k Tvůrci jich samých. Neboť bytí člověka bylo Tvůrcem promyšleno, a absence této filosofické pravdy vytváří v životní filosofii materialisty povážlivou mezeru. Z hlediska této dokázané pravdy se můžeme podívat na problematiku života bez Boha ostřeji, bez teoretických zábran, které dnes provázejí podobné úvahy v důsledku jejich nemetafyzického založení.

Obvykle se při srovnávání životního stylu s Bohem a bez Boha pozornost stáčí na morálku. Otázku, která přitom vzniká, je možné formulovat takto: představuje žitý vztah k Bohu nezastupitelnou, významnou oporu pro mravní úsilí? V negativním pohledu a s přihlédnutím k ideji našeho zkoumání se lze ptát: je privace náboženského života vážnou překážkou vývoje osobnosti? Materialističtí stoupenci domněle humanistické etiky to popírají a jsou ochotni proklamativně vyznávat všechny hodnoty teistů, vyjma těch, které jsou konstituovány pozitivním vztahováním k Bohu. Ale filosof odhaluje v jejich životní filo-

sofi poruchu, která korumpuje mravní existenci materialistů v samotném základě. Je to porucha sebepojetí. Člověk je v tomto nejcitlivějším bodě své mravní existence vědomým vyloučením Boha katapultován do vysokých poloh pýchy.

Pýcha je právě nadneseným, předdimenzovaným sebepojetím, neúměrným sebezdržáním, sebepřeceněním. Je to jakási hypertenze sebereflexe. Pýcha představuje disproporci mezi vlastní realitou či pravdou o sobě a mezi zvýšeným sebevědomím a sebeprožíváním, v němž se člověk považuje za dokonalejšího, důležitějšího, soběstačnějšího, než skutečně je. Tato disproporce znamená, že život, který probíhá v režii pýchy, je životem nepravdivým. V tom se ohlašuje jeho mravní zloba. Spočívá ve svobodném nesouladu s danou přirozeností, která je tu také nadhodnocena, zatímco požadavkem přirozeného určení je naopak adekvátní sebepojetí.

Sebevýšení bytosti, která je přirozeně relacionální (vztahová), pak korelativně přináší degradaci druhých – v širokém spektru možného nespravedlivého vztahování, jež je pýchou jedince spoludáno. Pyšný je povahou svého habitu předurčen k permanentně nespravedlivému jednání, v němž nerespektuje práva a důstojnost svých protějšků. V ateistickém životním postoji člověk neuznává svou bytostnou závislost na osobní Bytosti, která určila samotné jeho lidství, jíž tedy vděčí za svou esenci – absolutní základ všeho, co může mít a čím může být. Nereaguje na tuto základní obdarovanost, jíž je umožněno jakékoli následné obdarování, adekvátně, tj. uznáním života jako daru a vděčností Dárci. To je hluboce nespravedlivé. Praktický ateista (což může být i teoretický agnostik či skeptik) se pyšně rozhodl, že se v životě zařídí tak, jako by nebyl žádnému Dárci zavázán, jako by nemusel brát žádný ohled na případnou vůli Zákonnodárce, který stvořil realitu, v níž je mu dáno svobodně žít. Ačkoli bytostně závislý, prožívá se jako nezávislý.

Co z tohoto základního konfliktu s realitou může ve svobodném životním rozvrhu vzejít? Někdo namítne, že se jedná o imputaci, že ateistické smýšlení je regulérní světonázor jako každý jiný, že je mravně indiferentní, a nikoli pyšný. Ale tak nevinným životní názor zase není. Protože je formován svobodně, orientuje jednání a má odezvu ve svědomí, je životní názor také tím, za co je jeho nositel zodpovědný. Osoba ve sféře svých kompetencí nepodléhá žádnému mechanismu či automatismu. Je zodpovědná za míru pravdy realizované ve vlastním myšlení, na níž závisí i svobodná realizace pravdivého života. Jestliže je nějaký fanatik z nějakých stupidních důvodů přesvědčen, že je záslužné mučit nevinné oběti, je vyjma případů mravní nepřičetnosti za svůj názor zodpovědný. Neboť takové názory o kvalitě jednání vedou k jednání a řídí ho, takže člověk nesoucí následky za své činy, nese je i za své směřodáté názory. Ty totiž také pravidelně přijímá za své svobodně.

Ateistický životní názor je tedy nejen návodem k pyšnému jednání – bohorovnému vztahování se k realitě –, ale sám obvykle pochází z poměrně značně vyvinuté pýchy. Námitka bude nejspíš poukazovat na to, že Boží existence vůbec není evidentní, takže člověku je nesnadné dovědět se o nějaké vzdálené, mimosvětové a mimozkušnostní bytosti, jíž bychom se měli klanět (tak si např. stěžoval B. Russell). Jak by tedy mohl mravně selhávat v důsledku pouhé intelektové nedostatečnosti, neschopnosti chápat sofistický důkaz?

Ale kognitivní vztah k Bohu není omezen na rovinu náročného filosofického dokazování. Člověk má ve své praktické životní orientaci z titulu své inteligence přirozenou evidenci Inteligentní bytosti, která stanovila v různých vrstvách či záběrech přístupný, evidentní řád světa a lidského života. Moderní člověk má ovšem tuto přirozenou evidenci překrytou vzdělanostně-kulturní reflexivitou, která je ze známých důvodů protisměrná přirozené teistické inklinaci.

Tyto poměry může znázornit následující ilustrace. Představte si, že někdo vykládá prostému sedlákovi, jak opice náhodně bušila do klávesnice a vyšli z toho „Tři mušketýři“. Sedlák řekne, že je to blbost, ale nachomýtně se Russellův učeň a vyškolí sedláka, že to matematicky vzato není nemožné. Sedlák něco zabručí a jde si po svých. Učeň však na této nikoli nulové pravděpodobnosti založí svůj ateismus. Když mu posléze metafyzik ukáže řadu důvodů nemožnosti takového vzniku, ohrne nos, neboť důvody mu nejsou dost spočítané a empiricky podložené. Založí tedy svůj životní názor na „opičím autorovi románu“.

Reflexivita obyčejně přináší akcidentální vyspělost v podobě tematicko-problémové diferenciaci a výrazově rétorické kultivace. To ale neznamená, že by v tom nejpodstatnějším ohledu, v aspektu pravdivostní hodnoty, automaticky převyšovala spontánní evidence zdravého rozumu. Máme už dost kriticky verifikované zkušenosti s novověkou nadsázkou kritického překonávání nepřekonatelých (nevývratných) evidencí zdravého rozumu – objektivita, svoboda, obecný mravní zákon – který sice o jejich nevývratnosti nemá tušení, ale „instinktivně“ se trefuje, jak lze kriticky ověřit.

Do této řady patří také pravda o Bohu. Pak ale záleží na osobnosti jednoho každého, zda se stane snadnou obětí vzdělanostně-kulturní manipulace, zda se pasivně odevzdá jejím stereotypům, zda se ctižádostivě svezde na vlnách konformismu či konjunkuralismu, anebo zda odolá převaze intelektuální většiny či vábení zdánlivé, byť okázalé kritičnosti a než by neuváženě opustil přirozené evidence, začne je nejprve (pokud možno nezávisle) zkoumat. Jestliže totiž moderní kultura klade náboženskou otázku na úroveň vědecko-filosofickou, pak je v tom čitelná jistá sofistická vychytralost. Předpokládá se totiž, že tuto úroveň vyspělé racionality obstarává a zajišťuje moderní věda ve spojení s novověkou filosofií. Vývoj této údajné reprezentace racionality však směřuje k nepotřebnosti až k negaci „hypotézy Boha“. Tak se klade náboženství do protikladu k racionálnějšímu pohledu na svět a kulturní člověk má cestu k ateismu otevřenou.

Poněkud nezávislejší, samostatnější osobnost v tom ale zatím žádnou racionální kvalitu, evidenci nespátřuje. Naštěstí totiž nevěří v plynulý vývoj filosofické pravdy, o níž tu výlučně běží. Když pak srovná důkazní úsilí metafyziků dokazujících Boha s důkazní nouzí ateistů (spokojují se s oznámením typu „Bůh je projekce člověka“, a podobají se v tom Humovi, který také

odkrýval psychomechanismy „omylu kauzality“, aby při jeho identifikaci upadal do netušených rozporů), jeho ochota zkoumat jen vzrůstá. Neboť pouhé srovnání intelektuálního nasazení naznačuje, že ateismus asi nebude výsledkem hlubokého, svobodného (nezávislého) promýšlení.

Moderní ateista tedy vsadil na svědectví své doby, kultury, když opustil přirozené „tušení“, že „něco“ nad námi musí být. Jeho volba se mu jeví jako zcela oprávněná, rozumná, jako přechod od nekvalifikovaného názoru ke kvalifikovanému, vědecky založenému. Tento sebeklam jen znesnadňuje pravdivější introspekci. Ta by totiž musela začít otázkou: proč jsem tak snadno akceptoval soudobý filosoficko-kulturní protiklad přirozené evidence Inteligentního Původce světa? Tehdy by se mohly (v příznivější konstelaci) začít ukazovat skutečné důvody vzdoru, odporu vůči Bohu, jimiž je prostá ateistická negace v životním názoru vždy subjektivně stabilizována. Možná Boha učinila nepřijatelným náboženská prezentace, propaganda a podivné chování, ale to vše jsou jen lidské karikatury a deformace vztahování k Bohu, nikoli Původce řádu sám. Proč toto rozlišení neučinil, proč tak spěchal? Pudila ho snad nějaká démonická síla? Vysvětlení může být prozaičtější, stačí síla obyčejného egoismu. Každý člověk si jakožto osoba tvoří názory, uplatňuje je, řídí se jimi. Jakožto svobodný je přitom ustavičně na rozcestí mezi přirozeným a nepřirozeným, lidským a nelidským, dobrým a zlým konáním. Je přirozené, lidské, dobré stát za svým názorem, uplatňovat ho, řídit se jím. Je však nepřirozené, nelidské a zlé, stát za ním za každou cenu, uplatňovat ho a řídit se jím umanutě, bez ohledu na skutečnost – prostě proto, že je můj. Bez tohoto rozlišení nepochopíme nic o své lidské důstojnosti a o své zapletenosti s mravní špatností.

Člověk si obecně vzato nerad nechává mluvit do života, zvláště dnes je alergický na poučování o tom, co se ho niterně týká. Vztah moderního člověka a autority je napjatý. Na druhé straně se člověk setkává s celou řadou omezení stran reality, zprostředkovaných z části svědomím, z části společností. Drama osobního vývoje spočívá v tom, nakolik člověk v jakési prvoplánové pudovosti vnitřně nesouhlasí se zprostředkovanými limity, nakolik kvůli svým momentálním „zabsolutňovaným“ zájmům či potřebám vzdoruje realitě a nakolik je naopak schopen vnitřně akceptovat její požadavky, ztotožnit se s nimi, nakolik dovede jednotlivé potřeby integrovat v životní hierarchii a sám si uložit omezení, nezbytná pro růst osobnosti, která je právě v bytostném souladu s realitou.

Tady někde se rozhoduje o základním vztahu jedince k realitě. Člověk se buď snaží o (pokorné) uznání jejího řádu, nebo se mu pyšně vzpouzí. K ustalování pyšného postoje tedy přispívají takové činy, v nichž dotyčný upřednostňuje sebe, své potřeby a svůj názor bez ohledu na širší kontext dané reality, na práva a potřeby druhých. Zachová-li se člověk svéhlavě, při další příležitosti už to jde snáze a spouští se egoizující dynamika, která uzavírá svůj subjekt v něm samém. Takový člověk posléze trpí neúměrným zaujetím sebou a dostává se do stále se zhoršujícího konfliktu s okolní realitou a paradoxně i se sebou. Jestliže se tento degenerativní proces nezpomalí, sílí v takto eticky indisponovaném jedinci potřeba zařídít se, jednat, žít podle sebe – bez ohledu na danou lidskou přirozenost a řád lidského soužití.

V určité fázi takového vývoje k vlastní bohorovnosti se člověk rozehází s představou toho, kdo „stojí za všemi rodiči“, kterého mu zdravý rozum zprostředkoval jako skrytého Tvůrce lidského bytí i souladné koexistence jsoucna světa a kterého mu svědomí ohlašovalo jako Toho, kdo hodnotí i jeho vlastní skutky. Právě tato podřízenost je pro zvýšené sebevědomí a pocit vlastní suverenity těžko stravitelná. Navyklé sebeupřednostňování, sebezahledění a zažité pohrdání jinou realitou než vlastní, graduje pýchu až k proslulému *non serviam*. Nepřijímám cizí vůli, nějaké určení či zadání jako životní úkol, odmítám předem daný řád a úděl. Chápu naopak život jako rezervoár možností, které podle vlastního uvážení kreativně uskutečňuji bez ohledu na nějakého Pána, Dozorce či Soudce. Stávám se konečně svobodnou, autonomní bytostí, hrdým, nezávislým autorem vlastního života. Zároveň přejí lidstvu (že by dialektický příklon k bližním?), aby se také vymanilo z područí náboženské chiméry. Možná se o to i zasadím.

Tak nějak asi vypadá individuální geneze ateistického přesvědčení. Obvykle vzešlo z pýchou narušeného charakteru, aby se posléze racionalizovalo – pokud filosofická negramotnost dovolí – jako podstatná složka vědeckého světonázoru. Život lze chápat jako službu anebo jako výlučné hledání sebe. K první variantě patří i to, že člověk akceptuje autoritu Tvůrce lidské přirozenosti, slyší a snaží se respektovat jeho vůli. Taková služba ovšem neobohacuje Boha, ale zdokonaluje služebníka jako osobnost. V druhém případě člověk revoltuje vůči Bohu, realitě i řádu lidství a proti pravdě si namlouvá, že osobnost roste v míře vylhané nezávislosti a suverenity“ (Jiří FUCHS, *Problém osobnosti*).

KOMENTÁŘ

Uvedený text patří k těm náročnějším. Aby mu bylo dobře porozuměno, musí být čten velmi pozorně. V prvé řadě je třeba se vyznat v užívané terminologii. V textu se často vyskytují slova latinského původu. Za druhé je nutné mít stále na mysli, že se ve výkladu neustále přihlíží k širšímu filosofickému kontextu, který celkový pohled na diskutovanou otázku kompletuje. J. Fuchs je autorem několika filosofických odborných monografií a značného počtu odborných článků. V těchto pramenech předkládá pečlivě rozpracované důkazy ve prospěch existence konstantní lidské přirozenosti, existence svobody, objektivního mravního řádu a existence Boha a konfrontuje se v nich s námitkami, s nimiž přichází jeho filosofičtí oponenti.

V citaci je zmínka o četných rozporech, do nichž ve své negaci principu příčinnosti (kauzality) upadl známý britský empirik David Hume. O jaké rozpory se jedná, zde je jen naznačíme. Hume popírá, že by kauzalita (u něj redukovaná na vztah mezi

účinkem a výkonnou příčinou) byla objektivním zákonem reality, a tvrdí, že je vlastně jen naší subjektivní projekcí. Podle britského antimetafyzika v realitě existuje konstantní pravidelnost, s níž se přírodní děje opakují. Na základě této námi vnímané pravidelnosti (regularity) se prý domníváme, že mezi jevy, které po sobě pravidelně následují (např. mezi pohybem kulečnickové koule poté, co do ní narazila jiná kulečnicková koule), existuje příčinná závislost (tj. že pohyb koule B závisí na pohybu koule A). Tuto domněnku však prý nijak nelze dokázat, a tak ji Hume označuje za pouhou naši víru (*belief*). Humův výklad je dokonale rozporný. Na jedné straně objektivní danost příčinnosti v realitě popírá, na straně druhé ji nepovšimnutě předpokládá. Neboť jeho teorie předpokládá, že naši víru v kauzalitu působí vědomí pravidelnosti dějů v přírodě. Tato působnost je samozřejmě kauzální. Hume se snaží ukázat nemožnost prokázání objektivní existence kauzality i tím, že poukazuje na dva typy problémů. Ty lze formulovat takto: a) proč musí mít nějaká příčina vždy právě takový účinek?; b) proč musí mít vše, co vzniká, nějakou příčinu? Za řešením se vydává analýzou problému (a), z něhož vyplývá, že žádný konkrétní účinek dané příčiny nejsme schopni stanovit. Proto neguje i pozitivní řešení problému (b). Kdyby se však k otázce postavil opačně a začal rozbořem problému (b), dospěl by k náhledu, že by bylo rozporné, kdyby něco vzniklého nemělo příčinu. Hume tedy problém kauzality předestřel již od počátku špatným způsobem, následkem čehož se nedopracoval k přijatelnému řešení.

Fuchsem užitý obrat „non serviam“ znamená doslova „nebudu sloužit“ a v křesťanské tradici se jím vyjadřuje odbojný postoj ďábla vůči Bohu, kterému tato původně vznešená bytost odmítla poslušnost, čímž se v bytostném řádu reality propadla na tu nejnižší úroveň.

Poznámka o „dialektickém příklonu k bližním“ naznačuje postoj jednoho člověka k jinému člověku, který je již v základě pokažen principiálním sobeckým sebeupřednostněním. Stojí-li mé já na prvním místě, je tím můj vztah k druhým zásadně podmíněn. Bude-li vztahování k druhým ode mne vyžadovat sebeomezení, dám raději přednost sobě a k ostatním se postavím odmítavě. Zmíněná dialektičnost spočívá v tom, že zájem o druhé (pozitivita vztahu) je nesen něčím negativním (připraveností odmítnout druhé, pokud by ohrožovali výsostnost mého vlastního já).

TEXT č. 7

Když se vyjadřujeme ve smyslu „bylo to prozřetelnostní setkání“, „prozřetelně jsem se mu vyhnul“ atd., máme na mysli jakousi předvídavost, která mnohdy mimo naše plné vědomí usměřňuje chod událostí, vyúsťujících právě pro tuto předvídavost v nějaký pozitivní výsledek. Může se jednat o události dotýkající se jedince, menší skupiny lidí, národů, anebo dokonce celého lidstva. To, co nazýváme prozřetelností, se manifestuje v určitém sledu událostí, o němž tušíme, že se nemusel odvíjet právě takovým způsobem a že jeho jiný průběh mohl vést k méně výhodným výsledkům nebo i k nedozírným následkům mnohdy tragické povahy. Dále se naše „setkání“ s prozřetelností vyznačuje vědomím alespoň částečné nekontrolovatelnosti navazujících dějů, takže jejich šťastnou konjunkci, z níž nám nakonec vyplývá určitý užitek, nijak nepřipisujeme vlastnímu úsilí. Většinou se spokojíme s odkazem na „štěstí“, jehož se nám dostalo, ale jedná-li se o souhru okolností zasahujících hluboko do našich životů, začneme se ptát, zda za tím vším vlastně nestojí někdo, kdo má tento náš osud ve své režii...

Projevuje-li se prozřetelnost Boha v uskutečňování jistého dynamického řádu ve stvořené skutečnosti, pak si můžeme všimnout, že nabývá různých podob. Řád činnosti jsoucna je založen v zákoně. Zákon určuje podobu a směr vývoje jsoucna, je řídicím faktorem proměnné reality. V zásadě ale rozlišujeme dva druhy zákonů – zákon přírodní a zákon mravní. Přírodním zákonem se řídí všechny přírodní děje, zákonům mravním podléhá člověk, nakolik se vymaňuje z naprogramovaných naturálních predeterminací. Realizuje-li se prozřetelnostní řízení světa prostřednictvím zákonů, pak se zákon, ať v podobě přírodní či mravní, stává cestou k dosažení a k naplnění posledního smyslu existujícího. Pozornější reflexe nad funkcemi jednotlivých zákonů vede k nahlédnutí zásadního rozdílu providenciální direkce uskutečňované na zmíněných rovinách.

Řekli jsme, že přírodní děje se řídí tzv. přírodními zákony. Tyto mají za úkol usměřňovat jejich dynamiku žádoucím způsobem. Zákon tedy stanovuje „směr“ neboli zaměření operujícího jsoucna. Tady se ale odkrývá jedna naprosto principiální skutečnost. Zatímco přírodní zákon směřuje jsoucna mimo ně samé, zákon mravní má vedle této funkce i autofinalitní rozměr. Co tímto tvrzením myslíme? Veškerá infrahumánní jsoucna nacházejí svůj smysl-cíl predefinovaný zákonem mimo sebe, neboť jedinec zde existuje pro druh a v zájmu druhu. Druh se tu ukazuje jako poslední smysl života jedince a individuum má smysl jen natolik, nakolik plní úlohu druhem vyžadovanou. Infrahumánní jedinec nezná individuálních cílů, protože se nedokáže vyvázat z vazby na svůj druh. Naopak hodnota člověka se neurčuje z jeho příslušnosti k lidskému rodu a jeho činnost má striktně osobní povahu, sleduje individuální cíle. Mravní zákon ukládá každému, a tedy i lidskému společenství povinnost respektu jedince, takže je vlastně ustaven i v jeho osobním zájmu. To samozřejmě neznamená, že by byl člověk osvobozen od vazeb, které ho poutají k lidskému rodu. Nás ale zajímá právě ten rozměr mravního zákona, jenž garantuje jedinci jeho nedotknutelnost ze strany případně opresivní kolektivity.

Klasičtí filosofové, kteří vidí v zákoně konkrétní uskutečňování providenciálního řádu, poukazují z těchto důvodů na to, že pouze člověk je řízen s ohledem na sebe (*provisus per se*), zatímco nižším řádům jsoucna je uložen zákon podřizující jedince jinému od sebe (*provisa per aliud*). Z těchto faktů vyplývá, že Bůh ve své prozřetelnosti respektuje lidskou osobu a že se o ni „stará“ nejen proto, aby ji udržoval v patričním poměru vůči všem koexistujícím jsoucnům včetně ostatních osob, ale i pro

ni samou, aby totiž chránil její osobní oblast před nepatřičnými intruzemi ze strany silnějších individuí a mocnějších společností. Mravní zákon se tak jeví jako podmínka možnosti společenské koherence a zároveň i jako protekce jednotlivé osoby, v jejímž zájmu apeluje na svědomí (tj. vědomí zákona) ostatních jedinců.

Zákon také ukazuje cestu k poslednímu naplnění skutečnosti (*lex est via ad finem*). Odchýlení se od něj má za následek odchýlení se od cíle, což znamená znesmyslnění činnosti nerespektující daný zákon. Cíl totiž specifikuje každou činnost, a pokud není zákonný-legální (tj. určený zákonem), i samotná činnost se stává ne-zákonná, ne-legální a tedy bezcílná. V oblasti přírodních jsoucenců se odchýlení od zákona projevuje násilnými střety a kontrasty, nemocemi, malformacemi a jinými disharmoniemi. Přestoupení mravního zákona analogicky ústí ve vznik mravních defektů. Tyto důsledky vznikají proto, že činnost odehrávající se mimo predefinovaný zákon staví dotyčného činitele mimo providenciální řád, takže jeho činnost nedosahuje zákonem intendovaný cíl. Mravně nelegitimním skutkem si člověk blokuje přístup ke svému poslednímu cíli, k němuž vede pouze zákonná cesta. Protože se ale prozřetelnost-zákon týká přímo jednajících osoby, dochází při porušení zákona ke ztrátě směru a k vypadnutí z osobního kontaktu s Cílem-Bohem. Protože však ani zákonu odporující akty nemohou unikát Boží prozřetelnosti, přecházejí pouze do jiného správního režimu. Mravně defektní bytost, která pro své jednání ztrácí osobní dotyk s cílem zajišťovaným zákonem, přestává podléhat prozřetelnosti kvůli sobě samé. Jelikož už ve svém jednání nerespektuje zákon, a nesměřuje tedy k osobnímu naplnění, přestává žít a jednat ve svém zájmu (ten byl opuštěn), takže žije a jedná pouze v zájmu jiných. Vypadnutím z osobní prozřetelnosti se mravně defektní tvor propadá o řád níže – tak jako jiná infrahumánní jsoucna začíná mít cíl pouze mimo sebe, je deklasován a ztrácí svoji důstojnost. Rebelie proti zákonu, odmítnutí jeho autority vedoucí k odříznutí si cesty k finálnímu naplnění se zároveň rovná odmítnutí sebe sama, protože cíl-smysl života zjevovaný zákonem je dán samotnou přirozeností jedince, jejím nesmazatelným zaměřením. Tyto reflexe jasně dokazují nejvyšší důležitost ontologického poznání světa, protože při jeho absenci si není možné uvědomit poslední závažnost mravního života, která se dá odečíst jenom z povahy zákona jakožto providenciálního nástroje k dosažení finálního sebeurčení (Roman CARDAL, *Bůh ve světle filosofie*).

KOMENTÁŘ

Text je možné číst v souvislosti s těmi výše citovanými, v nichž se hovořilo o účelném uspořádání vesmírné skutečnosti. Jelikož se skutečnost řídí určitými zákony, které zajišťují trvání celku jsoucího a určují místo a způsob chování každé jeho složky, lze se o nich vyjádřit jako o nástroji prozřetelnosti správy ze strany Tvůrce.

V souvislosti s tímto tématem vyvstává naléhavý problém existence zla ve světě. Není existence zla důkazem neexistence Boha, a když ne jeho neexistence, tak alespoň jeho dobroty a všemohoucnosti? Zdá se, že osud mnoha lidí svědčí proti prozřetelnostnímu řízení světa, v němž náhodné souhry událostí s tragickými důsledky nejsou žádnou výjimkou. Zaměřenost světa a člověka k postupně se naplňujícímu cíli je dokonce zpochybněna i četným výskytem záměrně kalkulovaných zel, které svobodné bytosti využívají proti sobě navzájem. Teorie Prozřetelnosti vlastně implikuje smysluplnost existence všeho stvořeného. Tato smysluplnost je dána konečným cílem (*finis*), k němuž věci směřují a v němž nalézají své poslední naplnění. Není ale faktický vývoj světa dokonalým výsměchem takového pojetí? Copak věci vzaté jednotlivě i v jejich souhrnu dosahují harmonicky svého plného rozvoje? Vždyť pravdou je mnohdy pravý opak – býváme svědky i aktéry kontrastů, bojů, zániku a absurdit. Tvrdit smysluplnost existence světa se nezdá být vůbec zodpovědné, protože jeho finální naplnění je zpochybněno tragickou podobou nesčetných událostí, které ničí lidské životy dříve, než k nějakému jejich naplnění vůbec může dojít.

V této námitce nutno rozlišit dvě roviny. Jedna se odvolává na přítomnost náhodných jevů ve světě, druhá pak apeluje na prezenci zla především v lidském životě. Co se týče poukazu na tzv. náhody, měl by být výše podaný výklad prozřetelnosti dostatečným řešením vzniklého problému. Náhoda spočívá v nepředvídatelném a v nevypočítatelném souběhu kauzálních linií, které mezi sebou už kauzálně (ve smyslu účelu) propojeny nejsou. Proto tento fakt není přístupný lidskému zkoumání, které se opírá o příčiny a důvody nutnostního rázu. Náhoda naopak nemá takovou příčinu, jejíž efekt by byl předvídatelný na základě znalosti aktuálního stavu operujících činitelů. Navíc mnohdy označujeme za náhodu to, to jsme jednoduše nečekali, i když by se při usilovnějším hledání nutné souvislosti události jasně prokázaly. Kreativní Příčina světa nepodléhá žádným limitům ani v poznání, ani v chtění, neboť vědomě vytváří i nám nedostupný řád světa. Kdyby i ve vztahu k Bohu byly některé děje náhodné, unikaly by jeho predefinujícímu poznání-chtění, a proto by jim nebyly působené. Ale příčinně nezávislý děj je rozpor (viz filosofický důkaz první Příčiny v učebním textu). Proto pro Boha není nic náhodné.

Otázka zla je poněkud komplikovanější. Jak se přítomnost zla ve světě slučuje s filosofickým závěrem o Boží prozřetelnosti? Nejde spíše o falzifikaci tohoto teoretického vývodu? Zde si musíme uvědomit, že zkušenostní argument nestačí k znevěrohodnění ontologické konkluze. Prozřetelnost Tvůrce garantuje smysluplnost všeho existujícího, a tedy i všech dějů v rámci stvořeného. V čem spočívá tato smysluplnost? Ve smyslu-cíli, pro nějž je stvoření uskutečňováno. A jaký je tento smysl-cíl stvořeného? Při analýze operativního atributu chtění se ukazuje, že Bůh netvoří bezcílně a že cílem každé činnosti je on sám, protože nelze klást žádný motiv Boží aktivity mimo jeho vlastní esenci. Poslední smysl-cíl všeho stvořeného se tedy skrývá v Bohu, neboť pro nic jiného než pro něj stvoření neexistuje. Jenže Bůh transcenduje oblast naší omezené zkušenosti, není pro nás dokonale přístupný. Není tudíž nic podivného, když i smysl existence světa uniká našemu poznání – vždyť je shodný

s těžko odhalitelným Bohem! Nikdy nedokážeme plně vnímat smysluplnost existence světa, neboť tato je dána samotným Bohem, kterého v naší situaci jasně a plně vnímat nemůžeme. Proto bychom se měli vzdát i zbytečné snahy o pochopení smyslu zla. K vyřešení problému bychom totiž museli chápat Boží existenci mnohem výrazněji než nám to umožňují naše omezené poznávací schopnosti. Na závěr tedy nutno říci, že stvořený svět s jeho univerzálními dějinami zahrnujícími i jednotlivé lidské osudy má plný smysl v Bohu, což je důvodem obtížů při jeho chápání ze strany limitovaných bytostí.

Literatura

- ARISTOTELES: *Fyzika*, Roma-Bari : BUL, 1991.
 ARISTOTELES: *Metafyzika*, Praha : BUL, 1946.
 DIOGENÉS LAERTIOS: *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, Pelhřimov : Nová tiskárna, 1995.
 D'SOUZA, Dinesh: *Křesťanství a ateismus úplně jinak*, Praha: Ideál, 2009.
 FUCHS, J.: *Problém osobnosti*, Praha : Krystal, 2006.
 CARDAL, R.: *Bůh ve světle filosofie*, Praha : Krystal, 2001.
 GRYGAR, J.: *O vědě a víře*, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001.
 TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Teologická suma*, Roma : Forzani et Sodales, 1886.

IX. KÝM JE ČLOVĚK

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- vysvětlit, čím se zabývá filosofická antropologie
- definovat člověka z filosofického pohledu a přitom správně aplikovat pravidla na tvorbu definice pojmu
- vysvětlit, co tvoří základní – ontologickou totožnost člověka
- ozřejmit význam správné definice člověka a ukázat dopad nesprávného uchopení podstaty člověka na příkladě totalitních režimů
- charakterizovat na příkladu vybraných osobností základní způsoby uchopení problematiky člověka ve filosofii 19. a 20. století

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G: Literární komunikace – metody interpretace textu – interpretační postupy a konvence, význam a smysl, popis, analýza, výklad a vlastní interpretace textu

– **způsoby vyjadřování zážitků z literárních děl a soudů nad nimi (osobní záznamy, anotace, kritika a recenze, polemiky)**

Občanský a společenskovědní základ: občan ve státě: lidská práva – porušování a ochrana lidských práv, ideologie – znaky a funkce, přehled vybraných ideologií;

Dějepis: Moderní doba I – Situace v letech 1914–1945 druhá světová válka (globální a hospodářský charakter války, věda a technika jako prostředky vedení války, holocaust)

Osobností a sociální výchova: poznávání a rozvoj vlastní osobnosti

Metodický postup

Téma výukové hodiny, které navazuje na předešlá témata především *Úvod do filosofie, Filosofie a věda a témata o pravdě*, je klíčové z filosofické antropologie a podstatným způsobem přispívá k pochopení významu filosofie pro život člověka. V reflexi filosofické antropologie nejde o psychologický profil úspěšného manažera, ani o diference civilizací. Otázkou všech otázek lidského života je, zda má osobní život vzatý v celku nějaký smysl. Ostatní otázky jsou vztaženy k otázce smyslu jako podmínky jeho řešení, nebo jako odvozené z jeho řešení. Mezi ty první patří „Kým je člověk?“, „V čem spočívá specifické určení a jaké jsou dimenze lidského života?“ Antropologické zkoumání i výklady začínáme od problému definování člověka, které je podstatné pro chápání veškeré lidské reality. Nejde ovšem o jakékoli definování, ale o definici podstatnou – tu, která vyjadřuje lidskou přirozenost.

Téma obsahuje 5 podtémat: *Člověk v pohledu filosofie, Otázka totožnosti lidského jedince, Lidská přirozenost, Definice člověka, Aplikace definice člověka na poměr jedince a státu*. Na výukových hodinách doporučujeme uplatňovat následující metodický postup.

1. Řešení úvodních problémových otázek mají pomoci žákům uvědomit si důležitost řešení problému podstaty člověka v úzké návaznosti na vlastní osobnost. Mají nahlédnout, že všechny důležité otázky lidského života vnitřně souvisejí s podstatou člověka, a jejich řešení proto závisí na tom, jak chápeme člověka, jak rozumíme jeho bytí. Jde přitom o to, definovat člověka způsobem, který bude vystihovat jeho podstatu. V návaznosti na úvodní témata z filosofie si znovu uvědomí, že otázku podstaty člověka, jeho vymezení může uspokojivě a kompetentně zodpovědět jenom filosofie (v rámci specifické disciplíny filosofické antropologie). Podstatná definice člověka je ve výlučné kompetenci filosofické racionality. Neboť jen filosofie má racionální prostředky na to, aby tematizovala identitu člověka, aby určila, v čem spočívá lidské bytí a jaká je celková struktura lidské reality. Dílčí empirické vědy o člověku postihují jen určité aspekty lidské reality a poskytují jen popisné definice člověka. Nemohou proto vyhodnotit předmět své zkušenosti v celku lidské reality; neumějí určit, jaké v něm má místo. Hned v úvodě narážíme na problém empirického – materialistického přístupu k definování člověka, který je silně redukcionistický a vede často k ideologickému zneužívání tzv. exaktních věd.

2. Jaké jsou důsledky redukcionistického filosofického přístupu k lidské realitě při vymezování podstaty člověka, nahlédnou žáci v další části hodiny, která se bude týkat filosofického pojetí *totožnosti lidského jedince*.

Úvod do problému by měl tvořit *brainstorming* na téma lidská totožnost resp. identita, v rámci kterého mají představit, v jakém významu a v jakých souvislostech se setkali s pojmem lidská totožnost neboli identita. Aktivita by měla demonstrovat, že užití a výskyt pojmu je v různorodých situacích a oblastech (s termínem se setkáváme v odborných publikacích z psychologie, sociologie, v beletristických dílech, dále médiích zejména tzv. lifestyleových módních časopisech a televizních magazínech či jiných pořadech, v oblasti virtuální reality, v kontaktu s policejními orgány...). Učitel usměrní žáky na to, co je centrem našeho zájmu: vymezit podstatu pojmu, co vyžaduje seriózní filosofický přístup. Pojmem se tedy budou zabývat z filosofického hlediska. Středem zájmu je vymezit pojem identity. To je otázka čistě filosofická.

Učitel může teoretický výklad problému začít evokací zkušeností žáků s lidskou realitou, tak, jak je uvedeno v učebním textu. Může žákům položit otázku: *Co nejprve na jiných lidech a na sobě poznáváme? Podle čeho je/sebe poznáváme jako lidi?*

Následuje poukaz na redukcionistické výklady lidského bytí reprezentované zejména antropologií materialistů, jako jsou: Holbach, Diderot, Feuerbach, Marx, S. Hawking, R. Dawkins, empiriků jako Locke, Hume či pozitivistů Comta, J. S. Milla, Carnapa, Quinea, Rortyho a filosofů historismu: Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Gadamer, Frankfurtská škola, Foucault, Rorty, Habermas. Učitel žákům zároveň ozřejmí filosofické pozadí vývoje daných přístupů. Viz doplňkový výkladový text: *vývoj pokantovské antropologie*.

Dané redukcionistické pozice konfrontuje kritickou metodou (má podobu kritického tázání po základní – ontologické identitě člověka) s filosofickými představami o člověku, které v něm zdůrazňovaly nevnímání nebo neměnné principy, např. duši či stálou lidskou přirozenost (reprezentované Platónem nebo Descartem). Učitel může problém žákům ozřejmit použitím argumentů v učebních textech, pomocí doplňkového výkladového textu: *Kým je člověk – metafyzika lidského bytí*, resp. následujícího vysvětlení.

Žáci mají především pochopit, že zdařilejší filosofická reflexe silné zkušenosti s životem vede za zkušenost: k odhalení jeho nevnímání, inteligibilních podmínek. V celku lidské reality je filosoficky nutné, abychom vedle specificky lidského, individualizovaného životního dynamismu uznali v celku lidské reality i důvody/principy jeho specifity, jednoty a identity. Tyto principy jsou souhrnně obsaženy v lidské přirozenosti. Důsledným dotazováním po identitě člověka rozlišuje filosofická analýza v lidské přirozenosti Já/osobu a základní zaměření/sklony k specifickým činnostem; např. rozum jako vrozený a stálý sklon (aktivní potenci) k myšlení.

Identické já trvá v průběhu svého života jako vnitřně neměnné. Změna v něm samém by zrušila jeho identitu. Ta proto nemůže být dána žádným měnlivým životním jevem, ani žádným souhrnem životních jevů. To je důvod, proč nemusíme ve výkladu lidské reality stagnovat u životního dynamismu (prezentovaného např. Hegelem). Ten se akcentem identického já nijak nepopírá. Ani se nepopírá přináležitost všech aktů individuálního života osobě. Ta je jejich subjektem a jimi se akcidentálně (nikoli v sobě samé) mění.

3. Důslednou analýzou lidské totožnosti, identity se učitel ve výkladu dostává k existenci neměnné lidské přirozenosti a k vrcholu řešení problému, kým je člověk, resp. k podstatné definici člověka.

Řešení problémového úkolu:

Úkol, v jehož rámci mají žáci vymyslet vlastní definici člověka, má ukázat, na jaké lidské kvality především zaměřují svoji pozornost. Svoje různorodé definice mají srovnat s kritérii na správnou definici člověka: *obecností* (znaky, které platí pro všechny lidi) a *přesnou specifikaci člověka* (znaky, které odlišují člověka od všech jsoucen, která nejsou lidmi). Předpokládáme, že žáci se v rámci vlastních přístupů k pojmání člověka budou blížit ke známému vymezení: *člověka jako tvora rozumného*.

Učitel žáky navede na to, že rozumnost je kvalitou lidské přirozenosti, která vystihuje obecnou definici člověka. Ta totiž vyjadřuje lidskou přirozenost jako konstantu (soubor nutných určení člověka), která je i zdrojem jeho životní dynamiky. Klasické vymezení člověka jako živočicha rozumového vyjadřuje stručně a přesně člověka jako identický subjekt s jeho nutným vybavením k animálnímu a racionálně volnému životu. Rozumovost jako specifická diference člověka implikuje i možnost mravních i civilizačně kulturních hodnot (jako jsou např. svoboda, morálka, dobré jednání, umělecká tvorba, organizace spravedlivé i prosperující společnosti).

Žáci tedy nahlédnou, že podstatná definice člověka vyjadřuje lidskou přirozenost.

4. Poslední problém, který se předkládá k řešení se žáky, je ozřejmení významu správné definice člověka a demonstrování dopadu nesprávného uchopení podstaty člověka na příkladě totalitních režimů.

Žák pochopí, že adekvátní definice člověka je nutnou podmínkou pravdivého pojetí člověka, dobré životní orientace i zdařilého řešení celé řady praktických problémů. Rozpoznání člověka jako identického nositele vlastního života (se schopností myslet a svobodně konat) imunizuje antropologii před monisticko-kolektivizující výkladovou deviací (zastávanou Hegelem, Marxem, Horkheimerem, Frommem, Marcusem, Habermasem), v níž je člověk odosobněn a lidský život dezorientován vnějšími, vesměs utopickými finalizacemi. Jako příklad tady učitel může uvést zločiny totalitních režimů (komunismus a nacismus), které byly důsledkem praktikování nesprávné filosofie a antropologie – špatného definování člověka. Více se žáci problémem budou zabývat v rámci dalších výukových témat zejména o lidské důstojnosti a lidských právech.

Řešení problémových úkolů mezipředmětového charakteru:

1. Napsání eseje na téma *Kým jsem a proč vlastně existuji* sleduje didaktický cíl upevnit učivo ze strany žáků. Učitel zároveň získá mezipředmětovým úkolem s přesahem do českého jazyka zpětnou vazbu o pochopení učiva žáky. Je vhodné je usměrnit v tom smyslu, že při tvorbě eseje mají prezentovat filosofický přístup k problému (tak, jak byl předmětem výuky) a aplikovat jej ve vztahu k vlastnímu životu. Úkol je vhodné zadat žákům jako práci na doma. Vybrané eseje se přečtou před třídou a zveřejní na projektové webstránce v rámci elektronických výukových jednotek.
2. V rámci dalšího úkolu mají žáci hledat příklady literárních děl (literárních postav) z české i světové literatury, které hledají odpovědi na základní otázky lidské identity. Existuje množství literárních děl, která lze ve výuce podrobit analýze s uvedeným cílem. Učitel může využít literární díla, která jsou pro žáky aktuální v rámci posílení mezipředmětových vztahů s českým jazykem a literaturou. Uvedené problémy řeší specifickým způsobem zejména díla ruských klasiků jako L. N. Tolstoj, F. M. Dostojevskij.

V české a světové literatuře poválečné se spisovatelé ve svých dílech věnují zejména ztrátě lidské identity (E. M. Remarque – *Na západní frontě klid*). Negativistický přístup k životu a bytí jedince prezentují v rámci svých děl existencialisté (J. P. Sartre, A. Camus), kteří tak literárně aplikují své nihilistické filosofické postoje. Doporučujeme věnovat se na hodině pozitivním příkladům řešení základních otázek o člověku a jeho bytí v rámci formování pozitivního přístupu k životu u žáků.

Řešení úkolů (opakování):

1. Odpověď na otázku je obsažena přímo ve výkladovém textu.
2. Odzrcadluje dynamickou představu lidského bytí (popis dynamizujícího tápání v otázce identity) a zároveň naznačuje skutečnost osobní neměnné pravé totožnosti jedince.
3. „Čím se liší filosofická antropologie od jiných antropologií, např. od antropologie lékařské nebo biologické? Člověka lze zkoumat anatomicky, fyziologicky, biologicky a psychologicky a tímto způsobem objasňovat různé jeho aspekty. Ale i kdybychom shrnuli všechny tyto rozličné aspekty, neukázalo by to člověka jako takového. Neboť člověk není ani anatomicky preparovaný skelet, ani fyziologicky fungující organismus, ani to, co na něm zkoumají různé psychologie. Na rozdíl od takových antropologií je filosofie jediná disciplína, která se snaží postihnout člověka jako takového a v celku, neboť filosofie je vůbec zaměřena na celek a není speciální vědou.“ (LÖWITH, K. In: ANZENBACHER, A., *Úvod do filosofie*, Praha : Portál, 2004, s. 225).
4. Pokud se myslí ontologická, nikoli fenomenová (profesní, mravní, občanská) totožnost člověka, pak je ten výrok mylný.

Doplňkový výkladový text pro učitele

Vývoj pokantovské antropologie

Ve vývoji pokantovské antropologie ovšem došlo k metodické redukci na zkušenost. Popisné definice pak byly často nadsazovány; byly chápány jako vyjádření lidského bytí. To mělo za následek ustálení redukcionistických modelů lidské reality. Lidské bytí v nich bylo komponováno výlučně z faktů a fenoménů. Kritická reflexe takového antropologického redukcionismu především poukazuje na to, že agnostická absolutizace zkušenosti je sama zcela metazkušenostní. Vzešla totiž z takových výkladů lidského poznání, které samy jsou evidentně za hranicí veškeré zkušenosti. Kantův výklad poznání je např. částí metafyziky člověka, který paradoxně vyústil v zákaz metafyziky.

Metodické zneužití přírodních věd má pregnantní výraz v materialistické antropologii. Ta je pokusem o celostní, metafyzické vystižení podstaty člověka, které prý je kryto a potvrzováno vědeckou racionalitou. Redukce lidského bytí na organismus a následná redukce myšlenkově volných aktivit na mozkové procesy jsou však protismyslné. To je zřejmé už z toho, že pravdivé myšlenky nemohou být výsledkem determinovaných mozkových procesů. Jinak by každý myslel jako pravdivé právě to, co je beze zbytku dáno určitým stavem jeho mozku. To by však znamenalo totální subjektivizaci myšlení. Každý by myslel určitý soud jako pravdivý, protože má ve svém mozku právě takové reakce. Pak by i materialistovy soudy byly pouhým výsledkem jeho subjektivních mozkových procesů; to platí i o soudech jeho oponenta i o soudech případných arbitrů. Poznání pravdy by bylo nemožné. Takové znemožnění však logicky neustojí ani materialista.

Kým je člověk – metafyzika lidského bytí

Jestliže v souladu s pokantovským vývojem antropologie metodicky uzavřeme zkoumání lidského bytí v mezích pouhé zkušenosti, pak se nám člověk bude jevit jako pouhý souhrn životních aktů; pak ho snadno budeme ontologicky definovat jeho životem. Jestliže se ale odůvodněně postavíme do metafyzické perspektivy, pak se musíme nejprve ptát, čím je dána identita lidského jedince. Tehdy se logickému pohledu odhaluje duální struktura lidské reality: vedle životní dynamiky je v ní nutné uznat i její subjekt s výbavou elementárních schopností k specifickým životním činnostem. Tento principiální protějšek a fundament života se pak vysvětluje jako neměnná lidská přirozenost, která jako zdroj specificky lidského života tvoří také obsah adekvátní definice člověka.

Pojem lidské přirozenosti je klíčový ve všech problémech, jejichž řešení závisí na identifikaci člověka. Pojem lidské přirozenosti má také nezastupitelnou roli a zásadní význam v etickém sporu o nerelativizovaný mravní zákon a ve společensko-politické diskuzi o lidských právech.

Literatura

1. ANZENBACHER, A., *Úvod do filosofie*, Praha : Portál, 2004, s. 225.
2. HEGEL, G. W. F.: *Filosofie umění a náboženství*, Praha : Jan Laichter, 1943.
3. LÉVINAS, E.: *Etika a nekonečno*, Praha : Oikoymenth, 1994.
4. WILSON, E. O.: *O lidské přirozenosti*, Praha : NLN, 1993.

X.

SMYSL LIDSKÉHO ŽIVOTA

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- vysvětlit, čím se odlišuje člověk od ostatních živočichů
- ozřejmit, v čem spočívá skutečně šťastný lidský život
- vysvětlit pojem svoboda z filosofického hlediska, rozlišuje mezi vnitřní a vnější svobodou
- rozlišovat mezi ctností a neřestí
- vnímat mravnost jako hlavní obsah životního smyslu
- uvést argumenty ve prospěch osobního života po smrti

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny (cca 5 s realizací projektového úkolu)

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G:**Občanský a společenskovední základ: psychologie v každodenním životě** – rozhodování o životních otázkách;**Osobnostní a sociální výchova:** morálka všedního dne**Metodický postup**

Téma výukové hodiny z filosofické antropologie navazuje na předchozí téma *Kým je člověk* a do hloubky řeší problém, zda má osobní život vzatý vcelku nějaký smysl. Téma obsahuje 3 podtémata: *Jednota tělesného a duchovního života*, *Svoboda*, *Smysl života*. Při výukových hodinách doporučujeme uplatňovat následující metodický postup.

1. Úvod výukové hodiny patří analýze definice člověka jako rozumového živočicha v návaznosti na jeho vymezení z předchozího tématu. Aby bylo totiž možné v mnohvrstevnaté lidské realitě najít rovinu, na níž se vede u každého jedince zápas o naplnění životního smyslu, je vhodné vyjít z definice člověka. Řešením aktivační otázky „Čím se liší člověk od zvířete?“ ze strany žáků, které doporučujeme jako vstup do tématu, se žáci opětovně dopracují k podstatným znakům člověka, které vyplývají z jeho specificky lidské přirozenosti a odlišují ho od ostatních živočichů.

Žáci by měli pochopit, že rozumově volní aktivity určují specificky lidský ráz života, který se vyznačuje všestrannou tvořivostí. Tvůrčí aktivita je také vlastním projevem výlučně lidské osoby. Přitom je dobré zdůraznit její autonomii, vlastní logicko-morální zákonitost a vnitřní nezávislost na fyziologických procesech organismu.

Další otázka problémového charakteru v úvodu učebního textu vede žáky k rozlišení animálního a duchovního života člověka, k uvědomění si nadřazenosti duchovní oblasti před tělesnou u člověka.

2. Rozlišení animálního a duchovního života je předpokladem pochopení možností, schopností a hodnot, které určují charakter lidského života. Žáci mají především nahlédnout, že člověk jako subjekt vlastního života je tvůrcem jeho hodnoty nebo, jinak řečeno, je strůjcem svého štěstí.

Projektový úkol:

Cílem projektového úkolu je hledat relevantní odpověď na otázku o podstatě lidského štěstí. Řešení úkolu má následující etapy:

1. V přípravné fázi by se měli žáci v rámci skupin (cca po 5–7 žáků) samostatně pokusit vypořádat s problémem – má formu reflexe známého přísloví: „Každý svého štěstí strůjcem“. Své myšlenky, nápady, interpretace sepiší na papír a prezentují před třídou.

2. V realizační fázi by měli žáci realizovat anketu mezi spolužáky, kamarády nebo známými. Východiskem by byly 2 otázky z učebního textu:

- V čem podle vás tkví opravdové štěstí člověka?
- Jak by měl žít, aby toho štěstí dosáhl?

V rámci ankety, kterou žáci mají realizovat po skupinách, se dotazují účastníky přímou ústní formou. Jejich odpovědi zaznamenávají pomocí diktafonu nebo mobilního telefonu.

Předpokládaná časová dotace pro přípravnou a realizační fázi: cca 2–3 vyučovací hodiny.

3. Zpracování a prezentace výsledků (cca 1 vyučovací hodina). Zahrnuje zpracování výsledků práce žáků (vyhodnocení ankety – prezentace nejčastějších, ale také nejzajímavějších odpovědí před třídou a pak v rámci e-learningového systému).

Projektový úkol lze kombinovat s dalším uvedeným na konci učebního textu „Můj životní příběh“: Část žáků by se tak mohla věnovat hledání příkladu lidí (zaznamenávat případové studie) ve svém okolí, nebo lidí, o kterých četli, slyšeli, že se jim povedlo vést naplněný život. Jejich životní příběhy lze rovněž zdokumentovat v rámci e-learningových studijních opor.

Součástí prezentování výsledků projektu by měla být reflexe žáků, která by měla mít formu celotřídní diskuze. V rámci ní se žáci mají zamýšlet, zda odpovědi, které zaznamenali, skutečně vystihují podstatu štěstí (ve smyslu uplatňování filosofického přístupu k problému). Učitel může žákům napomoci – navodit je správně pojem chápat ve smyslu: štěstí se rozumí prožití té dokonalosti, k níž je přirozeně člověk určen, a jejíž dosažení je naplněním smyslu života (explikace dále viz učební text). Žáci mohou srovnávat získané odpovědi s uvedeným vymezením, a reflektují, kolik odpovědí zreadlí takové hodnoty, které by mu odpovídaly (láska, dobro pro druhé, dobrý charakter) – tedy hodnoty odpovídající nejvyšším morálním nebo axiologickým kritériím (naplňování duchovních potřeb člověka).

Naopak reflektují, kolik představ o lidském štěstí se pohybuje na úrovni uspokojování fyziologických potřeb člověka (např. představa šťastného života jako užívání si života v blahobytu, z toho důvodu potřeba vydělávat množství peněz).

Řešení úkolu učiteli nabídne možnost prohloubit východiskové téma nadřazenosti duchovní stránky člověka nad tělesnou, které se bezprostředně dotýká i tématu lidského štěstí, resp. smyslu lidského života.

Z přirozené nadřazenosti duchovní oblasti ve struktuře lidské přirozenosti vyplývá, že by bylo vážnou chybou, kdybychom se snažili vytvořit představu o povaze, řádu, dimenzích a smyslu lidského života (lidského štěstí) podle modelu animálního života, např. analogiemi ze života zvířat. Taková metodika může být srozumitelná jen v rámci materialistických redukcí lidského bytí a života. Podřízení instinktů a smyslové afektivity požadavkům rozumného vedení života je také hlavním zákonem lidské praxe. Je-li člověk přednostně zaujatý uspokojováním svých animálních potřeb, stává se jeho život povrchním, lidsky vyprázdňujícím.

Řešení problémových úkolů:

1. Žáci hledají příklady ze své každodenní reality, které dobře vyjadřují konflikt duchovní a tělesné stránky v člověku. Jde o typické příklady, kdy rozum nám říká, co máme dělat (např. víme, že bychom si měli plnit školní nebo další úkoly), ale naše emoce a pudy nás táhnou jiným směrem (nechce se nám, raději bychom dělali něco příjemnějšího, např. chatovali s kamarádem). Je pak na naší svobodné vůli, jak se zachováme.
2. Nadřazení uspokojování tělesných potřeb před duchovními může mít za důsledek závislost člověka na materiálních skutečnostech (např. jídle, alkoholu, drogách), což mu nedovolí rozvinout svůj potenciál (schopnosti a jiné osobnostní kvality) a fakticky prožít svůj život kvalitně a smysluplně. Přednostní uspokojování živočišných potřeb má, jak jsme také už uvedli, za důsledek vedení povrchního způsobu života.
4. Žáci mají nahlédnout, že superiorita duchovní složky člověka je patrná v činnosti svobodné vůle. Tu je třeba pochopit jako hlavní životní sílu. Jako je aktem rozumu myšlení, tak je aktem vůle rozhodnutí; jeho vnějším projevem je jednání. Jednáním člověk vytváří svůj charakter, jím se člověk stává dobrým či špatným. Na úrovni svobodného jednání se tedy primárně rozhoduje, jestli člověk žije život zdařilý či zmarňený.

Problém existence a vymezení lidské svobody a svobodného jednání je jedním z ústředních problémů filosofie (a také se podstatným způsobem týká pochopení podstaty člověka a smyslu jeho existence). Proto se mu i v rámci našich témat budeme věnovat ve větší míře. V rámci tohoto tématu se nabízí větší prostor pro jeho uchopení, učitel téma může prohloubit i v rámci dalšího učebního celku podle vlastního uvážení (např. v rámci tématu *Sokratova osobnost a její význam pro západní filosofické myšlení*).

Aktuálním problémem tématu lidské svobody je postoj deterministů, kteří popírají její existenci. Vzhledem k rozšířenosti daného učení v dnešním světě a závažnosti jeho důsledků pro život jednotlivce, ale i společnosti, je důležité, aby učitel žákům načrtnul důvody, proč je daná teorie nesprávná. Učitel může využít argumenty uvedené v učebních textech, nebo v doplňkovém výkladovém textu s podtitulem *Lidská svoboda*.

Řešení problémových úkolů mezipředmětového charakteru:

1. Jde o vstupní úkol do problému. Žáci mají *metodou volného psaní* zaznamenávat všechny své myšlenky, které je napadnou, na téma: *Člověk je svobodná bytost*.

Tady uvádíme několik pravidel známé didaktické metody.

- A) Žáci zapisují všechny své myšlenky za určitou dobu (např. 3–5 minut)
- B) Žáci píšou souvislý text (ne jen jednotlivá hesla nebo body).
- C) Žáci se nesmí vracet k napsanému a pokračovat v psaní, i když je nic nenapadá.
- D) Žáci nemusí dbát na pravopis ani na stylistickou správnost.
- E) Žáci jsou po dopsání vyzváni k vytvoření dvojic a k přečtení svých volných psaní (je dobrovolné).
- F) Na závěr mohou své texty přečíst vybraní dobrovolníci nebo další na doporučení spolužáků (2, 3 a víc).

Více informací o metodě, jejím významu a pravidlech, která je nutno dodržovat v rámci dané metody, naleznou učitelé např. na: <http://mistoprozivot.cz/didakticke-metody-programu-misto-pro-zivot/volne-psani>.

Aktivita může trvat celkově 15 minut i víc.

Další otázky problémového charakteru mohou žáci řešit samostatně nebo ve skupinách a následně prezentovat před třídou.

2. Vězeň i otrok se k svému údělu mohou postavit svobodně. Mohou se s ním smířit, mohou ho snášet, statečně, trpělivě s vědomím, že jejich trápení není marné, a s nadějí, že ve vyšším řádu dojde k spravedlivému vyrovnání.
3. Představa, že jsme jen figurky v tajemné hře genů či kosmických energií, vychází z primitivního pojetí člověka, v němž se ignoruje personální povaha lidského bytí.
4. Zcela jistě v daném stavu ztratili lidé, kteří propadli drogové závislosti či různým vášním, etickou svobodu. Základní svobodu volby (vyjma těžké stavy mravní nepřičetnosti) mají.
5. Výklad přirozené nadřazenosti duchovních sil života a výklad svobodné činnosti jako nástroje, jímž se rýsuje kladný či záporný profil osobnosti, spolu připravily ve výuce terén pro otázku smyslu lidského života. Učitel žáky upozorní, že jde o smysl života vcelku, ne o smysl různých komplexů dílčích aktivit.

Ústřední myšlenkou je tady prezentovat mravnost jako hlavní obsah životního smyslu, resp. že smyslem lidského života a zároveň životním úkolem je být dobrým člověkem (dobrý charakter je cílem života, k němuž má člověk svobodně dospět).

Řešení problémových úkolů mezipředmětového charakteru:

Úkol, v jehož rámci mají žáci sestavit seznam 5 ctnostných osobností, má za cíl testovat v počáteční fázi úroveň mravního vědomí žáků (více se rozvine v rámci etických témat). Pro učitele bude zajímavý výběr osobností, především ozřejmení kritérií, podle kterých žáci osobnosti vybírali. Bude zajímavé sledovat, do jaké míry se daná kritéria shodují s mravními kategoriemi jako dobro, láska.

Žáci mohou osobnosti (veřejně známé nebo neznámé) vybírat ve skupinách a zveřejnit seznam – s krátkou charakteristikou i ozřejmením kritérií, podle kterých ji vybrali v rámci e-learningových studijních opor. Bude také zajímavé sledovat, zda se objevují v seznamech totožné osobnosti pro více skupin.

Řešení problémového úkolu s využitím internetu:

Příklad životního příběhu *Tomáš Slavata – Táta a strejda v jednom*, který lze se studenty analyzovat po přečtení v učebním textu nebo přímo na webstránce <http://www.tomasslavata.cz/cs/Napsali-o-mne-4.htm> (doporučujeme přečíst si i další zde uvedené články), je dobrým východiskem pro diskuzi o tom, jak se pokusit smysluplně naplnit lidský život. Podle informací, které se dovídáme zprostředkovaně přes média (žáky je nutno upozornit, že ta mají jenom určitou výpovědní hodnotu, a také by je bylo potřeba konfrontovat se skutečností – poznat danou osobu osobně, vědět víc podrobností z jejího života, poznat její život jako celek), je vidět, že i když jde o člověka, který je ještě relativně mladý a svůj život má teprve před sebou, dokázal uskutečnit ve svém životě více mravně ušlechtilých činů (převzít v mladém věku na svá bedra výchovu svých synovců, kteří vyrůstali v dětském domově, realizovat sportovní projekty na podporu dětí z dětských domovů a sociálně znevýhodněných...), které mají nadále pokračování.

Z jeho činů lze odpozorovat v dnešní době vzácné nasměrování na dobro pro druhé (i za cenu osobní oběti) a ušlechtilou starostlivost o druhé, kterou představuje jako program svého života. Zejména pro mladého člověka se může stát jeho čin inspirativní.

Žáky lze upozornit, že takových životních příběhů je určitě víc, a povzbudit je k tomu, aby je hledali v rámci dalšího projektového úkolu „Můj životní příběh“.

Uvedený příklad je v přesném protikladu k dnešním tendencím ve společnosti i k tomu, co označujeme za smysluplně naplněný život (spočívá ve snaze žít mravně dobrý život). Jestliže bychom dnes chtěli hledat smysl života na úrovni mravní vyspělosti, pak se dnes proti tomu ozývají silné pochybnosti. Vzhledem k tomu, co všechno už o člověku víme a jakou máme životní zkušenost, se zdá být příliš nadnesené, nerealistické, abychom v životě upřednostňovali mravní motivaci. Převládající světonázor orientuje lidské životy na realističtější hodnoty výkonu a příjemného užívání života. Ty jsou však, jak také dále žáci pochopí, vzhledem k poslednímu cíli člověka nedostatečné.

6. V další části výuky by se žáci měli zaměřit na pochopení smyslu života vzhledem k poslednímu cíli života (smysl života má svůj princip v cíli života). Materialistický světonázor obsahuje negativní poslední cíl – znicotnění ve smrti. Žáci by měli pochopit, že takový cíl však nemůže sloužit jako kritérium rozlišování smysluplného a nesmyslného konání. Vzhledem k němu jsou všechny životní styly ekvivalentní. Aby mohl cíl sloužit jako osmyslňující princip a kritérium rozlišení smysluplného od absurdního, musí být pozitivní. Musí obsahovat nějakou dokonalost, hodnotu, vzhledem k níž se některé činy vztahují kladně, přibližují ji a jiné nikoli.

Řešení problému životního smyslu tedy předpokládá kvalifikovanou odpověď na otázku života po smrti: je realitou, nebo iluzí? Opět tady můžeme konfrontovat materialistické řešení problému, které spoléhá na smyslovou evidenci. Důkaz zániku osobního života však podat neumí. Důkaz posmrtného života vychází ze skutečnosti přirozeného zaměření lidského života k hodnotám pravdy a autentické lásky. Tyto hodnoty mají tu vlastnost, že samy v sobě nemají důvod svého ukončení, své dočasnosti. Směřují samy ze sebe k trvalé kvalifikaci svého subjektu. Subjekt může mít v sobě různé překážky, které brání jejich realizaci. Ale kdyby mezi ty překážky patřil i zánik subjektu, kdyby o dimenzích jeho existence rozhodovala zákonitost organismu, pak by nastal rozpor. Člověk by byl a zároveň nebyl bytostně/přirozeně zaměřen k hodnotám, které samy ze sebe nezanikají a které jsou určeny k trvalému osvojení svobodným subjektem. Vybavení rozumu a vůle k odpovídajícím dokonalostem se vylučuje s nadsazením zákonitosti tělesné pomíjivosti na hlavní zákonitost lidského života.

Řešení problémového úkolu:

1.+ 2. Výše popsanou skutečnost (přirozené zaměření lidského života k hodnotám pravdy a autentické lásky jako důkaz pro uznání existence posmrtného života) by měli žáci nahlédnout i v rámci dalšího problémového úkolu.

Tady mají ozřejmit svůj postoj k existenci života po smrti a také uvést, co by si přáli, aby z jejich života přetrvalo navěky. Předpokládáme, že po serióznějším zamyšlení nad problémem skutečnosti, které vyjmenují, se budou přímo nebo nepřímě dotýkat uvedených, nesmrtelnost člověka naznačujících hodnot. Zajímavé bude diskutovat se žáky, kteří v posmrtný život věřit nebudou, ale dané hodnoty uvedou. V diskuzi by měli pochopit svůj rozpor.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Aktivita přesahuje vymezený časový rámeček a doporučujeme ji realizovat v hodině mediální výchovy. Zfilmovaný skutečný příběh *Zrození šampióna* je ve svém poselství hezkou ukázkou, jak lze smysluplně naplnit svůj život starostlivostí o druhé. Zejména prostřednictvím filmové postavy Leigh Anne Tuohy v podání Sandry Bullock, která je nejen dobrou matkou rodiny a vzornou manželkou, ale také se ujme a postará o bezprizorního chlapce, teenagera Michaela, kterému dopomůže nalézt vlastní životní cestu – a poskytne rodinné zázemí a štěstí.

Řešení úkolů (opakování):

1.+2. Otázky mají za cíl prověřit osvojené vědomosti a postoje žáků k učivu. Kolik žáků souhlasí s chápáním smyslu života (i svého – odzrcadlí se to ve volbě životního motta) jako nasměrování na hodnoty lásky, dobra pro druhé, a kolik v egoistickém pojmání života (nasměrovaného na uspokojování vlastních potřeb – užívání si?).

Doplňkový výkladový text pro učitele

Lidská svoboda

Svoboda je způsob, jímž se vůle jednáním aktualizuje. Představuje výchozí neurčenost čili stav, v němž rozum předkládá vůli různé alternativy. Člověk se pak vůlí sám rozhoduje pro jednu z nich; realizuje tím svou svobodu, je pánem svých činů. Vedle neurčenosti je druhým znakem svobody sebeurčení. Jednání nemá jen vnější účinky. Jako imanentní činnost vytváří v subjektu opakováním sklony/návyky k podobnému jednání určitého druhu. Člověk si tak vytváří mravní kvality či jejich opaky. Jsou to principy mravní dynamiky a zároveň i stavební kameny charakteru. Ctnost je pohotovostí k dobrému, neřest pohotovostí k špatnému jednání.

Existenci svobody popírají v rozporu s přirozenou evidencí a všelidskou praxí deterministé. Operují nějakou determinantou, která nás prý nutí jednat právě tak, jak jednáme. Vůle tedy není ve východisku ve stavu neurčenosti a člověk se sám jednáním neurčuje; vědomí svobody je klamné. Problém deterministů je v tom, že si beze všeho nárokují pravdu a přitom nevidí, že legitimita takového nároku předpokládá svobodu v zastávání myšlenkových postojů. Kdyby byly determinované, nemohli bychom poznat jejich pravdivost.

Svoboda ve smyslu výchozí neurčenosti a následného sebeurčení je svobodou základní – ontologickou. Různé druhy svobody (politické, náboženské) ji předpokládají. To platí i o tzv. svobodě etické. Je to svoboda k tomu, aby člověk snáze dospěl ke své přirozené dokonalosti – k dobrému charakteru jako k cíli života. Etická svoboda představuje určitou nezávislost osoby na tlaku protisměrných impulzů a motivů, které vychylují životní pohyb ze směru jeho přirozeného určení.

Literatura

<http://mistoprozivot.cz/didakticke-metody-programu-misto-pro-zivot/volne-psani>.

XI.

SOKRATOVA OSOBNOST A JEJÍ VÝZNAM PRO ZÁPADNÍ FILOSOFICKÉ MYŠLENÍ

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- *zhodnotit význam „sokratovského obratu“ v dosavadním kladení filosofických otázek (cíl z RVP)*
- *vysvětlit, jak Sokrates pojímal člověka*
- *zhodnotit, v čem Sokrates viděl naplnění lidského života*
- *zhodnotit význam Sokratova poselství o lidské svobodě pro současného člověka*
- *pochopit, v čem spočívá sokratovská dialogická metoda*

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny (cca 8 s realizací projektového úkolu)

Materiálně-didaktické pomůcky: internet, noviny, časopisy

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G:

Osobnostní a sociální výchova: poznávání a rozvoj vlastní osobnosti, morálka všedního dne

Metodický postup

Téma způsobem rozpracování v učebním textu představuje komplexnější pohled na Sokrata a zdůrazňuje jeho přínos především z pohledu rozvoje západní filosofie. Z hlediska metodického postupu umožňuje více přístupů, v závislosti na časových možnostech učitelů je možné si při probírání látky zvolit více tematických téžišť.

V souladu s rozvržením látky v učebním textu lze výuku realizovat v následné posloupnosti témat: *Sokratův věhlas*, *Sokrates a zvrát způsobu filosofického myšlení*, *Sokratovo pojetí lidské svobody*, *Sokratovská dialogická metoda*, nebo je možné se ve výuce zaměřit speciálně na některá vybraná témata. Všechna témata způsobem svého rozpracování a obohacená o rozsáhlý výběr původních filosofických textů včetně komentářů v antologii nabízejí možnost dalšího prohloubení.

1. V úvodní části hodiny lze se žáky provést vstupní zamyšlení nad **důvody mimořádného věhlasu velkého Platónova učitele** ve filosofických kruzích, ale i v rámci obecného povědomí celých generací (ty se pak rozvedou v další části výuky). Otázky na úvod umožňují otevřít diskuzi se žáky o osobnosti Sokrata a učitelům získat vhled do úrovně jejich poznání tohoto významného filosofa. V této části lze v případě zájmu ozřejmit žákům Sokratovu osobu v rámci *sporu o Sokratovu historickou podobu*. Podklady pro vyjasnění často rozporuplného hodnocení Sokrata jeho současníky v rámci různých historických pramenů nalezne učitel v doplňkovém výkladovém textu k učivu v tomto metodickém materiálu.

Odpovědi na otázky:

- 1) Důvod odsouzení Sokrata: podle žaloby se měl Sokrates provinít: a) zneuznáním obcí ctěných božstev, b) kažením mládeže.
- 2) Sokrates byl nakonec odsouzen k trestu smrti.
- 3) Rozsudek byl vykonán podáním číše boležlavu.

Učitel může v rámci představení osobnosti Sokrata využít ve výuce také texty antologie č. 1, 2, 3 včetně komentářů.

2. Podstatnou částí výuky je představit žákům **obrat ve způsobu filosofického myšlení, který lze přičíst Sokratovi**. Se svým zájmem o řešení otázek souvisejících s podstatou člověka a etické stránky jeho existence stojí na počátku humanistické filosofie a podstatným způsobem se odlišuje od svých filosofických předchůdců (zaměřených na zkoumání podstaty vzniku světa – prapříčin světa) i současníků.

Jako vstup do problému filosofického humanismu v podání Sokrata může učitel využít brainstormingu k tématu humanismus, resp. žáci mají charakterizovat humanistu (jako člověka zaměřeného na potřeby, zájmy, blaho jiných lidí). Takovým byl i Sokrates a chtít dobro pro druhé bylo i základním motivem jeho filosofie.

Pro hlubší rozvinutí je vhodné se pozastavit především u **Sokratova pojmání lidské bytosti, jeho identity**. Podklady pro vyjasnění často rozporuplného hodnocení Sokrata jeho současníky v rámci různých historických pramenů nalezne učitel v doplňkovém výkladovém textu k učivu na závěr metodického materiálu, kde nalezne také odpověď na otázku č. 2 v úkolu mezipředmětového charakteru.

Odpovědi na načrtnuté problémy:

1. V čem se liší činnost smyslů od činnosti rozumu? Ukazují moderní výzkumy, že se lidské tělo během života skutečně obměňuje? Proč Sokrates trvá na příslušnosti rozumu ke stejnému řádu reality, který vnímá? Mohlo by něco zásadně nahodilého vnímat to, co je nutné?
2. Učitel se žáky hledá příklady literárních a dalších uměleckých děl, kde se probírá téma lidské nesmrtelnosti, čímž se vytvářejí mezipředmětové vztahy ZSV s českým jazykem a literaturou.

Danou problematiku probírají například díla jako: *Dante A.: Božská komedie*, *Tolstoj: Anna Karenina (v postavě Levína zejména v závěru knihy)*, *z filmových děl např. C. S. Lewis: V údolí stínů*. Cílem aktivity je poukázat na důležitost daného problému v řešení otázky bytí člověka v historii lidství a konfrontovat jednotlivé způsoby jeho řešení (na příkladu poselství jednotlivých děl) s názorem žáků, čímž téma nabírá osobnější rozměr a motivuje žáky se jím vážně zabývat i vzhledem ke své existenci.

3. Větší prostor ve výuce doporučujeme věnovat Sokratově analýze člověka vzhledem k cíli jeho existence – smysluplnému naplnění jeho života. Koncept ctnostného lidského života tak, jak ho Sokrates definuje, je revoluční nejenom pro jeho dobu. Žáci by měli pochopit a po kritickém zhodnocení také přijmout jeho platnost a aktuálnost pro současného mladého člověka. Dané téma nabízí široký prostor pro hlubší diskuzi se žáky, je motivační, protože se vztahuje bezprostředně k jejich životu. Učitel v řízené diskuzi se žáky může využít doplňkový výkladový text k učivu v metodickém materiálu *Býti člověkem na začátku a na konci*.

Odpovědi na načrtnuté problémy:

1. Člověk se rodí jako bytost vybavená různými schopnostmi. Tyto schopnosti musí být teprve uskutečněny. Rozum a vůle jsou schopnosti, které nenalézají své konečné naplnění svým vztahováním k hmotné skutečnosti. Pokud by nic jiného než hmotná skutečnost neexistovalo, lidská přirozená aspirace na sebeuskutečnění by byla marná. Sokrates trvá na existenci hmotný svět přesahujících hodnot, kontaktem s nimiž se život člověka osmyslňuje.
2. Člověk chápající hodnoty bohatství, cti, slávy atd. se k druhým vztahuje jako ke konkurentům, poněvadž uvedené hodnoty jsou takové, že čím více lidí má na nich účast, tím se podíl jednoho každého umenšuje. Člověk směřující k poznání a ctnosti chápe druhé jako přátele, s nimiž uznávané hodnoty může sdílet bez jejich umenšení.
3. Před Sokratovská etická tradice nedokázala plně nahlédnout nadhistorickou dimenzi lidského života. Proto nabízela hodnoty, které byly všestranně limitované. Sokrates ukazuje, že člověk má mnohem větší, ve své přirozenosti založené ambice – chce být šťastný bez konce. Analýzou lidské přirozenosti dochází k závěru, že nejde o žádnou nereálnou, infantilní touhu, nýbrž o přirozený sklon k fakticky uskutečnitelnému cíli.
4. Oproti Kaliklovi Sokrates osvobozuje člověka z vazby na dimenzi skutečnosti, která pomíjí a která není stabilní. Proto také na ni vázanou existenci destabilizuje a nakonec přivádí k zániku. Sokrates staví člověku před oči ten rozměr skutečnosti, na němž může budovat svůj život bez obav, že by šlo jen o časově omezený podnik.
5. Např. Aristoteles dělí stěžejní dokonalosti (ctnosti) člověka na: A) intelektuální – moudrost teoretická, vědecké poznání a znalost prvních principů; B) etické – a) moudrost praktická, b) uměřenost, c) statečnost, d) spravedlnost.

Projektový úkol:

Návrh projektového úkolu, jehož cílem je demonstrovat souvislost mezi učením Sokrata o ctnostech a bezprostřední životní realitou současného člověka, si vyžaduje přidělení větší hodinové dotace – např. je možné ho realizovat formou *celodenního projektu* (je zároveň potřebné počítat také s vlastní aktivitou žáků mimo výukový proces). Úkolem žáků je hledat v jejich okolí lidi, kteří celkovým způsobem svého života prokázali určitou morální dokonalost nebo speciálně žili nějakou vybranou morální kvalitou či ctností na vyšší nebo vysoké úrovni. Téma projektového úkolu na třídní, nebo dokonce celoškolské úrovni lze nazvat například: *Odvážné a statečné srdce školy...* nebo je možné ho realizovat způsobem vypsání *soutěže o osobnost kraje (města...)*. Projekt mezipředmětového charakteru (lze ho spojit např. s výukou náboženství nebo historie, případně osobnostní výchovou) počítá s prací žáků v terénu, s tzv. terénním výzkumem, a zahrnuje fáze realizace projektu:

- Hledání osobnosti (cca 1 vyučovací hodina) formou rešeršování v internetových a dalších zdrojích (napr. regionálních periodikách, krajských nebo městských úřadech), dotazování (známých, příbuzných). Do hledání osobnosti by se měli zapojit žáci celé třídy, případně školy. Hledání osobnosti by mohlo probíhat také formou ankety mezi obyvateli města...
- Dokumentace případu v terénu (cca 2–3 vyučovací hodiny). Je možné dokumentovat více osobností, což předpokládá vytvoření více pracovních skupin. Žáci se budou snažit získat co nejvíce informací o osobnosti, jejích činech, způsobu života, kvůli kterému vynikla. Dokumentace případu předpokládá návštěvu a interview dané osobnosti, interview se svědky významných činů osobnosti. Žáci by měli pro dokumentování případů využívat kameru nebo diktafon.
- Prezentace výsledků práce žáků (cca 2 vyučovací hodiny). Zahrnuje zpracování výsledků práce žáků v rámci e-learningového systému, resp. formou výstavy na škole.

Význam projektu lze měřit z hlediska jeho celkového pozitivního osobnostního přínosu pro žáky. Na základě příkladu svědectví života lidí v jejich okolí (zažité reflexi dopadů dobrého chování člověka na život druhých) by měli být žáci motivováni i posilňováni ve své snaze o sebezdokonalování a konání dobra pro druhé v rámci smysluplné realizace svého života.

4. Část výuky by měl učitel věnovat dalšímu přínosu Sokrata v rámci filosofického učení o člověku – problematice lidské svobody. Uvedenou problematiku považujeme vzhledem k její aktuálnosti a důležitosti (v aplikační rovině) pro dnešního mladého člověka za stěžejní a doporučujeme jí v hodině věnovat větší prostor. Učitel při probírání tématu se žáky může uplatnit metodu analýzy textu č. 6 antologie včetně komentáře (a rozšířit tak cíle, s jakými mají žáci texty analyzovat v rámci předchozího a následujícího úkolu). Text můž představovat východisko pro diskuzi na dané téma se žáky, která se má rozvinout prostřednictvím řešení dalších problémových otázek.

Odpovědi na načrtnuté problémy:

1. Mnozí lidé dnes chápou svobodu jako možnost jednat dle své libovůle. Tím se ale často dostávají do dramatických závislostí, v nichž svoji svobodu ztrácejí. Důvodem této životní dezorientace je nedostatek sebepoznání. Kdo neví, kým je člověk a jaké jednání ho životně naplňuje, vydává se všanc nebezpečným životním experimentům, které paradoxně přikrývá pláštíkem ideologie svobody.
2. Nic vnějšího nemůže ztotožnit nitro člověka. Člověk se stává sám sebou myšlenkovým a volným kontaktem s hodnotami, které mu jsou k dispozici všude – i ve vězení.
3. Svoboda je schopností zodpovědné volby. Zodpovědně lze ospravedlnit pouze volbu dobrého. Zlo není nikdy ospravedlnitelné. Skutečnost jako celek je určitě trvalou hodnotou, poněvadž skutečnost jako celek nemůže ani vzniknout, ani zaniknout. Vznik celku skutečnosti implikuje antestav nebytí (nicoty), avšak nicota není, takže nemůže vytvářet odlišný antestav situovaný před vzniklou skutečností. Tedy vždy něco bylo a toto něco podléhalo nutným zákonům – např. každý moment reality měl svou identitu, lišil se od jiných momentů reality, byl s nimi ve vztahu. Zákony identity, difference a relace jsou zkoumány ontologií.

Ve výkladovém textu k učivu v tomto metodickém materiálu najde učitel také doplňující výklad *Sokratova pojmání lidské svobody*.

5. Významným přínosem Sokrata pro novodobé kritické myšlení je jeho umění dialogu, známé jako Sokratova dialogická metoda. Žáci se s jejím principem mají obeznámit na základě přečtení textu č. 4 v antologii včetně komentáře. Prakticky se ale s formou dané metody seznámili už dřív v rámci analýz textů antologie zejména č. 6, v rámci této části tedy jde o to, aby pochopili základní princip, na jakém fungovala, její pozitivní a negativní aspekty. Učitel svým doplňujícím výkladem (viz také doplňkový výkladový text k učivu *Sokratovská dialogická metoda*) vysvětlí žákům její podstatné znaky v rámci rozvoje kritického myšlení.

Závěrečná aktivita v rámci fáze upevňování a kontroly pochopení učiva ze strany žáků je založená na analýze textu č. 7 v antologii včetně komentáře.

Odpovědi na načrtnuté problémy:

3. Sokrates chce Lysida přivést k náhledu, že je ještě nehotovým člověkem a že ke svému dospění potřebuje vedení druhých. V tomto světle má také Lysidus nahlédnout, že svoboda je slučitelná s poslušností vůči autoritě a s vlastním sebeomezením.
4. Dnešní člověk chápe svoji svobodu jako vyvázanost z poslušnosti vůči každé autoritě a jako svolení k neomezenému sebeprosazování se.
5. Poselství výroku Gándhího o ctnostném člověku je blízké Sokratově koncepci pojmání člověka.
6. Části doplňkového výukového materiálu v metodickém materiálu obsahují další specifická témata, která přispějí k lepšímu pochopení Sokratovy filosofie a učitel se jim v případě zájmu může se žáky na hodinách věnovat: *Přátelství a politika* a *Sokratův daimonion*. Text o přátelství a politice je možné využít v rámci Sokratova učení o ctnostech. K těmto tématům může učitel zároveň využít také textu č. 8 včetně komentáře v antologii.

Další metodická doporučení**Analýza textů z antologie včetně komentářů:**

Analýzu textů lze provést **metodou podvojného deníku**, která umožní žákům víc přemýšlet a lépe pochopit analyzované skutečnosti.

1. Žáci si přečtou text (po částech) a vybírají z něho citáty (zajímavé myšlenky). Může se jednat o celou větu nebo několik slov.
2. Vybrané citáty pak mají za úkol co nejkonkrétněji komentovat (napsat otázky, které v nich text vyvolal, popsat souvislosti nebo své pochopení myšlenky či své pocity).
3. Žáci seznámí ostatní s výsledky své práce.

Některé filosofické texty a především komentáře jsou vhodné pro sepsání tzv. **životabásně o Sokratovi**. Žáci se pokoušejí vžít do role postavy Sokrata a psát báseň (po tom, co se o něm něco dozvěděli na základě analýzy textů, výkladu učitele...).

Pravidla pro sepsání básně:

- úkolem žáků je napsat text v přímé řeči (očima Sokrata)
- z textu má být naprosto zřejmé, co postava říká nebo si myslí
- báseň má obsahovat min. 3 myšlenky z analyzovaného textu

Pomocné otázky pro sepsání básně:

Jsem... (dvě vaše speciální vlastnosti)
Chci se dozvědět... (něco, co vás právě tyto dny zajímá)
Slyším... (co vám tolik zní v uších)
Vidím... (před svýma očima)
Toužím po... (nějaké vysněné věci)
Tvářím se, že jsem... (co skutečně předstíráte)
Prožívám... (cit nebo pocit ve vaší fantazii)
Dotýkám se... (něčeho pomyslného)
Dělám si starosti o... (něco skutečně naléhavého)
Pláču nad... (něco, co vás činí vážně smutným)
Dobře rozumím, že... (něco, co vážně dobře znáte)
Tvrdím, že... (něco, v co skutečně věříte)
Sním o tom, že... (něco, o čem se vám jenom sní)
Snažím se, aby... (něco, o co vám skutečně jde)
Doufám, že... (něco, na čem vám skutečně záleží)

Tímto způsobem žáci lépe vnímají a pochopí postavu Sokrata a jeho učení. Především se mohou pokusit „vžít do kůže“ *Sokrata stojícího před aténským soudem a odsouzeným na smrt* (text č. 8 + komentář), který dobře shrnuje učení Sokrata a představuje jeho životní filosofii, nebo *Sokrata toužícího dobře vzdělávat mladé lidi* (texty č. 2, 7 + komentáře).

Učitel může zadat aktivitu žákům i na konci tematického celku, kde mají zkusit podobným způsobem shrnout své dosažené poznání o Sokratovi.

Doplňkový výkladový text k učivu**Spor o Sokratovu historickou podobu**

Při diskuzi o Sokratovi se nám staví do cesty jedna zásadní obtíž. Aténský filosof žil před více než 2000 lety a nezanechal po sobě žádný vlastní spis. Ne že by neměl co napsat. Jeho učení bylo velmi bohaté. Nepřikročil k sepsání svého poselství záměrně, poněvadž nepovažoval psaný text za přiměřený prostředek pro hledání a sdílení důležitých poznatků o životě člověka. Raději preferoval ústní rozpravu, v níž mohl situačně reagovat na vědomostní a mravní stav svého partnera. Z toho je ale patrné, že vše, co o jeho osobě víme, čerpáme z tzv. nepřímých zdrojů, tj. od jiných autorů, kteří nás o Sokratově životě a učení zpravují. To by sice nemusel být velký problém, ale ve skutečnosti jím je. Proč? Protože příslušné prameny nám o Sokratovi podávají vzájemně neslučitelné údaje. Nejstarší pramen pochází z pera starořeckého autora komedií Aristofana. Ve své inscenaci nazvané *Oblaka* představuje Sokrata v karikované podobě jako sofistu, ba dokonce jako člověka ještě horšího, než jsou sofisté, jako vyznavače pochybných kosmologických tezí a jako nebezpečného svůdce mládeže. Efekt komedie na aténský lid byl značný. Nešlo totiž jen o neškodné zesměšnění nesympatické osoby, nýbrž o brutální a nevybíravý útok na jeho učení a na jeho vliv na mladé posluchače (Reale). Někteří historikové předpokládají, že negativní rezonance tohoto Sokratova obrazu v širokých vrstvách aténských občanů nemalou měrou přispěla i k jeho odsouzení na smrt, k němuž došlo třicet let po inscenování *Oblaků* (Burckhardt).

Druhým zdrojem informací o Sokratovi jsou **Platónovy dialogy**. Platón je stejně jako Aristofanes Sokratův současník, ale způsob jeho reference je zcela jiný. Svého učitele líčí ne jako sofistu, nýbrž jako přesvědčeného antisofistu, ne jako vyznavače kosmologických teorií, nýbrž jako myslitele nezabývajícího se přírodovědnými otázkami, ne jako svůdce mládeže, nýbrž jako jejího autentického vychovatele. Kromě toho ho výslovně prohlašuje za jediného pravého politika, třebaže, jak víme, Sokrates nikdy žádnou politickou funkci nezastával. Není těžké pochopit, že se Platón s Aristofanem při postihování Sokratova intelektuálně-mravního profilu zásadně rozcházejí. Musíme z toho ihned usoudit, že se buď oba mýlí, anebo že má pravdu jen jeden z nich? To není vůbec nutné. Platón totiž popisuje druhou půli Sokratova života, která je skutečně charakterizována ostrým vystupováním proti sofistům (na rozdíl od první fáze jeho života) a odklonem od kosmologických zkoumání. Co se týče hodnocení Sokratova působení na mládež, je to zřejmě otázka mravních kritérií, s nimiž oba autoři k problému přistupují.

Třetím významným zdrojem informací o Sokratovi je Xenofontes. Jeho spis *Memorabilia* obsahuje řadu cenných svědectví, ale celkový obraz Sokrata je v něm vykreslen velmi nevýrazně. Podle Xenofonta nebyl Sokrates ničím zvláštní, byl vlastně jen jedním z filosofů tehdejší doby a ničím neobvyklým se od nich neodlišoval. Kdyby měl v tomto směru Xenofontes pravdu, bylo by těžko vysvětlitelné, proč byl Sokrates takovým trnem v oku exponentům tehdejší politické moci.

Konečně posledním významným pramenem informací o Platónově učiteli je Aristoteles. Na rozdíl od právě jmenovaných myslitelů není Aristoteles Sokratovým současníkem. Jím podávané údaje jsou již proto zprostředkované. Aristoteles při jejich

podávání osvědčuje velkou střízlivost – je mimořádně věcný. K Sokratově osobě se prakticky nevyjadřuje a soustřeďuje se na vyzvednutí jeho zásluh v oblasti filosofického bádání. Považuje ho např. za zakladatele filosofie pojmu a za průkopníka na poli pojmové vědecké klasifikace.

Nyní můžeme snadno pochopit, že Sokratova postava se doslova ztrácí před našima očima. Můžeme vůbec něco spolehlivého vědět o jeho pravé, historické podobě? Kterému ze zdrojů máme dát za pravdu, když ne všechny mohou být přijaty jako spolehlivé? Nemálo filosofů na pokus o odhalení pravé Sokratovy tváře rezignovalo a vzdalo se snahy propracovat se k ní skrze vysoké hory historických dokumentů. Postupem doby se ale našťastí ukázalo, že skeptická kapitulace nemusí být poslední odpovědí na sokratovskou otázku. Bylo totiž odhaleno a nakonec i spolehlivě verifikováno kritérium, které nás dovádí k dosti zřetelnému pochopení toho, kdo Sokrates jakožto historická osoba byl.

Jaké kritérium nám tedy umožňuje průnik k pravé podstatě Sokratovy osobnosti? Na počátku jeho stanovení stáli **filosofové J. Burnet a A. E. Tylor**. Oba provedli širokoplošný výzkum literatury datované do Sokratovy doby a s překvapením zjistili, že ve srovnání s dřívějšími texty obsahuje nové pojmy, jejichž původ je připisován právě Sokratovi. Tyto pojmy mají tak zásadní povahu, že se se vzrůstající intenzitou dostaly nezadržitelně do oběhu a staly se nesmazatelným dědictvím celého následného západního filosofického myšlení. Jinými slovy – od momentu, kdy Sokrates v Aténách vystoupil, došlo k významnému ohlasu této údálosti v tehdejších i pozdějších literárních pramenech, takže lze hovořit o nové kulturní vlně, která se poté šířila přes antiku, středověk, renezanční, novověk až po naši současnost. To již dopředu svědčí o tom, jak mimořádná Sokratova osobnost vlastně byla a jak výrazný stimul evropské vzdělanosti udělila. Důsledkem tohoto interpretačního přístupu došlo i k přehodnocení stavu naší informovanosti o starořeckých filosofech. Dříve se mínilo, že toho víme podstatně více o před-sokratovských myslitelích než o samotném Sokratovi, poněvadž zatímco posledně jmenovaný autor nic nenapsal, uchovaly se z děl presokratiků alespoň nějaké fragmenty. Dnes se celá záležitost hodnotí přesně naopak. Výzkum ohledně Sokratovy historické osobnosti již pokročil natolik, že můžeme s klidným svědomím trvat na její mnohem důkladnější znalosti, než jaké se nám dostává ve vztahu k jejím dějinným předchůdcům (Tháles, Anaximenes, Anaximandros, Parmenides, Herakleitos, Pythagoras, Démokritos a další).

Identita člověka

Středem myšlenkového zaměření Sokrata je **člověk**. Nemá-li pro nás člověk zůstat jen slovem bez konkrétnějšího významu, musíme se společně se Sokratem zeptat, v čem spočívá jeho pravá totožnost? Na tuto otázku existovalo již v Sokratově době vícero odpovědí. Sokrates přijímá pouze tu, která stojí na konci dlouhodobého kritického prověřování. Po náročné diskuzi, s níž se můžeme seznámit četbou Platónova dialogu *Faidón*, dochází k závěru, že člověk není ve své nejposlednější identitě tím, co je na něm nejvíce nápadné, co je na něm smyslově vnímatelné (co lze na něm vidět, slyšet, hmatat, cítit a chutnat), nýbrž tím, co je našim smyslům nedostupné. Sokrates tvrdí, že člověk je především **duší**. To se jeví současnému člověku buď jako nepřijatelná redukce (člověk není jen duší), anebo jako úplná dezinterpretace (člověk nemá žádnou duši). Musíme si však vyslechnout důvody, které Sokrata k této pozici přivedly. Ty nejvýrazněji zaznívají v již jmenovaném dialogu *Faidón*. Sokrates je v něm představen jako vězeň čekající na popravu, jenž tráví poslední chvíle života diskuzí na téma lidské nesmrtnosti se svými přáteli. V určitém momentě se rozprava dostává do bodu, v němž odsouzenec vyjadřuje pozoruhodný názor – kdyby v člověku nebylo něco, co zásadně přesahuje jeho tělesnost, nemohl by poznat pravdu a nemohl by být svobodný (srov. PLATÓN, *Faidón*, úryvek je v učebním textu). Jak tomu máme rozumět? Argument, který v textu není otevřeně vysloven, ale který se dá vyčíst z kontextu celé debaty, je následný. Kdyby byl člověk pouhým produktem přírody, vzniklý formací hmoty jsoucí již odedávna k dispozici v materiálním univerzu, byl by jen jedním z mnoha míst, v němž stejně jako všude jinde platí univerzální kosmické zákony. Skutečnosti podléhající těmto zákonům jsou spoutány nutností, musí se chovat tak, jak to oněm zákonům odpovídá a jak to ony zákony diktují. Pak ale nikdo o sobě nemůže říct, že je samostatným, svébytným já, které si svůj život rozvrhuje podle svého uvážení. Všichni lidé ovšem předpokládají, že alespoň do určité míry pravdivě poznávají sebe a realitu, v níž žijí, a že činí volby, které jim nejsou odnikud vnuceny, nýbrž které pramení z jejich myšlenkové orientace v konkrétních situacích života. Je-li lidské myšlení jen výrazem určité situační konstelace materiálních podmínek v mozku, pak neexistuje žádný důvod, proč by názor jednoho člověka měl být mylný a názor jiného člověka pravdivý. Zastávce materialistického pohledu na člověka ovšem předpokládá, že přichází s pravdivým názorem na lidské bytí a že se jeho oponenti (spiritualisté) mylí. Přitom mu uniká, že musí v souladu se svou materialistickou ideologií přiznat stejnou hodnotu teším antimaterialistických myslitelů. Jelikož se však tyto pozice (materialistická a antimaterialistická) neslučitelně vylučují, nemohou být současně pravdivé. A pravdivé nemůže být dozajista stanovisko materialistovo, protože se zbavuje jakéhokoli důvodu ve prospěch platnosti své vlastní interpretace. V materialistickém pohledu na člověka zanikají i důvody pro svobodu, neboť pod univerzálním diktátem obecně platných kosmických zákonů nelze hovořit o možnosti svobodného zaujímání postojů (i myšlenkových). Každý člověk je za těchto okolností ve svém myšlení i ve svém chtění v takovém stavu, jak to odpovídá člověkem nemanipulovatelné univerzální konstelaci sil a energií, a proto nelze opět nikoho vinit z omylu, čehož se materialista bezproblémově dopouští ve vztahu ke svým odpůrcům.

Při studiu dějin filosofie si lehce všimneme toho, že Sokrates nebyl první, kdo ztotožnil podstatu člověka s duší. Mnoho let před ním se s tímto názorem ztotožnil Pythagoras, který se vedle usilovné výzkumné práce věnoval i intenzivnímu náboženskému životu v rámci jím založené komunity. Souběžně se silně přítomnou tradicí pythagorejskou byla v Sokratově době vlivná ještě mocnější, a dokonce lidovější tradice orfická. Orfismus byl rozšířeným náboženským hnutím, v němž se hledělo na člověka jako na čistě duchovní bytost zabředlou kvůli spáchaným vinám do omezující tělesnosti. Sokrates však v žádném případě na zmíněné tradice nenavazuje, nýbrž ostře se vůči nim vymezuje. Jak pro pythagorejce, tak pro vyznavače orfismu bylo typické, že považovali člověka (duši) za součást něčeho původněji jsoucího. Touto nejpůvodněji jsoucí rovinou byla tzv. božská sféra reality. Zákonitým důsledkem uvedené koncepce bylo, že vědění o božské dimenzi skutečnosti a o lidské duši bylo něčím jedním a že bylo zpřístupnitelné studiem univerzálních zákonů kosmu (astronomie, teorie čísel), poněvadž právě tyto zákony lidský život ovládaly. K lidskému sebeporozumění tedy patřilo, aby se s těmito zákony seznámil. Sokratovo učení o člověku je zcela jiného rázu. Člověk ve své nejhlubší podstatě přesahuje řád hmotného univerza (díky své duši), čímž se vymaňuje z diktátu všech přírodních zákonů. Lidský život není pasivní výslednicí cizích sil, nýbrž výsledkem vnitřní, svobodné samosprávy jednotlivce. Proto se Sokrates nezajímá o přírodní a matematické vědy, ale rozvíjí své úsilí na poli etiky. Etika je totiž vědní disciplínou, která odhaluje, jak má člověk úspěšně prožít svůj život, co má učinit pro to, aby svoji existenci nepromarnil. Z výše uvedeného jasně vyplývá, že předmět etického výzkumu není totožný s tím, co je empiricky vykazatelné. Kdyby byl jeho předmět na stejné úrovni jako naše tělesnost, tj. kdyby byl zkušenostně bezprostředně dostupný, dostal by se pod vládu univerzálně platných přírodních zákonů, což by vedlo k vytrhnutí otěží života z rukou člověka a k jejich svěřením slepým, anonymním kosmickým silám. Ve shrnující zkratce můžeme uzavřít konstataci: Sokrates ve svém novém poselství individualizuje a autonomizuje vědomé já člověka.

Bytí člověkem na začátku a na konci

Když se Sokrates přesvědčil o tom, že totožnost člověka spočívá v jeho duchovní dimenzi (specifické schopnosti duše – rozum a vůle – nejsou hmotné), přikračuje k dalšímu hledání, v němž se ve zdoluhavém a namáhavém dialektickém procesu ptá, **co vlastně znamená být bytostí nadanou rozumem a vůlí**. Z jeho vlastní sebezkušenosti se mu ukazuje, že člověk je ve svém specifickém (autenticky lidském) rozměru **charakterizován hledáním, nespokojeností, neúplností, směřováním**. Člověk neexistuje na způsob nerostu, který se nehybně vyskytuje v přírodě a je pasivně modelován vnějšími silami. Ani ve všem nesdílí osud rostlin a živočichů, jež sice směřují k dosažení dosud nevlastněného, ale jejichž horizont je silně omezen (biologické prostředí). O několik let později poznamenal trefně Aristoteles ve své *Metafyzice*, že až poté, co člověk nasycí své hmotné potřeby, ozve se v něm nejsilněji intelektuálně-mravní žízeň. Tam, kde živočich dospívá na vrchol svého blaha (uspokojení hmotných tužeb), tam se teprve probouzí specificky lidský život.

Situace člověka v tomto světě je tudíž Sokratem chápána jako zcela výjimečná. Kdo tuto nestandardní situaci nepřehlédne, nemůže se nezeptat, **k čemu je vlastně člověk svým bytím rozvržen?** K čemu směřuje, když mu nestačí nasycení hmotnými dobry? Takovou otázku si Sokrates neustále kladl a pátral po ní po celý svůj život. Uvědomoval si, že pohodlné zabydlení se v životě oplývajícím bohatstvím, mocí a slávou ještě zdaleka nenaplnuje nesmazatelnou touhu, kterou v sobě člověk nosí. Jak ale tuto touhu saturovat? Zmíněná hluboce zakořeněná žádost je psychologickým signálem **kapacity**, kterou je člověk vybaven. Kapacita je **schopností** a schopnost má povahu něčeho, co umožňuje dosažení určitého cíle. Představme si, že existuje nějaká skutečnost, kterou sice nejsme schopni smyslově vnímat (naše smyslové kapacity k tomu nedostačují), ale která přesto objektivně existuje a je odhalitelná pouze naším rozumem. Uvedená realita „X“ má všechny náležitosti, které dostačují k naplnění našich lidských schopností/kapacit rozumu a vůle. Tak jako patřičně kvalitní strava uspokojuje biologickou složku naší bytosti, tak i ona realita „X“ plně saturuje onu vyšší dimenzi našeho lidského bytí (naši rozumovou duši).

Zvědavost Sokratova nebyla o nic menší než zvědavost současného člověka, který, nemá-li již nějaký apriorní předpoklad, by rád věděl, zda vůbec nějaká taková skutečnost existuje a pokud ano, jaká je její totožnost. Sokratova analýza situace člověka se v mnohém blíží k analýzám, které vykonali moderní existencialisté. I oni nahlíží, že člověk nezadržitelně směřuje nade všechno, co se bezprostředně nabízí k uspokojení jeho potřeb. Z toho je snadné vyvodit, že **plná realizace našeho lidství** je buď jen neuskutečnitelným snem, tedy projektem odsouzeným již dopředu k neúspěchu (Sartre), anebo úlohou a příslibem, které lze sice velmi nespokojivě, ale přece jenom splnit a dosáhnout (Sokrates).

V počáteční nenaplněnosti a touhách člověka se projevuje jeho **nehotovost**. Aby se každý z lidí realizoval, aby se stal tím, čím má být (viz Pindarův výrok „staň se tím, čím jseš“), musí dospět na **nejvyšší vrchol svých specificky lidských schopností** (rozumu a vůle). Sokrates tento vrchol označuje jako **ctnost** (*areté, virtus, zdatnost*). Ctnostný člověk je takový, který ve svém nitru vystoupil až na samý strop svých možností. V pozdější latinské tradici, která má své nepřehlédnutelné kořeny až u samého Sokrata, se **ctnost** definovala jako **maximální aktualizace příslušných kapacit** (*virtus est maximum potentiae*). Je těžko popíratelné, že každý člověk touží po svém plném sebeuskutečnění. Jakou cestou se však za ním mají lidé vydat? Sokratovi byla samozřejmě dobře známa etická tradice, která se na tento problém snažila nalézt řešení (*viz učební text o jeho revoluční tezi*).

V čem Sokrates spatřoval poslední cíl lidského života? Tvrzení, že spočívá v dosažení ctnosti, se zdá nedostatečné, poněvadž není jasné, co vlastně taková ctnost je. Její ztotožnění s maximální realizací lidství v jednom každém člověku je příliš vágní. Sokrates ale nezůstává u takových obecných výpovědí. Zabývá se konkrétními ctnostmi a stanovuje mezi nimi hierarchický poměr. Realitu ctností lze přeložit do termínů výrazných lidských dokonalostí. Člověk je komplexní, dynamická bytost, která nemůže žít nekontrolovatelným samospádem. Kdo nechá volný průchod všem svým tužbám a žádostem, ztratí vládu sám nad sebou. Řekové rádi přirovnávali realitu člověka k lyře: aby tento hudební nástroj splnil svoji funkci, aby se na ni dala zahrát dobrá skladba, musí být vhodně naladěna, její struny musí být patřičně vypnuty. Podobně se to má i s člověkem. Aby mohl žít vyrovnaný a harmonický život, musí být složky jeho nitra náležitě uspořádány. Žádná z jeho četných vášní a žádostí nesmí potlačit legitimní nároky vycházející z jeho jiných schopností. Smyslová žádostivost nesmí přehlušit požadavky rozumu a vyšší tužby vůle, stejně jako nesmí nastat opačný extrém tyranské vlády rozumu a přehnaně asketické vůle. Jinak dochází k převrácení vnitřního řádu, v němž jediném může člověk nalézt sám sebe. **Ctnosti**, neboli dokonalosti, které harmonizují a sjednocují komplexní vitální dynamismy člověka, jsou v zásadě čtyři: **moudrost, statečnost, umírněnost a spravedlnost** (tzv. kardinální ctnosti v pozdějším etickém myšlení). Nejdůležitější z nich je moudrost, neboť jen ona prostředkuje vědění o posledním smyslu lidského života a zobsažňuje ho zcela určitým způsobem. **Moudrost** (*sofia*) je vědění, díky kterému jsme zpraveni o tom, kdo jsme, odkud přicházíme a k čemu směřujeme jako k poslednímu vrcholu naší životní pouti. Sokrates v jistých náznacích přisuzuje moudrému člověku schopnost racionálního poznání existence Boha a vlastní nesmrtnosti. Člověk v jeho pojetí existuje proto, aby měl trvalou účast na hodnotách, které jsou svou povahou rovněž trvalé a které nedovolí, aby se v nich svobodně zakotvené lidské bytí propadlo v nicotu. Sokratovská vize lidské reality je tedy charakterizována znakem dynamičnosti, která se odvíjí od počáteční nenaplněnosti a směřuje v podobě svobodného, během života stále nerozhodnutého etického zápasu buď ke konečnému naplnění v případě vítězství, anebo ke konečné zkáze v případě prohry.

Sokratovo pojetí lidské svobody

Etický boj, v němž si člověk postupně osvojuje základní ctnosti (dokonalosti), vede k dosahování stále výraznější svébytnosti (autonomie). Svorníkem všech zdatností je moudrost. Díky ní se člověk dozvídá, že je nitrně disponován k získání něčeho, co je trvalé, nezničitelné, božské. Počáteční směřování k této skutečnosti, které signalizuje vnitřní nedostatečnost a nenaplněnost, má být postupně vystřídáno spočinutím v dosaženém cíli. Moudrý člověk má vše, co si v souladu se svou moudrostí může přát. Nevstupuje do soutěže o pomíjivá dobra, nedere se o podíl na moci, slávě a bohatství. Neboť kdo se tak chová, prozrazuje svoji chudobu a prázdnotu.

Před Sokratem bylo svobodě rozuměno jako něčemu vnějššímu, jako hodnotě právní a politické. Někteří myslitelé se snažili jít ještě dále a ukázat, že svoboda není jen vnějším rámcem neutlačované existence, ale to, díky čemu je člověk skutečně jen sám sebou.

Sofista Hippias se vedle encyklopedických znalostí pyšnil také tím, že si vše, co nosil a používal, zhotovoval výhradně sám. Potvrzoval tím sám sebe jakožto nezávislého na druhých. Sokrates činí v tomto směru mnohem zásadnější krok. Jeho pojetí svobody (nezávislosti) je ještě niternější. Pokud je lidská bytost v nejposlednějším smyslu slova duší, pak stojí tělo mimo jeho totožnost. Kdo se proto nechá ovládat tělem, ztrácí vládu nad sebou samým, poněvadž žije pod taktovkou něčeho jiného od sebe. Podobná úvaha zůstává v platnosti i pro pozdější myslitele (např. Aristotela), kteří sice tělesnost nevytěšňují mimo identitu člověka, ale hierarchicky ji podřazují vůči hegemonickému principu duše (rozumu a vůli).

Sokratovo pojetí svobody se může stát snadnou obětí dezinterpretace, a to hlavně tehdy, když v ní přítomný rys nezávislosti překryje její další, neméně důležitý znak – znak závislosti. Není rozporné sloučit v jednom pojmu dvě protikladné vlastnosti? Ne, poněvadž se netýkají jednoho a téhož. Nezávislost požadovaná svobodou se domáhá uvolnění vazeb, které člověka poutají k tomu, co není on sám ve své poslední totožnosti a v čem nikdy nenalezne sám sebe. To je základní charakteristika svobody, která ovšem není samoúčelná. Neboť podaří-li se člověku osvobodit se od nezdravých pout (má-li tzv. svobodu od...), nabízejí se mu k zisku nové hodnoty (svoboda k...). Jen kdo nežije v područí nízkých vášní, zvládá sám sebe natolik, že dokáže věnovat mnoho času studiu závažných otázek života i pomoci druhým lidem. Disponuje plně sám sebou, a proto je schopen se dát plně k dispozici. V tom se Sokratem obhajovaná svoboda zásadně liší od pojetí svobody, s níž přišla pozdější filosofie. Kynikové, epikurejci, stoikové, ale např. i mnoho postdescartovských myslitelů hrdě bránili autonomii lidského jedince, avšak už se nedostali k tomu, aby mu ukázali vyšší hodnoty, účastí na nichž se jeho vnitřní prázdnota může proměnit v opravdovou slavnost hojnosti oplývajícího života. Ani vnitřní rezignace na vyšší kulturu, ani asketické uzavření se před světem s jeho lákadly, ani oddání se kultu ekonomické soběstačnosti k tomu nestačí.

Sokratovská dialogická metoda

Je známo, že Sokratova matka Fenareté praktikovala porodnické umění (*maieutika*) a Sokrates se jím inspiroval při svém magisterském působení. Protože sdílel názor, podle něhož z ničeho nic nevzniká (*ex nihilo nihil fit*), nevysvětloval získávání nových poznatků jako jejich zrod v lidské mysli poté, co v ní vůbec neexistovaly. Aby člověk mohl něco nového poznat, musí

to identifikovat ve světle něčeho, co je mu již předehůdně známé. Povstání vědění z úplného nevědění není přijatelné. Právě z tohoto důvodu se Sokrates přiklonil ke stanovisku, podle něhož jsou (alespoň někteří) lidé těhotní pravdou. Jako bychom již všechny poznatky v sobě nosili, avšak jen pod rouškou námi neproniknutelné mlhy. Abychom si uvědomili, co v sobě nosíme, musíme se setkat s někým, kdo onu mlhu rozptýlí a vynese na světlo vědomí v našem nitru dřímající informace. Sokrates se cítil povolán přesně k tomuto úkolu, podobnému činnosti porodníka, který namísto dětí z těla matky vytahuje poznatky z mysli svých žáků.

Přátelství a politika

Sokratova teoreticko-praktická reforma myšlení se dotkla i tradičního pojetí přátelství. Přátelství bylo vždy chápáno jako velmi privilegovaný, svobodně ustavený vztah mezi lidskými bytostmi. Již dávno před působením Platónova učitele bylo různým myslitelům jasné, že bez vzájemného poznání a bez svobodného souhlasu není možné o přátelství hovořit. Sokratova filosofie způsobila proměnu pohledu na tuto hodnotu proto, že se novým a dosud nezvyklým způsobem dívá na zmíněné podmínky její realizace – na poznání a svobodu. Jelikož je přátelství určitým druhem lásky k druhému, záleží na tom, co na druhém člověku milujeme. Milovat v nejzákladnějším smyslu slova znamená chtít dobro pro milovaného. To ale předpokládá, že poznávám, co je pro druhého opravdovým dobrem. Kdybych mu přál jen tzv. dobro zdánlivé, tedy něco, co mu třeba i navzdory jeho povrchnímu sebepoznání přináší škodu, nemiloval bych ho doopravdy. Sokrates má za to, že teprve víme-li o tom, kdo námi milovaná bytost je, můžeme ho správně milovat, poněvadž poznáváme, co je pro něj autentickým dobrem. Viděli jsme, že v Sokratově pohledu je každý člověk především svébytné, mravně zodpovědné, sebepoznáním nadané já (duše). Nejžádanějšími dobry jsou pro každého člověka ta, která ho uskutečňují v jeho nejhlubším rozměru, tedy dobra duchovní (poznání pravdy, chtění eticky dobře rozvrženého života). Opravdoví přátelé nejsou ti, kteří spolu setrvávají jen proto, aby spojili své síly při uskutečňování nějakého ekonomického projektu, anebo ti, kteří tráví společný čas jenom proto, aby se nad sklenkou alkoholu pobavili o problémech nemajících vztah k poslední realizaci jejich lidství. Opravdoví přátelé si ve vzájemném vztahu uvědomují, kdo jsou jakožto lidské bytosti a k jakým hodnotám mají společně směřovat. Poněvadž se shodnou na cíli a smyslu života, rozumí si i při stanovování prostředků k jeho dosahování. O hodnotě, orientaci, vnitřní náplni života rozhoduje poslední cíl, který jednotliví lidé ve svých životech sledují. Kdo ctí nadevše bohatství anebo zábavu, nemůže dlouho setrvat v přítomnosti toho, kdo lne vnitřně k zvažování a studiu otázek, které se pragmatikovi nutně jeví jako neužitečné. Takoví lidé jsou vnitřně odcizení a jejich vzájemná komunikace je pouze účelová a povrchní. Pro Sokrata je ideálem přátelství vztah mezi ctnostnými jedinci, neboť jen oni jsou ve vysvětleném významu svébytní a samostatní, netíhnou k parazitické existenci a prožívají své životy jako naplněné. Kdo je smýkánek neustále neuspokojenými potřebami, ten se bude i k druhým vztahovat jen jako k prostředkům uspokojování svých tendencí a aspirací. Naopak, kdo našel svůj klid a bohatství v myšlení a konání eticky dobrých činů, ten se k druhému vztahuje ne proto, aby z něj vysál vše potřebné k zajištění vlastního života, nýbrž aby mu daroval něco ze svého vnitřního přebytku (poznání, cit). K tomuto cíli by mělo být zaměřeno i politické společenství. V optimálním případě by mělo sdružovat svobodné (tj. relevantními dokonalostmi-ctnostmi vybavené) občany, kteří se nepovažují jen za zdroje k vzájemnému ukojování svých potřeb, ale zejména za partnery, s nimiž lze sdílet radost ze zdárně rozvinuté lidské existence.

Sokratův daimonion

Tajemství obestírající Sokratovu osobu potrhuje fakt, že se při různých příležitostech odvolával na hlas, který k němu promlouval v jeho nitru. Když se před soudem zodpovídal z provinění, která na něj žalobci uvalili, hájil svůj dlouholetý způsob vystupování v aténské obci s odvolávkou na božský hlas, který ho k jeho nevděčnému učitelskému působení neustále popouzel. Protože dobře chápal, že se nad ním vznáší hrozba smrti, varoval soudce i přítomné občany, aby se neuváženým rozhodnutím neprovinili na daru, který jim byl seslán samotným Bohem.

Zřejmě zůstane navždy záhadou, co se v hlubinách Sokratovy mysli skrývalo a co ho bez přestání ponoukalo vydat se na životní dráhu, která nemohla skončit jinak než odsouzením a smrtí. Je pochopitelné, že různí interpreti předkládají odlišná vysvětlení povahy Sokratova „démona“. Jedni mají za to, že v něm ve skutečnosti žádný hlas nepromlouval a že máme co dělat s typicky sokratovskou ironickou fikcí. Jiní se nebojí hovořit o psychopatologickém fenoménu. Podle těchto interpretů mohl být Sokrates stížen schizofrenií, anebo nějakou podobnou duševní chorobou. Proti uvedenému výkladu však svědčí vážnost Sokratovy osobnosti, vyváženost jeho vystupování a hlavně naprostá absence jakéhokoli svědectví, které by nějakou Sokratovu chorobu podobného typu byl jen naznačovalo. Někteří myslitelé předpokládají, že onen *daimonion* není než hlasem Sokratova svědomí, které bylo ve srovnání s jeho vrstevníky mnohem citlivější. Nechybí ani takoví, kteří Sokratovi přiznávají nárok na mimořádnou, námi neproniknutelnou niternost génia. Ponechávají proto jeho vnitřní hlas zahalený rouškou tajemství. Filozofové nemající problém s existencí Boha připouštějí, že k němu měl Sokrates zvláštní intimní poměr. Na podporu tohoto stanoviska mohou uvést řadu svědectví, podle nichž Platónův učitel uctíval inteligentní Prozřetelnost, která ochraňuje člověka dbajícího o nenarušování objektivního řádu lidského života (srov. Xenofontés). Kromě toho jsme zpraveni i o tom, že se při různých příležitostech propadal do nevšedně silné vnitřní soustředěnosti, kterou zakončoval děkovnou modlitbou.

ANTOLOGIE TEXTŮ S KOMENTÁŘI

TEXT č. 1

SOKRATES: ... muž, který vskutku strávil svůj život ve filosofii, podle mého zdání vším právem se nebojí smrti, když má zemřít, a je pln dobré naděje, že se mu, až zemře, dostane na onom světě největšího dobra... Zdá se totiž – co ostatním lidem zůstává skryto –, že ti, kteří se správně chápou filosofie, nezabývají se ničím jiným než umíráním a smrtí. Jestliže tedy je to pravda, bylo by přece podivné po celý život se nestarat o nic jiného než o to, ale když vskutku přijde (smrt), oč se odedávna starali a čím se zabývali, aby se pro to mrzeli....

Nuže těchto věcí se jistě můžeš i dotknout i je vidět i je vnímat ostatními smysly; ale těch jsou, která jsou stále stejná, ničím jiným bys nikdy nepojal nežli rozumovou činností mysli; takové věci jsou neviditelné a nejsou viditelné... zdali nám ze všeho, co bylo řečeno, vychází toto, že duše je nejpodobnější božskému, nesmrtelnému, rozumovému, jednoduchému a nerozbornému, tomu, co je stále v témž stavu a stejné samo se sebou, kdežto tělo zase že je nejpodobnější lidskému, smrtelnému, složitému, nerozumnému a rozbornému, tomu, co nikdy není stejné samo se sebou... Když tomu tak je, zdali pak nepřísluší tělu rychlý rozklad, duši však zase naprostá nerozlučitelnost nebo nějaký stav tomu blízký?... Každá z duší obnosí mnoho těl, zejména když žije mnoho let. Neboť... tělo je... v stálém toku a hyne, dokud ještě člověk žije, kdežto duše stále znovu tká to, co je opotřebováno....

Anaxagoras, který připouští přesažnost rozumu vzhledem k hmotě, ale nakonec stejně vše vysvětluje hmotnými příčinami, je jako ten, kdo by „napřed říkal, že cokoli Sokrates koná, koná všechno z rozumu, a potom, když by se pokusil jmenovat příčiny jednotlivých svých úkonů, by řekl, nejprve že já zde nyní sedím z té příčiny, že se mé tělo skládá z kostí a svalů a kosti že jsou pevné a jsou od sebe odděleny mezerami, kdežto svaly se mohou napínat a povolovat, objímajíce kosti s masem a kůží, která to drží pohromadě. Když se tedy kosti ve svých spojeních pohybují sem a tam, svaly svým povolováním a napínáním patrně způsobují, že já jsem schopen ohýbat nyní své údy a pro tuto příčinu tady skrčen sedím. A proto, že s vámi rozmlouvám, by pak zase jmenoval jiné takové příčiny, zvuky a vzduch i sluch a nesčíslně mnoho jiných takových věcí, ale zapomněl by jmenovat ty opravdové příčiny, že když Atéňané uznali za dobré mě odsoudit, z té příčiny také zase já uznávám za dobré zde sedět a za spravedlivé zůstat a podstoupit trest, který poručí. Neboť, u psa, tyhle svaly a ty kosti by byly, myslím, už dávno buď v Megaře nebo v Boiotii, kam by byly zaneseny míněním o tom, co je nejlepší, kdybych si nebyl myslil, že spravedlivější a krásnější než utíkáni a prcháni je učinit obci zadost a podstoupit trest, která ona stanoví. Ale nazývat takovéto věci příčinami je příliš nevhodné; jestliže by však někdo říkal, že kdybych neměl takové věci jako kosti a svaly a co všechno jiného mám, nebyl bych s to dělat, co se mi zdá, mluvil by pravdu. Avšak říkat, že ty věci jsou příčinou, že dělám to, co dělám, a že to znamená jednat podle rozumu, a ne volba toho, co je nejlepší, v takové řeči by bylo mnoho a veliké lehkomyšlnosti“ (PLATÓN, *Faidón*).

KOMENTÁŘ

Sokrates chápe filosofii jako přípravu na smrt. Proč? Protože filosof se nezabývá tím, co je pomíjivé, nýbrž pátrá po nutných, a tedy neměnných zákonech skutečnosti. Svým myšlením a chtěním tedy po celý svůj život směřuje k tomu, co je trvalé. V tomto podniku musí být schopen překračovat údaje, které mu poskytují smysly, poněvadž smysly vnímají jen nahodilou stránku reality. Kdo toho není schopen, kdo žije zabředlý do skutečnosti předkládané smysly, ten nechal ovládnout svou mysl tělem. Neustálé filosofovo překračování smyslovosti je anticipací definitivního rozchodu s tělem, které se uskuteční v momentě naší smrti. V povaze filosofie je zapsáno, že tento rozchod každým metaempirickým aktem poznání předjímá.

V textu je naše pozornost zaměřena na rozdíl předmětů, které jsou přístupné smyslům na jedné a rozumu na druhé straně. Smysly vnímají to, co je viditelné, slyšitelné, hmatatelné atd. Rozum naopak skutečnosti, které nejsou smyslově postižitelné (např. zákony matematiky). Nutné zákony jsou nutné proto, že platí stále, že je neustálý tok hmotné reality nezbavuje jejich validity. Aby je rozum mohl postihnout, musí náležet ke stejnému řádu skutečnosti – i on musí být trvalý, neměnný, nutný. V textu je o rozumu hovořeno zástupně jako o duši a jsou mu přisouzeny atributy, které plynou z jeho trvalosti a nutnosti: božskost, nesmrtelnost, jednoduchost a nerozbornost.

V další pasáži textu Sokrates naznačuje, že člověk nejedná čistě pudově podle zákonitostí svého těla, nýbrž je schopen se rozumně kontrolovat. Hmotné tělo vytváří nutné podmínky pro práci rozumu a vůle, avšak není příčinou jeho myšlení a rozhodování. Podmínku je proto třeba od příčiny jasně rozlišit.

Argument, který v textu není otevřeně vysloven, ale který se dá vyčíst z kontextu celé debaty, je následný. Kdyby byl člověk pouhým produktem přírody vzniklý formací hmoty, jsoucí již odedávna k dispozici v materiálním univerzu, byl by jen jedním z mnoha míst, v němž stejně jako všude jinde platí univerzální kosmické zákony. Skutečnosti podléhající těmto zákonům jsou spoutány nutností, musí se chovat tak, jak to oněm zákonům odpovídá a jak to ony zákony diktují. Pak ale nikdo o sobě nemůže říct, že je samostatným, svébytným já, které si svůj život rozvrhuje podle svého uvážení. Všichni lidé ovšem předpokládají, že alespoň do určité míry pravdivě poznávají sebe a realitu, v níž žijí, a že činí volby, které jim nejsou odnikud vnuceny, nýbrž které pramení z jejich myšlenkové orientace v konkrétních situacích života. Je-li lidské myšlení jen výrazem určité situační konstelace materiálních podmínek v mozku, pak neexistuje žádný důvod, proč by názor jednoho člověka měl být mylný a názor

jiného člověka pravdivý. Zastánce materialistického pohledu na člověka ovšem předpokládá, že přichází s pravdivým názorem na lidské bytí a že se jeho oponenti (spiritualisté) mylí. Přitom mu uniká, že musí v souladu se svou materialistickou ideologií přiznat stejnou hodnotu tezím antimaterialistických myslitelů. Jelikož se však tyto pozice (materialistická a antimaterialistická) neslučitelně vylučují, nemohou být současně pravdivé. A pravdivé nemůže být dozajista stanovisko materialistovo, protože se zbavuje jakéhokoli důvodu ve prospěch platnosti své vlastní interpretace. V materialistickém pohledu na člověka zanikají i důvody pro svobodu, neboť pod univerzálním diktátem obecně platných kosmických zákonů nelze hovořit o možnosti svobodného zaujímání postojů (i myšlenkových). Každý je za těchto okolností ve svém myšlení i ve svém chtění v takovém stavu, jak to odpovídá člověkem nemanipulovatelné univerzální konstelaci sil a energií, a proto nelze opět nikoho vinit z omylu, čehož se materialista bezproblémově dopouští ve vztahu ke svým odpůrcům.

TEXT č. 2

ALKIBIADES: Pokusím se, mužové, chválit Sokrata takto, s užitím přirovnání. On si snad bude myslet, že ho chci zesměšnit, ale účelem mého přirovnání bude pravda, ne směšnost. Nuže tedy pravím, že je zcela podoben těm silénům, vystaveným v sochařských dílnách, které umělci vytvářejí se syringami nebo s pišťalami; když se rozevrou, ukáže se, že uvnitř v sobě chovají sošky bohů. A dále pravím, že se podobá satyru Marsyovi. Že jsi zevnějškem těmto podoben, Sokrate, jistě bys ani sám nepopřel; ale že se jim podobáš i v ostatním, poslouchej dále. Jsi posměvač, či ne? Budeš-li to zapírat, přivedu svědky. Nebo snad neumíš hrát? Ba mnohem podivuhodněji než onen. On okouzloval lidi svým nástrojem silou, vycházející z jeho úst, a ještě nyní, kdo hraje jeho skladby – neboť hudbu Olympovu přičítám Marsyovi, jeho učiteli – jeho tedy skladby, ať je hraje dobrý hudebník nebo špatná pišťkyně, obzvláštním způsobem uvádějí do vytržení a objevují ty, kdo potřebují bohů a zasvěcení, protože jsou božské. Ty se lišíš od onoho jen tím, že totéž způsobuješ bez nástrojů pouhými řečmi. Aspoň my, kdykoli slyšíme někoho jiného, třeba velmi dobrého řečníka, mluvit jiné řeči, takřka žádného z nás vůbec nezajímají, ale když někdo poslouchá tebe nebo tvé řeči od jiného, i kdyby byl mluvčí sebešpatnější a ať je posluchačem žena nebo muž nebo jinoch, býváme uchvázeni a ve vytržení. Aspoň já, mužové, kdybych se nebál, že se budu zdát příliš opilý, řekl bych vám a přísahou stvrdil, jak na mne působily jeho řeči a ještě i nyní působí. Když ho poslouchám, ještě více než lidem v korybantském vytržení srdce mi tuče a slzy se mi řinou od jeho řeči a také s mnohými jinými, jak vidím, se děje totéž. Když jsem poslouchal Perikleia a jiné dobré řečníky, myslil jsem si, že dobře umějí mluvit, ale nic takového se mnou se nedělo a má duše nebyla zmatena a nemusila se horšit nad mým otrockým postavením, ale od tohoto Marsya jsem byl již často uveden do takového stavu, že se mi zdálo nemožným žít jako dosud. O tom neřekneš, Sokrate, že to není pravda. I nyní ještě jsem si vědom, že bych neodolal, kdybych ho chtěl poslouchat, a že by se mi dělo totéž. Neboť mě nutí k přiznání, že ač mám sám ještě mnoho nedostatků, že se sám o sebe nestarám, ale zabývám se věcmi Atéňanů. Proto se přemáhám a utíkám od něho pryč jako od Sirén se zacpanýma ušima, abych tam vedle něho nemusil sedět až do svého stáří. Vůči tomuto jedinému ze všech lidí ozval se ve mně cit, kterého by nikdo ve mně nehledal, totiž stud před někým; toho jediného já se stydím. Vždyť jsem si vědom, že nemohu popírat potřebu, aby se dělalo, k čemu on vybízí, ale když odejdu, že podléhám touze, abych byl ctěn u lidu. Proto před ním prchám jako zběhlý otrok a vyhýbám se mu, a kdykoli ho spatřím, stydím se za své vyznané chyby. A často bych rád viděl, aby nebyl mezi živými, avšak zase kdyby se to stalo, jistě bych byl ještě mnohem nešťastnější, takže nevím, co si počít s tím člověkem.

Takový účinek měl na mne i na mnohé jiné tento satyr svými melodiemi; ale poslyšte mne ještě dále, jak je podoben těm, ke kterým jsem ho přirovnal, i jak podivuhodnou má moc. Neboť dobře vězte, že žádný z vás ho nezná, ale já vám jej ukážu, když jsem již začal. Sami vidíte, že Sokrates je eroticky roztouzen po krásných mladých lidech, stále se kolem nich točí a je ve vytržení – a hned zase všechno mu je cizí a o ničem neví. Že není toto jeho chování silenské? Jistě. Neboť toto je u něho jen vnějším obalem, jako u dutého silena; ale když se otevře, přátelé, jaké bohatství rozumnosti naleznete v jeho nitru! Vězte, že mu je docela lhostejné, je-li někdo krásný, a naopak nad pomyslení jím zhrdá, nebo je-li bohat, nebo vyniká-li nějakou jinou předností, které lidé velebí: všechny tyto statky pokládá za bezcenné a nás za pouhé nic... po celý život má pro lidi jen ironii a žerty. Když však promluví vážně a otevře své nitro, nevím, zdali někdo spatřil ty skvosty v něm skryté; ale já jsem je již jednou uviděl a zdály se mi tak božské a zlaté a krásné a neobyčejné, že jsem byl ochoten činit zkrátka vše, k čemu by Sokrates vybízel. (PLATÓN, *Symposion*).

KOMENTÁŘ

V prvé řadě si všimněme, že Platón vkládá řeč o Sokratovi do úst nechvalně známého politika Alkibiada. Alkibiades rozhodně nepatřil k lidem, kteří by jen tak někoho pochválili. Ve svém životě se choval silně pragmaticky a v druhých lidech spatřoval jen nástroje pro své vlastní politické uplatnění. Nedokázal navazovat žádné hlubší vztahy a orientoval se převážně podle vnějších dojmů a zdání. Když to jeho zájem vyžadoval, dopustil se bez skrupulí a výčitek hanebné zrady na svých spojencích. Jako jeden z účastníků hostiny (sympozia) vykresluje Sokrata tak, že ho přirovnává k silénům vystaveným v sochařských dílnách. Tím převádí pozornost posluchačů z vnější Sokratovy podoby na jeho *nitro*. Ony sochy si můžeme představit jako nám známé „ruské bábušky“, které ve svých útrobách obsahují další postavičky. Alkibiades však na začátku i na konci citovaného proslouvu zdůrazňuje *kvalitativní rozdíl*, který existoval mezi Sokratovým zevnějškem a jeho nitrem. Jak ještě v dalším hovoru

uvádí, Sokratova podoba byla spíše nehezka, zatímco jeho nitro (jeho *osobnost*) se vyznačovala *neodolatelnou atraktivností a podmanivostí*. Z vlastní zkušenosti víme, jak působivá dokáže být hudba, jak hluboce do nás může proniknout a jak se nás může zevnitř zmocnit. Alkibiades přirovnává Sokratův vliv na druhé s působností mytických postav Marsya a Olympa, kterým byla připisována božská virtuosita v oblasti muzikální. To, co podle pověsti vyvolávali svými skladbami v nitru posluchačů, vzbuzoval Sokrates ne hudebním nástrojem, nýbrž *vlastním slovem*.

Hudba, o níž se Alkibiades zmiňuje, se hrávala u příležitosti náboženských rituálů, jejichž prostřednictvím byli dobře disponovaní adeпти *zasvěcováni do náboženských mystérií*. Sokratova niternost je také líčena jako *božská* a ti, kdo upadli do sféry jejího vlivu, byli rovněž *zasvěcováni do tajemství lidského života* v jeho přirozeně náboženském rozměru. Narážka na Sokratovo „posměvačství“ připomíná negativní aspekt jeho dialektické metody – kdo prožíval svůj život v oddanosti obecně sdíleným pseudohodnotám a ocitl se přitom v Sokratově blízkosti, tomu se nevyhnula jeho nevybíravá ironie.

Mezi řádky Alkibiadovy řeči lze vyčíst, v čem se lišila Sokratova rétorika od rétoriky sofistů. Sofistické pojetí rétorického umění bylo čistě formální, což znamená, že odhlíželo od témat, kterých se měl mluvčí zhostit. Dobrý rétor měl být schopen zvládnout jakýkoli námět, měl být dokonce s to umět přesvědčit své posluchače o určitém argumentu a vzápětí zase o jeho úplném opaku. Sokratovo umění promlouvat je jiné – týká se námětů, při nichž posluchačům „hoří srdce“. Rozehrává hovory o věcech, které v posledku zajímají každého člověka, třebaže se k nim mnozí navenek stavějí lhostejně. Umně ovládané slovo nalézá svou míru ve skutečnosti jakožto pravdivě poznané. Lidské slovo má stát ve službě pravdy o světě a o člověku, nemá získat nezávislost, v níž je vlastně jedno, co se říká, jen když se to říká dostatečně působivě.

Silného kontrastu je dosaženo v momentě, kdy se bezskrupulózní Alkibiades vyznává z rozčarování nad svým vlastním životem, do něhož ho Sokrates opakovaně uvrhl. Ve veřejném politickém životě se musel Alkibiades stavět do pozice sebevědomého, suverénního jedince, který nemá žádnou zásadní chybu. Před Sokratem ho ale zachvacoval stud a hanba nad svým vlastním *otrockým* stavem. Pro Sokrata nebylo obtížné ukázat každému, kdo nepečoval o sebe samého (o svou duši) a nesměřoval ke své autentické seberealizaci, že není pánem nad vlastním životem. Alkibiades sloužil modle slávy a úspěchu, tedy hodnotám, které leží mimo pravou totožnost člověka a které ji nemohou přivést k její konečné naplněnosti. Zvláště u politika je to alarmující. Když politik nezná sám sebe a nedokáže svůj život nasměrovat k dobru, po němž sice přirozeně touží, ale které nepoznává, jak může pečovat o dobro občanů v obci? Odtud je pochopitelná i dvojznačnost Alkibiadova postoje k Sokratovi. Jako člověk přirozeně touží po své plné seberealizaci, jako nevědoucí se mýlí ohledně hodnot, na nichž má být tato seberealizace budována. Je tedy k Sokratovi neodolatelně přitahován, neboť tuší, že mu jde skutečně „o něj samého“ a o jeho opravdové dobro, zatímco na straně druhé s bolestí snáší výtky pranýřující jeho nepravé životní volby. Proto se snaží uniknout z dosahu Sokratových slov. A má k tomu ještě další důvod. Kdo se vystaví jejich vlivu, nedokáže se z něj vymanit a je nucen nastoupit na novou, celoživotní pouť vedoucí úplně opačným směrem, než jakým se ubíral doposud. Sokrates nepodává jen informace k naučení, nýbrž *ukazuje směr života*. Alkibiades chce raději prchnout, než *aby tam vedle něho seděl až do svého stáří*.

V Alkibiadovi probíhá boj mezi příklonem ke svému učiteli a jeho zavržením. Je mnohem příjemnější setrvat ve své otrocké situaci, která přináší tolik vnějších úspěchů a ocenění, než vstoupit na strmou učednickou stezku. Návaly nenávisti v něm dosahují takové intenzity, že by chtěl vidět Sokrata mezi mrtvými. Alkibiades je příkladem každého člověka, který si bez velkého rozmyslu zařídil život po svém a který se v určitém momentě setkává s někým, kdo s těžko odmítnutelnou autoritou jeho životní projekt i ideály bez servítků zpochybňuje. Platón tytéž okolnosti opět navozuje v 2. a 7. knize své *Ústavy* – spravedlivý člověk se nutně dostane do konfliktu s lidmi ovládanými jejich bezprostředními kariéerními zájmy a, bude-li se jim příliš plést do života, zabijí ho.

Alkibiades má potřebu Sokrata představit, poněvadž je přesvědčen o tom, že ačkoli je obecně známou postavou aténské agory, v zásadě ho vlastně nikdo dobře nezná. To platí i o dnešním člověku. Nemálo současných vzdělanců nás dokáže s vydatnou dávkou líbivé rétoriky informovat o Sokratovi, avšak to podstatné jim uniká. Jeho poselství, nutná to podmínka blízkého společenství s ním, je už nezavazuje, protože stejně jako Sokratovi sofističtí vrstevníci podlehli klamu o relativnosti lidského poznání a mravních norem. Kdo se však k Sokratovi nepřiblíží s uznáním oprávněnosti jeho požadavků na revizi našich příliš uzemněných životů, tomu jeho nitro zůstane navždy nepřístupno.

Alkibiades se zmiňuje o Sokratově erotické roztouženosti po mladých lidech. My dnes slovu „erotika“ rozumíme prakticky výhradně jako něčemu týkajícímu se sexuální oblasti. V kontextu Alkibiadova proslovu umístěného do Platónova *Symposia* tomu tak není. V návaznosti na Sokratův odkaz označuje Platón pojmem *Erós* atraktivní sílu, které je lidský život vystaven a která se projevuje různými způsoby. Erotika sexuální je nejnižším projevem této přitažlivé moci. Většina lidí zná bohužel jen tuto stránku atraktivity. Existuje ale i přitažlivost, která nás poutá ne ke kráse tělesné, nýbrž k duševnímu půvabu druhých. Erotická síla pravdy, dobra a krásy vychází i z obecných zákonů univerza a dobrých politických zákonů obce a je jen málo těch, kdo ji dokážou vnímat. Ještě méně je těch, kteří jsou přitahováni silou pramene veškeré skutečnosti – Bohem. K nim patří právě Sokrates. Sokratova erotická roztouženost po mladých lidech označuje jeho vnitřní puzení k vedení mladých do nejvyšších sfér lidské reality, kde lze dospět k maximu specifických lidských možností (ke ctnosti), k heroickému životu podle božského vzoru.

Sokrates už dnes mezi námi nežije. Nemůžeme ho potkat na náměstích našich měst a naslouchat jeho hovorům. Ono Sokratovo „bohatství rozumnosti“, o němž svědčí Alkibiades, musí odhalit každý z nás sám dlouhým, pozorným a namáhavým studiem jeho dědictví.

TEXT č. 3

ALKIBIADES: Mohli bychom Sokrata pochválit ještě i pro mnoho jiných podivuhodných věcí. Ale hledíme-li k ostatním činnostem, bylo by snad možno říct něco takového i o někom jiném, avšak to, že není podoben nikomu z lidí, ani z dávných ani z nynějších, to zasluhuje svrchovaného obdivu. Neboť s mužem, jako byl Achilleus, bylo by možné srovnat i Brasidu i jiné, s mužem, jako byl Perikles, zase Nestora a Antenora – a jsou i jiní – a stejným způsobem bylo by možno srovnávat i ostatní; ale něco tak zvláštního, jako je tento člověk, on sám i jeho řeči, ani přibližně by nikdo nenalezl ani v naší ani ve staré době, leda že by ho srovnával jako já ne s některým člověkem, nýbrž se sileny a satyry, jej samého i jeho řeči.

Neboť jistě i to jsem měl říct hned na začátku, že také jeho řeči jsou podobny otevíracím silenům. Vždyť kdyby tak někdo chtěl poslouchat Sokratovy řeči, zdály by se mu zprvu velmi směšné; takovými slovy i větami jsou navenek zahaleny, jako nějakou koží bujného satyra. Mluví totiž o mezcích, o nějakých kovářích, ševcích a koželuzích a zdá se, že jeho řeči jsou pořád stejné a stejného obsahu, takže každý nezkušený a neznalý člověk by se těm řečem vysmál. Avšak každý, kdo je spatří otevřený a dostane se do nich dovnitř, nalezne za prvé, že ony jediné z řečí mají ve svém nitru rozumný obsah a dále, že nejvíce božského v sobě mají i nejvíce obrazů ctnosti a jejich cílem že je většina toho, ba spíše všechno to, k čemu má hledět člověk, který chce být dokonalý (PLATÓN, *Sympozion*).

KOMENTÁŘ

Brasidas byl vojevůdcem spartským. Nestor byl moudrý a zkušený král účastný boje o Tróju, Antenor náležel k trójským šlechticům a proslul svou rozumností.

Alkibiades vykresluje naprostou Sokratovu výjimečnost, která převyšuje všechna lidská měřítká. Pozornost je soustředěna nejen na jeho vystupování (řeči), ale na jeho samotnou povahu. Rozlišení vnějšího dojmu a vnitřních vlastností, již jednou uplatněné ve vztahu k Sokratově povaze, je nyní přeneseno na jeho proslovy. I ony mají svou skrytou dimenzi. Sokrates, stejně jako později jeho žák Platón ve svých psaných dialozích, chtěl svým vystupováním odradit nepovolané a oddělit je od těch, kteří byli vnitřně lépe disponováni k přijetí až později odhaleného učení. Sokratovo poselství je univerzální, ale ne všichni jsou ho hodni – kdo nemá patřičné nadání, kdo se nevyznačuje pokorou, kdo se orientuje jen podle bezprostředního dojmu, ten se Sokratovým učedníkem stát nemůže. Sokrates halí svá slova do ironie, maskuje jejich pravý význam, vystavuje je posměchu povrchních posluchačů, vyvolává jimi zdání opaku toho, co jimi chce ve skutečnosti sdělit. Úcta k pravdě si vyžaduje, aby se s ní nenakládalo jako se všem přístupným zbožím. Existuje totiž nejen hloupost, ale i zlá vůle. Ne všichni pravdu o životě člověka snesou bez agresivních reakcí. Mnozí lidé jsou debatou o některých tématech rozladěni, někdy dokonce i popuzeni k rozpoutání ideologické protikampaně. Tím se napáchá více škody než užítku. Co se naopak jeví jako neškodné a směšné, to bývá ponecháno bez povšimnutí anebo se na jeho potírání neaktivují účinnější prostředky. Když se o mnoho století později i významné osoby sjížděly, aby na vlastní oči spatřily slavného římského světce Filipa Neriho, přivítal je blázen ve výstředním oblečení a s vyholenou polovinou hlavy. Některé hodnoty nemají být stavěny na odiv, nejsou zde k prohlížení, nýbrž k náročnému osvojení. Cesta k jejich zisku není spektakulární, nýbrž skrytá, niterná, nenápadná.

Jak se Sokratovy řeči otevírají? Jak lze proniknout k jejich nitru? Jen s filosofickým úsilím, jen s filosofickou inteligencí. Úroveň inteligence se nedá zjistit kreslením obrazců a řazením čísel. Inteligence je schopnost „číst uvnitř“ – *intus legere*. Kdo má schopnost jít za bezprostřední dojem a promyslet se od vnějšího pohledu k neviditelné rovině věcí, ten pochopí, v čem Sokratova velikost vlastně spočívá.

TEXT č. 4

Dotazují se na věci, o kterých se někdo domnívá, že o nich dovede říct něco podstatného, ačkoli o nich nedovede říct nic; potom ta mínění při jejich bludnosti snadno zkoušejí a shrnuvše je ve svém posudku dohromady, kladou jedno vedle druhého, a přitom ukazují, jak si ta mínění odporují, i když jde o tytéž věci, tatáž hlediska a tytéž vztahy. Když to ti lidé vidí, horší se sami na sebe, ale k ostatním se stávají mírnými. Tímto způsobem se zbavují těch velikých a tuhých mínění o sobě samých a to je zbavování ze všech nejpříjemnější pro toho, kdo o něm slyší, a pro postiženého člověka nejtrvalejší. Ti, kteří je očišťují, mají totiž...stejnou zásadu, jako mají lékaři těla, že by tělo nemohlo mít dříve prospěch z podávané potravy, dokud někdo nevytlačí vnitřní překážky; stejně tak usoudili i oni o duši, že nebude mít dříve užitek z podávaných nauk, dokud někdo svým usvědčováním nezbudí v usvědčovaném stud, dokud mu nevyjme mínění překážející naukám a nezpůsobí, aby se jevil čistý a myslil si, že ví jediné to, co skutečně ví, a více ne... Ze všech těchto důvodů musíme, Theaitete, říct, že usvědčování je největší a nejúčinnější ze způsobů očišťování, a o člověku, který jím nebyl vyzkoušen, nutno soudit, i kdyby to byl sám veliký král, že pokud je neočištěn od největších poskvrn, je nevzdělaný a ošklivý po té stránce, po které by měl být nejčistší a nejkrásnější, kdo chce být vskutku šťasten (PLATÓN, *Sofista*).

KOMENTÁŘ

Platón v této pasáži popisuje jeden z aspektů dialogické metody, kterou uplatňoval Sokrates a jeho žáci. K jejím podstatným znakům patří zkoumání výpovědí dotazovaných. Ti se sice staví do role vědoucích odborníků, avšak pod tlakem sokratovských otázek se dopouštějí chyb a nekonzistencí. Režiséři dialogu jim snadno prokáží, že se jejich odpovědi vzájemně popírají. Tak se plnou silou provaluje jejich nevědomečnost. Tato očistná terapie je velmi žádoucí, neboť bez ní není možné promýšlet problémy s nárokem na objektivitu. V mysli přítomné předsudky tomu nutně zabraňují. Sokrates ve své metodě neviděl jen sterilní logické cvičení. Kládl ji do přímého vztahu ke štěstí člověka. Kdo soudí předpojatě, mýlí se o skutečnosti, v níž žije, a v posledku i o sobě samém. Neznalost sebe samotného není s životním naplněním slučitelná. Okamžik, v němž dialogická terapie naplňuje svůj úkol, nastává, když si dotazovaný přestane namlouvat své domnělé vědění a přijde k náhledu, že *ví jediné to, co skutečně ví, a více ne*. Sokratovský dialog je konfrontační, netoleruje se v něm nic, co není důvodově podloženo. Lidé, kteří rezignují na jistotu poznání, mají panickou hrůzu z kritických otázek. Raději se proto utíkají k ideologii, podle níž nemá být dialog konfrontační, nýbrž se prý v něm má uskutečňovat vzájemná, přátelská výměna názorů vedoucí ke vzájemnému obohacení a pochopení. Podle Sokrata však k přátelství patří společné hledání pravdy, ne samolibé, společné sebeutvrzování v neudržitelných, byť třeba i obecně rozšířených stanoviscích.

TEXT č. 5

KALIKLES: Sokrate, zdá se mi, že si vedeš s mladickou bujností ve svých řečech, jako pravý politický řečník; a nyní takto řečníš, když se Polovi stalo totéž, co vytýkal Gorgiovi, že se mu stalo před tebou. Řekl totiž asi, že Gorgias, jsa od tebe tázán, přijde-li k němu někdo, kdo se chce naučit rétorice a nezná práva, zdali ho Gorgias tomu naučí, že se zastyděl a řekl – podle zvyku lidí – že ho naučí, protože by se horšili, kdyby někdo řekl ne – a že pro toto přiznání byl donucen sám sobě odporovat a to právě ty máš rád – a vysmíval se ti, jak se mi zdá, a to tedy právem; nyní se však zase stalo totéž jemu samému. A já právě v tom neschvaluji počínání Polovo, že ti připustil, že činit bezpráví je ošklivější, než je snášet. Neboť po tomto přiznání zase sám byl od tebe v řečech zapleten a jakoby zkrocen uzdou a zastyděl se říct, co měl na mysli. Ty totiž, vskutku, Sokrate, zavádíš do takovýchto nechutných a k davu mluvených věcí, které od přírody nejsou krásné, avšak zákonem ano, a přitom tvrdíš, že jdeš za pravdou. A namnoze jsou si tyto věci navzájem protikladné, příroda a zákon; jestliže tedy se někdo stydí a neodvažuje se mluvit, co má na mysli, je nucen sobě odporovat. Tu pak jsi i ty vypožoroval tuhle moudrost a nepoctivě si vedeš ve svých řečech: jestliže někdo mluví hledě k zákonu, ty pokládáš otázky podle přírody, pakli mluví o věcech přírody, ty o věcech zákona.

Jako například hned v této věci, v otázce o činění a snášení bezpráví, kdežto Polos mluvil o ošklivějším podle zákona, ty jsi chytl jeho řeč ve smyslu přírody. Od přírody je totiž ošklivější všechno, cokoli je také horší, tedy bezpráví snášet, podle zákona však bezpráví činit. Vždyť ani nesluší muži tento stav, bezpráví snášet, nýbrž nějakému otroku, pro něhož je lepší být mrtev nežli žít, když snášeje bezpráví a ústrky není s to, aby sám sobě pomáhal ani jinému, o koho by se staral. Avšak podle mého mínění zákony dávají lidé slabí. K sobě samým tedy hledí a k svému prospěchu, když dávají zákony, i když udělují pochvaly a vyslovují hany; zastrášují silnější lidi a schopné mít více, říkají – právě aby nad ně neměli více –, že mít více je ošklivé a nespravedlivé, a v tom že záleží bezpráví, ve snaze mít více než ostatní. Sami totiž jsou, tuším, rádi, jestliže mají stejně, ačkoli jsou slabší. Proto tedy toto je zákonem nazýváno nespravedlivým a ošklivým, snaha mít více než množství, a jmenují to činěním bezpráví; ale podle mého mínění sama příroda to ukazuje, že je spravedlivé, aby lepší měl více než horší a mocnější než méně mocný. A že tomu je tak, je jasně vidět i u jiných tvorů i mezi lidmi v celých obcích a rodech, že je totiž spravedlnost stanovena tak, aby silnější vládl slabšímu a měl více nežli on. Neboť podle jakého práva vytáhl Xerxes proti Heladě nebo jeho otec proti Skytům? A bylo by možno uvést nesčíslně jiných takových příkladů. Ale tito, tuším, dělají tyto věci podle přirozeného pojmu spravedlnosti a bůhví podle přirozeného zákona, a ne snad podle toho, který si my dáváme; my utváříme nejlepší a nejsilnější z nás samých, berouce je již od mládí jako lvíčata, a zařikáváním i kouzelnými prostředky si je zotročujeme, říkájice, že je třeba zachovávat rovnost, a v tom že záleží krásno a spravedlivo. Avšak, myslím, jestliže se vyskytne muž náležitě od přírody nadaný, ten všechno toto ze sebe setrese, prorazí a unikne ven, pošlape všechny ty naše zápisy, kejkle a říkadla a nepřirozené zákony, povstane a náhle se objeví naším pánem ten otrok a tu jako plamen vyšlehne právo přírody.

SOKRATES: Zdali pak tedy množství soudí takto, jak jsi také ty právě říkal, že spravedlivou věcí je rovnost a že je ošklivější bezpráví činit než ho snášet? Je tomu tak, či ne? A jen abys tu nebyl přistižen zase ty, že se stydíš. Soudí množství, či ne, že spravedlivou věcí je rovnost, a ne mít více, a že je ošklivější bezpráví činit nežli snášet? Neodepři mi, Kalikle, odpověď na tuto otázku, abych byl, budeš-li se mnou souhlasit, od tebe již utvrzen ve svém mínění, souhlasem muže schopného úsudku.

KALIKLES: Ano, množství takto soudí.

SOKRATES: Tedy není jenom zákonem ošklivější bezpráví činit nežli je snášet, ani není jen zákonem spravedlivou věcí rovnost, nýbrž i přirozeně; takže se skoro zdá, že jsi neměl pravdu v tom, co jsi dříve říkal, a že jsi mě nesprávně vinil z nepravdy řka, že zákon a příroda je něco opačného a že i já to znám, ale nepoctivě si vedu ve svých řečech, neboť jestliže někdo mluví hledě k přírodě, že já převádím řeč k zákonu, pakli však někdo mluví hledě k zákonu, já k přírodě“ (PLATÓN, *Gorgias*).

KOMENTÁŘ

Kalikles si bere slovo po Gorgiasovi a Polovi. Konstatuje neúspěch jejich vystoupení a vytýká jim, že před Sokratem nedokázali uhájit své názory. Sokrates totiž prokázal jejich neudržitelnost (vnitřní rozpornost). Jedno z témat hovoru se týkalo Gorgiasovy schopnosti učit rétoriku zaměřenou na politickou sféru navzdory tomu, že nebyl znalý problematiky práva. Gorgias tuto schopnost i přesto nárokoval, avšak Sokrates mu namítl, že kdo neví, co je spravedlivé (odpovídající zákonu) a co nespravedlivé (odporující zákonu, a tedy protiprávní), nemůže rétoriku správně používat. Tím se dostal do rozporu sám se sebou, neboť na jedné straně se nechtěl vzdát svých učitelských ambicí, na straně druhé byl nucen přiznat, že jsou neoprávněné. Kalikles nyní kontruje a obviňuje Sokrata z ideologického postupu. Gorgias s Polem se podle Kalikla vlastně nemýlí, protože byli do rozporu Sokratem nečestně vmanipulováni. Něco jiného je totiž spravedlnost podle zákona, tj. podle ustanovení politické autority, něco jiného spravedlnost podle přirozenosti, tj. podle toho, jak to vyžaduje ne dohoda mezi občany, nýbrž samotná lidská, žádnou svévolí nezměnitelná realita. Sokrates prý záměrně střídá úhly pohledu, z nichž se na problém dívá, a volí pokaždé hledisko opačné, než z jakého se vyjadřují jeho oponenti.

Kalikles přichází s tezí, která říká, že zákon stanovený lidmi (politickou autoritou) a zákon lidské přirozenosti si vzájemně odporují. Proč? Vychází při tom ze současné politické situace, která byla dána demokratickými poměry v Aténách. V demokracii se vyžaduje rovnost všech občanů, ale podle Kalikla tím dochází k páchání bezpráví na těch, kteří jsou rovnostářskou legislativou poškozeni ve svých přirozených aspiracích. Neboť díváme-li se na člověka ne optikou lidmi stanovených zákonů, nýbrž čistě přirozeným pohledem, nemůže nám uniknout, že si lidé nejsou ve skutečnosti vůbec rovni. Jedni jsou schopnější a jiní méně schopní. Jedni jsou silnější a druzí slabší. Jedni jsou více inteligentní a druzí méně. Proto je proti přirozenosti, a tedy nespravedlivé vnutit silnějším, schopnějším a inteligentnějším rovnou pozici s těmi, kteří těchto kvalit nedosahují. Když se říká, že vyvyšování některých lidí nad lidi jiné je nespravedlivé, nemluví se z hlediska přirozenosti, ale z hlediska zákona ustaveného politickou autoritou. A původcem rovnostářských, demokratických zákonů je masa lidu sestávající z méněcenných existencí. Těch skutečně schopných je totiž vždy málo. Že zákony vydané politickou autoritou znásilňují přirozenost nejspochopnějších, o tom svědčí i pohled do říše zvířat i na působení brutálních tyranů. V žádné z těchto oblastí není s nikým jednáno v rukavičkách, kdo je slabý, musí v boji o život bez milosti podlehnout. To je pravý zákon života – prosadit se mají jen ti nejsilnější, kdo neobstojí v konkurenčním zápase o místo a zdroje, nemá právo na nic jiného než na odchod ze scény.

Chod dějin dává podle Kalikla silným málo příležitostí. Může za to především tradiční morálka a na ní spočívající výchova. V ní je přirozený dravý životní elán silných krocen výchovnými zásadami o toleranci, respektu a pomoci potřebným. Přirozenost se ale nedá dlouho držet pod pokličkou. Přijde doba, kdy se v tomto světě zjeví jedinec či skupina s jejich nespoutanou existencí, zavrhnou všechny dosud platné zákony a zvyky a nastolí panskou morálku, která bude výrazem jejich přirozené nadřazenosti nad ostatní. Příklad nadčlověka je zapsán do zákonů přírody, není možné mu zabránit. Nietzschev nadčlověk, nacistická nadrasa, komunistická vůdčí třída, postmoderní pluralistický relativista jsou naplněním Kaliklovy pradávne vize. V žádném z těchto případů neexistuje nic, na čem by šlo rovnost mezi lidmi založit. Buď je totiž privilegován určitý okruh lidí na úkor jiných, anebo jsou atakovány univerzální, objektivní hodnoty, takže rétorika rovnosti a spravedlnosti se mění v ničím ospravedlnitelný žvást ideologů. Je-li vše relativní, nemůžeme-li s objektivní jistotou argumentovat, jak může být požadavek rovnosti a tolerance předkládán jako nezpochybnitelný a závazný? Nadčlověk tuto slabinu nejen vidí, ale má sílu z ní vyvodit velmi praktické důsledky. Křik pobouřených humanistů, kteří mu okázalým pohrdáním jakýmikoli objektivními kritérii připravili cestu, ho určitě nezastaví.

Sokrates ale přivádí Kaliklův názor do úzkých. Jestliže totiž v daném historickém momentě panují demokratické zákony, znamená to, že je jejich zastánci dokázali prosadit navzdory odporu opozice. Demokraté tedy byli silnější, čímž získali nejen dohodou získané, nýbrž dokonce i přirozené právo na vládu podle jimi stanovených zásad. Z toho jistě neplyne, že by byl Sokrates zastáncem demokracie. Svůj argument v její prospěch vyvodil jako implikaci analýzou stanoviska samotného Kalikla. Kritik demokracie byl nucen připustit, že ji vlastně svým názorem legitimizuje. Zároveň se Sokratovi podařilo prokázat, že jeho metoda konfutace (vyvrácení) není žádným ideologickým trikem, nýbrž logickým postupem, v němž vycházejí na světlo slabá místa v argumentacích domnělých znalců.

TEXT č. 6

KALIKLES: Však já už to dlouho říkám. Za prvé těmi mocnějšími nemyslím ševce ani kuchaře, nýbrž ty, kdo jsou rozumní ve věcech obce, jakým způsobem by byla dobře spravována, a netoliko rozumní, nýbrž i zmužilí, jsou schopni provádět, cokoli by si usmyslili, a neochabovali by pro malátnost své duše.

SOKRATES: Vidíš, nejmilejší Kalikle, jaký je rozdíl mezi tím, co ty mně vytýkáš, a tím, co já tobě? Ty totiž o mně tvrdíš, že mluvím stále totéž, a to mi máš za zlé; já však tobě naopak vytýkám, že nikdy nemluvíš totéž o týchž věcech, nýbrž jednou si ve svém výměru za lepší a mocnější pokládá silnější, potom zase rozumnější, a nyní zase přicházíš s něčím jiným: mocnější a lepší jsou od tebe nazýváni jakýmisi zmužilejšími. Nuže, příteli, kdo asi jsou podle tvého soudu lepší a mocnější a v čem? Jen ven s tím!

KALIKLES: Vždyť jsem řekl, že to jsou lidé rozumní ve věcech obce a zmužilí. Těmto totiž náleží vládnout obcím a spravedlivě je to, aby tihle měli více než ostatní, vládnoucí proti ovládaným.

SOKRATES: A což, příteli, jaký je u nich poměr k sobě samým? Jsou vládnoucí či ovládaní?

KALIKLES: Jak to myslíš?

SOKRATES: Myslím si jednoho každého vládnoucího nad sebou samým; či toho není zapotřebí, vládnout sám nad sebou, nýbrž nad ostatními?

KALIKLES: Jak to myslíš, vládnout sám nad sebou?

SOKRATES: Nemyslím tím nic zvláštního, nýbrž jako se obecně myslí, být uměřený a mocen sám sebe, ovládat v sobě své libosti a žádosti.

KALIKLES: Ty jsi tak roztomilý: pošetilce nazýváš uměřenými.

SOKRATES: Jak to? Nikdo by nemohl nepoznat, že tohle není mé mínění.

KALIKLES: Ba zcela jistě, Sokrate. Neboť jak by mohl být člověk šťasten, kdyby komukoli otročil? Ale tohle je krásné a spravedlivé po přirozenosti, co já ti nyní otevřeně pravím, že totiž kdo chce správně žít, musí ponechat svým žádostem co největší vzrůst a nesmí je krotit; a když jsou co největší, musí být schopen jim sloužit svou zmužilostí a rozumností a splňovat, čehokoli by se mu kdy zachtělo. Ale toto, myslím, není obecnému množství možné; proto ze studu takové jednotlivce haní, zakrývajíce tak svou vlastní nemohoucnost, a nazývají onu nezkrocenost něčím ošklivým, jak jsem řekl svrchu, snažíce se lidi od přirozenosti lepší učinit raby, a když sami nemohou zjednat svým choutkám ukojení, vychvalují uměřenost a spravedlnost pro svůj vlastní nedostatek mužnosti. Neboť když je některý člověk buď od původu z rodu královského, nebo je sám svou přirozeností schopen získat si nějaké vůdčí místo nebo samovládu nebo svrchovanou moc, co by bylo pro takové lidi vpravdě ošklivější a horší nežli uměřenost a spravedlnost, pro lidi, kterým bylo volno užívat dobrých věcí a nikdo jim v tom nepřekážel, kteří si však sami ustanovili nad sebou zákon, smýšlení a hanu obecného množství? Nebo jak by mohli nebýt nešťastní od té mravní krásy a uměřenosti, když by nedávali svým přátelům nic více nežli nepřátelům, i přes to, že mají vládu ve své obci? Ale podle pravdy, Sokrate, kterou ty, jak pravíš, hledáš, má se to takto: nadbytek, nevázanost a svoboda, jestliže má oporu, to je ctnost a blaženost, kdežto to ostatní, tyhle příkrasy, ty dohody lidí odporující přírodě, to je hloupost a za nic to nestojí.

SOKRATES: Sebevědomě, Kalikle, a s volností slova činíš výpad svou řečí; neboť ty nyní zřejmě vyslovuješ, co si jiní sice myslí, ale nechťejí to říct. Prosím tě tedy, abys žádným způsobem nepovoloval, tak aby se vskutku jasně ukázalo, jak je třeba žít. A řekni mi: je pravda, že ty tvrdíš, že se žádosti nemají omezovat, má-li člověk být takový, jak je třeba, nýbrž že je má nechávat co největší a odkudkoli jim zjednávat naplnění, a to že je ctnost?

KALIKLES: Ano, já to tvrdím.

SOKRATES: Tedy se nesprávně říká o lidech, kteří ničeho nepotřebují, že jsou šťastní?

KALIKLES: Ano, neboť takto by byly nejšťastnější kameny a mrtvolky.

SOKRATES: Ale jistě i jak ty líčíš, je to hrozný život. Nic bych se totiž nedivil, že snad má pravdu Euripides v těchto slovech: „*kdo ví, zda toto žití není vlastně smrt a smrt zda není žití?*“ a my jsme však opravdu mrtvi; já jsem totiž také už slyšel od kteréhosi z moudrých mužů, že my nyní jsme mrtví a naše tělo že nám je hrobem, ta pak část duše, v které jsou žádosti, že má vlastnost dát se přemlouvat a obracet se sem a tam; a tuto část duše kterýsi vtipný spisovatel, snad ze Sicílie nebo z Itálie, obrazně nazval... sudem, nerozumné lidi nezasevěnými, a tu část duše lidí nerozumných, v které jsou žádosti, nezřízenou její složku a bez pevných stěn, jako by to byl děravý sud, čímž narážel na její nenasytnost. A právě proti tobě, Kalikle, ukazuje tento muž, že z těch, kdo jsou v říši Hádově – on mluví o „neviditelném“ světě –, Tito jsou nejnešťastnější, ti nezasevění, a nosí do děravého sudu vodu jinou takovou děravou nádobou, sítem. Tím sítem tedy myslí, jak řekl můj vypravěč, duši, a k sítu přirovnal duši nerozumných, jako by byla děravá, protože nemůže v sobě nic držet... Tohle sice je ovšem poněkud podivné, ale přece to objasňuje, co ti chci ukázat, abych tě, budu-li jen trochu s to, přemluvil ke změně zásad, aby sis totiž místo života nenasytného zvolil život uspořádaný a tím, co má, spokojený i vystačující (PLATÓN, *Gorgias*).

KOMENTÁŘ

Kalikles je Sokratem nucen, aby zpřesnil, kdo jsou podle něj oni silnější a lepší, kteří se vyznačují přirozeným právem na držení politické moci. Kalikles uvádí tři charakteristiky, které jim nesmí scházet: a) rozumnost při zvažování politických otázek; b) zmužilost; c) neomezenost v jednání, tj. svoboda od všech limitů. Sokrates toto zpřesnění nepřijímá bez výtek. Kritizuje neustálé Kaliklovo střídání hledisek, z nichž se na problém dívá. Srov. k tomu text č. 4 citovaný výše z dialogu *Sofista*, který obsahuje sokratovskou metodickou strategii při zkoumání stanovisek oponentů. Při její aplikaci vychází najevo, že údajní znalci se zaplétají do potíží tím, že vrství různé výpovědi k diskutovanému tématu, avšak nakonec z toho vycházejí vzájemně neslučitelné závěry.

Poté, co Kalikles vykreslil rysy těch, kterým náleží politická moc a vláda, převádí Sokrates pozornost na nitro vládnoucích. Když mohou nárokovat vládu nad druhými lidmi, jsou také schopni vládnout sami nad sebou? Je jim vlastní uměřenost a sebekontrola? Kalikles se Sokratovi vysmívá – potlačovat v sobě své vášně ve jménu jakýchsi vyšších racionálních (mravních) norem by pro vládce znamenalo ztrátu svobody. Vášně jsou totiž spontánním projevem člověka a stavět se jim do cesty se

rovná nežádoucím sebeomezení a zavrženímhodnému tlumení vlastní seberealizace. Vášně signalizují přirozené tužby a bylo by nepřirozené se jejich ukojení vyhýbat. Umocnění lidské existence se děje maximální stimulací žádostivosti a její následnou saturací. Uměřený, disciplinovaný život není k žití, je chudý, nudný a otrocký. Naopak uměle stimulované sebevybití člověka přivádí na existenční vrchol – v extázi rozběsněných smyslů se odhaluje opravdové štěstí. Ne každý má odvahu nastoupit na tuto životní cestu. Většina lidí sice po takovém způsobu života tajně touží, avšak nemá k němu ani síly ani odvahy. Proto nevázané odvážlivce eticky deklaruje. Silní a výjimeční jedinci se ale „na smýšlení a hanu obecného množství“ nesmí nijak ohlížet. Žádná ideologie rovnosti pro ně neplatí. Po právu si vytváří vlastní klientelu blízkých a přátel, kterým jakožto vládnoucí poskytují nejrůznější výhody. Kalikles označuje život v luxusu, v nevázanosti a v takto interpretované svobodě jménem ctnosti a blaženosti. Zvyky a zákony, které takové jednání odsuzují, prohlašuje za nesmyslný komplot slabých.

Sokratovi se nezdá, že by život nespoutaných vášní přiváděl člověka ke spokojenosti. Staví Kaliklovi před oči člověka disciplinovaného, který své žádosti ovládl natolik, že se v jeho nitru již neozývají. Kalikles se o podobném životě vyjadřuje jako o mrtvolné existenci. Na to Sokrates přichází s provokativní myšlenkou zabalenou v Euripidův verš: co když se zásadně mýlíme ohledně toho, co je život a co smrt? Co když si libujeme ve slastech, které jsou ve skutečnosti předzvěstí smrti a přecháme před hodnotami, které jsou příslibem života? Co když naše duše (rozum a vůle) podléhá jiným zákonům než naše těla? Co když se nedají nasytit smyslovými rozkošemi a přirozeně tíhnou k dobrům vyššího řádu? Na tyto otázky naleznou odpověď jen „zasvěcení“, tj. jen lidé kultivující filosofii. Díky ní dokážou nahlédnout, že tělo je jako dřevěný sud, který musíme stále plnit, poněvadž se neustále vyprazdňuje, zatímco duše může získat vědění a obejmout dobra, která v ní trvají a přinášejí mnohem stabilnější, ba dokonce nikdy neutuchající uspokojení. Jelikož lidé umírnění a disciplinovaní drží nadbytečné tělesné žádosti pevnou rukou na uzdě, mají své pravé já v plné režii. Jsou autenticky svobodní a mají prostor zabývat se záležitostmi, které do jejich životů vnášejí klid a radost.

TEXT č. 7

SOKRATES: Pravda, Lyside, tvůj otec a tvá matka tě asi mají velice rádi?

LYSIDES: Ovšemže.

SOKRATES: Tedy jistě by si přáli, abys byl co nejšťastnější?

LYSIDES: Jak by ne?

SOKRATES: A zdá se ti šťastným člověk, který je otrokem a který nesmí dělat nic z toho, po čem touží?

LYSIDES: Bůh ví, to jistě ne.

SOKRATES: Tedy jestliže tě otec a matka mají rádi a touží, aby ses stal šťastným, patrně se vším způsobem přičiňují o to, abys šťastně žil?

LYSIDES: Jak by ne?

SOKRATES: Nechávej tě tedy dělat, co chceš, a vůbec tě nekárají ani ti nebrání dělat, čehokoli si přeješ?

LYSIDES: Při bohu, právě naopak, Sokrate, velice mi v mnohých věcech brání.

SOKRATES: Jak to?... Chtějí, abys byl šťasten, a přitom ti zabraňují dělat, cokoli bys chtěl? Ale odpověď mi takto: jestliže zatoužíš jet na některém z otcových vozů a vzít do rukou otěže, když jede o závod, to by ti nedovolili a bránili by ti?

LYSIDES: Bůh ví, to by jistě nedovolili.

SOKRATES: Ale komu pak tedy ano?

LYSIDES: Kočimu, který u otce slouží za mzdu.

SOKRATES: Jak to? Placenému člověku svěřují spíše než tobě dělat s koňmi, cokoli chce, a k tomu ještě mu za to dávají peníze?

LYSIDES: Proč by ne?

SOKRATES: Ale spřežení mezků ti, myslím, svěřují řídit, a kdybys měl chuť vzít bič a bít je, nechali by tě.

LYSIDES: Kdepak nechali!...

SOKRATES: Cože... nikdo je nesmí bít?

LYSIDES: Ó ano, mezkař.

SOKRATES: Je to otrok, či svobodný?

LYSIDES: Otrok.

SOKRATES: A tak otroka, jak se zdá, si cení víc než tebe, svého syna, a svěřují mu svůj majetek spíše než tobě a nechávají ho dělat, co chce, avšak tobě v tom zabraňují? A řekni mi ještě toto: Tebe samého nechávají, abys řídil sám sebe, či ani to ti nesvěřují?

LYSIDES: Pěkně svěřují!

SOKRATES: Tedy někdo tě řídí?

LYSIDES: Tento zde, pedagog.

SOKRATES: Snad otrok?

LYSIDES: Jak by ne? Náš.

SOKRATES: To je věru hrozné... že svobodný člověk je řízen od otroka. A jak tě řídí tento pedagog, co dělá?

LYSIDES: Vodi mě přece do školy k učiteli.

SOKRATES: Snad tě neřídí i ti, učitelé?

LYSIDES: Ovšemže.

SOKRATES: To tedy tvůj otec úmyslně ustavuje nad tebou velmi mnoho pánů a představených. Ale snad tedy když přijdeš domů k matce, ta tě nechává dělat, cokoli chceš, aby tě viděla šťastným, buď s vlnou nebo s tkaninou, kdykoli pracuje u stavu. Vždyť ti jistě nebrání, aby ses dotýkal buď bidélka nebo člunku nebo některého jiného z tkalcovských nástrojů.

LYSIDES: ... Bůh ví, Sokrate, netoliko brání, ale byl bych i bit, kdybych se dotýkal.

SOKRATES: U Herakla... což ses něčím provinil proti otci nebo matce?

LYSIDES: Bůh ví, že ne.

SOKRATES: Ale proč ti tedy tak hrozně zabraňují, abys nebyl šťasten a nedělal, cokoli bys chtěl, a proč musíš u nich vyrůstat tak, že po celý den stále někomu otročíš a zkrátka nesmíš dělat bezmála nic podle svého přání? Takto ty nemáš, jak se zdá, žádný prospěch ani z toho tak velkého bohatství, nýbrž všichni jim vládnou více nežli ty, ani ze svého tak spanilého těla, nýbrž i to jiný hlídá a ošetřuje; ty sám, Lyside, nevládneš ničím a nesmíš dělat nic podle svého přání.

LYSIDES: Vždyť ještě nejsem dospělý, Sokrate.

SOKRATES: To asi u tebe není překážkou, synu Demokratův, neboť aspoň něco, jak se domnívám, ti otec a matka svěřují a nečekají, až budeš dospělý. Kdykoli totiž chtějí si dát něco přečíst nebo napsat, ustanovují k tomu, jak se domnívám, z domácích lidí tebe prvního. Že ano?

LYSIDES: Ovšemže.

SOKRATES: Tedy přitom ti je jistě dovoleno psát na prvním místě to písmeno, které bys chtěl, a které bys chtěl, na druhém; a právě týmž způsobem ti je dovoleno číst. A kdykoli vezmeš lyru, nezabraňuje ti, jak se domnívám, ani otec ani matka, abys podle své vůle kteroukoli strunu napjal a povolil, abys na ni brnkнул, nebo do ní bil tepátkem. Či ti zabraňují?

LYSIDES: To přece ne.

SOKRATES: Co tedy asi je příčinou, Lyside, že v tomto případě nezabraňují, avšak ve věcech, které jsme uváděli předtím, brání?

LYSIDES: Asi to, že tyto věci umím, avšak tam ty ne.

SOKRATES: Dobře... můj nejmilejší; nečeká tedy tvůj otec u tebe na určitý věk, aby ti svěřil všechno, nýbrž v ten den, kdy uzná, že jsi moudřejší než on, svěří ti sám sebe i své věci (PLATÓN, *Lysis*).

KOMENTÁŘ

Již na počátku citace může čtenář zachytit určitý paradox. Nejdříve se Sokrates ptá Lysida, zda může být šťasten ten, kdo nemůže dělat to, co chce. Odpověď je jasná. Ihned poté však Sokrates dává skrytým náznakem do souvislosti štěstí a omezující působení rodičů, kteří svému potomkovi nedovolí vše, co by chtěl a co by si přál. Nejedná se o rozpor? Obtíž se vyjasňuje, když nezapomeneme na Sokratovu koncepci člověka. Člověk je komplexní bytostí a povstávají v něm různé žádosti. Některé žádosti jsou namnoze prožívány intenzivněji (žádosti smyslové), jiné méně intenzivně (žádost po pravdivém poznání a mravních hodnotách). Mladý člověk se v sobě ještě nevyzná, chtěl by nejraději uspokojit všechny své tužby. Ale jen ten, kdo poznává sám sebe, je schopen rozpoznat, která uspokojení mu prospívají a která mu škodí. Dobří rodiče na rozdíl od svého potomka takovým věděním disponují, a proto mu leccos zakazují a k mnohým skutkům ho vybízejí. Často přitom sice narážejí na odpor vychovávaného, ale jeho budoucí životní spokojenost je jim přednější než klid od nezletilce, který si k jejich nelibosti prosadil ukojení své momentální choutky. Lysidovo přání vzít otěže závodního spřežení do svých rukou je symbolické – i lidský život je Sokratem vnímán jako závod o nejvyšší cenu, avšak mladý, dosud ne plně formovaný člověk se v něm ještě nemůže ve všem řídit podle vlastního uvážení. Potřebuje rady a vedení zkušenějších.

Poselství textu je pochopitelné: svoboda není svévolí, člověk do ní nedorůstá tak, jako dospívá do své fyzické zralosti. Není možné si myslet, že nám svoboda a odpovědnost spadnou samy od sebe do klína v den naší kalendářní plnoletosti. Někdo je získá dříve, někdo později, někdo nikdy. Dopracovat se k nim lze jen za cenu velké námahy, disciplíny a poslušnosti vůči starším a zkušenějším.

Ve shodě se svou metodou používá Sokrates záměrně úsměvné, jednoduché, někdy i provokativně banální příklady. V tom zde spočívá moment nepostradatelné ironie – Lysides se chová rozumně a nemíní Sokratovi odporovat. Sokrates tedy dává najevo svůj hyperbolický podiv nad Lysidovou spoutaností, jeho intence je ovšem zcela opačná.

TEXT č. 8

SOKRATES: Ano, tak tomu opravdu je, občané atéňští: na které místo se kdo postaví, pokládá je za nejlepší, nebo kam je postaven od vládce, tam má podle mého mínění setrvat a podstupovat nebezpečí, nic neuvažuje ani o smrti ani o ničem jiném kromě hanby. Když mě velitelé, které jste vy zvolili k velení nade mnou, stavěli do šiku u Poteidaie, u Amfipole, u Delia, tehdy jsem vytrvával tam, kam mě oni stavěli, stejně jako kdokoli jiný, a podstupoval jsem nebezpečí smrti: když mi však ustanovil místo Bůh, jak jsem se domníval a jak jsem usoudil, že totiž mám věnovat svůj život filosofii a zkoumání sebe sama i ostatních,

tu bych se byl, občané aténští, dopustil hrozného činu, kdybych byl to své místo opustil, a zalekl se buď smrti nebo některé jiné věci. To by bylo opravdu hrozné a právě tehdy by mě mohl někdo poprávu pohnat před soud, že nevěřím v bohy, když neposlouchám věštby a bojím se smrti a domnívám se, že jsem moudrý, ač nejsem.

Neboť bát se smrti, občané aténští, není nic jiného než domnění moudrosti bez moudrosti skutečné, je to totiž domnělé vědění o věcech, o kterých člověk neví. Neboť nikdo neví o smrti ani to, zdali snad není pro člověka ze všeho největší dobro, a bojí se jí, jako by dobře věděli, že to je největší zlo. A přece jak by nebyla právě tohle hanebná nevědomost, domnívat se, že víme, co nevíme? Já se, občané, právě tím a po té stránce snad liším od většiny lidí, a jestliže jsem snad o něco moudřejší než někdo jiný, je to podle mého soudu tím, že když nevím dostatečně o posmrtných věcech, tak také se domnívám, že nevím, že však křivdit a neposlouchat lepšího, i Boha i člověka, je zlé a ošklivé, to vím. Tedy těch zlých věcí, o kterých vím, že jsou zlé, se budu vždycky více bát a vyhýbat se jim nežli těch, o kterých nevím, zdali snad nejsou dobré.

Toto pravím i pro ten případ, kdybyste mě nyní chtěli osvobodit a neuvěřili Anytovi, který řekl, že jsem sem buď vůbec neměl přijít, nebo, když už jsem přišel, že není možné mě neusmrtit. Budu-li totiž osvobozen – tak vám vykládal –, budou všichni vaši synové docela zkažení a budou provádět ty věci, kterým Sokrates učí. Na to byste snad řekli: „Sokrate, my nyní Anyta neposlechneme, nýbrž tě osvobodíme, avšak pod tou podmínkou, že se už nebudeš zabývat tímto zkoumáním ani filosofovat – pakli však budeš přistižen, že to ještě děláš, zemřeš.“ Kdybyste mě tedy, opakují, chtěli za těchto podmínek osvobodit, řekl bych vám: „Děkuji vám, občané aténští, a mám vás rád, ale budu poslouchat více Boha nežli vás, a pokud budu dýchat a budu schopen, buďte si jisti, že nepřestanu filosofovat a domlouvat vám a vykládat každému, s kýmkoli z vás se kdy potkám, po svém obvyklém způsobu: „Ty, výborný muži, jsi Atéňan, občan obce, která je největší a nejproslulejší svou moudrostí a mocí, a ty se nestydíš starat se o peníze, abys jich měl co nejvíce, i o pověst a čest, avšak o rozum a pravdu a o duši, aby byla co nejlepší, se nestaráš ani nepečuješ?“ A jestliže to někdo z vás popře a bude tvrdit, že se stará, nepustím ho a neodejdu, nýbrž budu se ho dotazovat a budu ho zkoušet i usvědčovat, a jestliže se mi bude zdát, že nedosáhl dokonalosti, ale říká, že ano, budu ho kárat, že si nejcennějších věcí váží nejméně, a malichernějších více. To udělám na setkání mladému i starému, i cizinci i domácimu, avšak více vám, domácím, protože jste mi rodem blíže. Neboť to přikazuje Bůh, rozumějte, a já se domnívám, že se vám ještě nedostalo v obci žádného většího dobra, nežli je to mé sloužení Bohu. Já totiž obcházím a nedělám nic jiného, nežli že přemlouvám mladé i staré z vás, aby se ani o těla ani o peníze nestarali dříve a tak horlivě jako o duši, aby byla co nejlepší, a hlásám: „Nevzniká z peněz ctnost, nýbrž z ctnosti vznikají peníze i všechny ostatní pro lidi dobré věci, i v soukromí i v obci.“ Jestliže tedy hlásáním těchto zásad kazím mládež, byly by tyto zásady škodlivé; pakli však někdo o mně tvrdí, že hlásám něco jiného než toto, mluvím nepravdu. Hledíce k tomu, řekl bych, občané aténští, buď věřte Anytovi, nebo nevěřte, a buď mě osvobodte, nebo neosvobodte, ale buďte jisti, že bych nezměnil své jednání, ani mám-li stokrát zemřít.

Nehlučte, občané aténští, nýbrž setrvejte v tom, oč jsem vás požádal, abyste nehlučeli při mých řečech, nýbrž poslouchali; vždyť z toho budete mít, jak se domnívám, prospěch, když budete poslouchat. Hodlám vám totiž říct i některé jiné věci, při kterých snad budete křičet, ale nedělejte to, prosím. Neboť dobře vězte, že jestliže mě usmrtíte, takového, jaký jsem podle toho, co o sobě říkám, neuškodíte více mně nežli sobě samým. Mně by věru nic neuškodil ani Meletos ani Anytos – vždyť by ani nemohli –, neboť lepšímu muži se božským řádem, jak se domnívám, nedopouští, aby trpěl škodu od horšího. Mohl by ovšem způsobit, že bych byl usmrcen nebo vyhnán z obce nebo potrestán ztrátou občanských práv. O těchto věcech se snad ten člověk a patrně i leckdo jiný domnívá, že to jsou veliká zla, ale já ne, nýbrž mnohem více pokládám za zlo dělat, co tento zde nyní dělá, usilovat o nespravedlivé usmrcení člověka. Nyní tedy, občané aténští, jsem toho dalek, abych se hájil ve svém vlastním zájmu, jak by se někdo domníval, nýbrž dělám to ve vašem zájmu, abyste se mým odsouzením nějak neprohřešili na daru od Boha vám daném. Neboť jestliže mě usmrtíte, nesnadno naleznete jiného takového, který by z božského příkazu na obci takřka seděl – jako na koni sice velikém a ušlechtilém, který je však pro svou velikost poněkud nehybný a potřebuje, aby byl pobízen od nějakého střecha. Něčím takovým učinil, zdá se, Bůh mne a posadil mne na vaši obec – proto bez přestání celý den všude přisedávám a pobízím vás a jednoho každého přemlouvám i kárám. Nuže, jiného takového se vám tak snadno nedostane, občané, avšak jestliže se dáte ode mne přesvědčit, ušetříte mne. Ale možná, že byste mi snad v rozmrzelosti, jako lidé, kterým se chce spát a kteří jsou buzeni, dali ránu a bez rozmýšlení mě usmrtili, věřice Anytovi. Pak byste asi ostatek života prospali, kdyby vám Bůh ve své péči o vás neposlal někoho jiného. Že pak jsem já vskutku člověk daný obci od Boha, mohli byste rozpoznat z této věci: vždyť se nepodobá jednání ostatních lidí, že já už po tolik let zanedbávám všechny své soukromé věci a snáším následky jejich zanedbávání, ale neustále pracuji pro vás, chodím ke každému zvlášť jako otec nebo starší bratr a snažím se každého pohnout, aby se staral o své zdokonalení. A kdybych z toho měl nějaký zisk a kdybych udílel tyto domluvy za hmotnou odměnu, mělo by mé jednání nějaký důvod; takto však vidíte i sami, že moji žalobci, kteří si ve všem ostatním počínali při žalobě tak nestoudně, nebyli schopni dovršit svou nestoudnost uvedením svědka, že jsem si já buď někdy vydělal nějakou odměnu, nebo o ni požádal. Já myslím, že uvádím postačujícího svědka o pravdě své řeči: svou chudobu.

Snad by se tedy zdálo podivným, že já v soukromí takto obcházím, radím a dávám si mnoho práce, ale veřejně se neodvažuji předstupovat před váš shromážděný lid a radit obci. Příčinou toho je to, co jste vy ode mne často a na mnoha místech slyšeli, že se totiž ve mně projevuje cosi božského a daimonského, což také s posměšnou narážkou uvedl ve své žalobě Meletos. Je to ve mně již od samého dětství, jakýsi hlas, který, kdykoli se ozve, pokaždé mě odvrací, abych nedělal to, co právě hodlám dělat,

avšak nikdy mě k ničemu nepobízí. Toto je, co mi zabraňuje, abych se nezabýval politikou, a jak se mi zdá, je velmi dobře, že zabraňuje. Neboť dobře vezte, občané aténští, že kdybych se byl dávno oddal politické činnosti, byl bych již dávno zahynul a ani vám bych nic neprospěl, ani sám sobě. A nehoršete se na mne, když mluvím pravdu: není možné, aby vyvážl bez pohromy, kdo by se poctivě stavěl na odpor buď vám nebo některému jinému množství a zabraňoval, aby se v obci nedělo mnoho věcí nespravedlivých a protizákonných, ale kdo vskutku bojuje za právo a chce jen krátký čas zůstat bez pohromy, nezbytně musí žít v soukromí, a ne být člověkem veřejně činným“ (PLATÓN, *Obrana Sokratova*).

KOMENTÁŘ

Sokrates stojí před aténským soudem. Připomíná, že jestliže někdo nalezne své místo v životě, které je zakotveno v nepochybných hodnotách, nemá se svému životnímu poslání nikdy zpronevěřit, ani kdyby mu za to hrozila smrt. Právě v takové situaci se obviněný Sokrates nyní ocitá. Svůj život neprožíval svévolně. Vyznává se, že vždy plnil vůli Boha, který ho k Aténanům poslal a který mu světil nelehkou misi. Ví, že za její splnění bude muset zaplatit nejvyšší cenu. Co se soudcům a přítomnému lidu jeví jako nejstrašnější trest, to Sokrates přijímá jako dobro. Předpovídá, že trest naopak padne na hlavy žalobců, neboť se dopustili zjevného bezpráví.

Celoživotní filosofické zkoumání Sokratovi odhalilo nový pohled na lidskou existenci. Smrt není největším zlem. Teprve za její hranici může člověk dosáhnout toho, po čem během své pozemské existence tak vášnivě touží – definitivního naplnění. Během soudní řeči Sokrates otázku do žádné větší hloubky nerozebírá. Po vynesení rozsudku mu bude poskytnuto ještě několik dní ve vězení, v němž svým učedníkům odhalí svoje přesvědčení o lidské nesmrtelnosti (srov. PLATÓN, *Faidón*). Zde však stojí před tuctovými jedinci, kteří jsou zotročeni diktátem veřejného mínění a neví nic o osudu člověka po smrti. Přesto se chovají, jako by byla největší pohromou.

Jednota Sokratova života a jeho magisterského působení je nerozlučná – bez hledání, bez diskuze, bez neúnavného stopování pravdy o člověku nemůže Sokrates být. Nemůže ustát od naléhání na druhé, nemůže jim nepřipomínat, že lidská existence je neodvolatelným závazkem, a že v ní jde o mnohem vyšší hodnoty, než jaké nám předkládá otupený „zdravý rozum“ či samozvaní experti všeho druhu.

„Nevzniká z peněz ctnost, nýbrž z ctnosti vznikají peníze i všechny ostatní pro lidi dobré věci, i v soukromí i v obci“ – zdraví, bohatství, dobré zákony lidem nic neprospějí, pokud sami nebudou dobří a nebudou umět těchto prostředků vhodně používat. Dobře vnitřně formovaný člověk je schopen se rozumně obohatit, bohatý člověk bez ctnosti si ale pouhými penězi vnitřní svobodu (ctnost, dokonalost) nepořídí.

Meletos a Anytos byli hlavními Sokratovými žalobci.

„... lepšímu muži se božským řádem, jak se domnívám, nedopouští, aby trpěl škodu od horšího“: Sokrates zastává boží Prozřetelnost, díky níž dobrý člověk nemůže nikdy skončit definitivně špatně, byť by byl i nespravedlivě popraven. V tomto názoru prosvítá Sokratova naděje na nesmrtelný život.

Všimněme si, že Sokrates vybízí Aténany ne k tomu, aby ho za každou cenu propustili a nesáhli na jeho život, nýbrž aby to, co učiní, učinili s rozmyslem. I když ho tedy popraví, nechť to vykonají s jasnými důvody v mysli. Není nic horšího, než být v nevědomosti ohledně svého vlastního jednání.

„... kdybych z toho měl nějaký zisk a kdybych udílel tyto domluvy za hmotnou odměnu“ – tímto prohlášením se obžalovaný zároveň vymezuje proti sofistům, kteří svou výuku nabízeli jen za nemalou mzdu.

Na závěr pasáže Sokrates ospravedlňuje svůj nezáměr o převzetí nějaké konkrétní politické funkce. Dnešním jazykem bychom mohli říct, že se Sokrates vyhýbal politické činnosti a dával přednost službě občanské společnosti. Měl pro to několik důvodů: od vstupu do politiky ho zdržoval jeho tajemný vnitřní hlas, dále si uvědomoval, že se zásadový politik dříve či později stane předmětem nevybíravých útoků, které mohou skončit i jeho smrtí, a konečně nevěřil ve všemocnost politiky – lidé žijící ve společnosti mohou dosáhnout svého cíle i bez dozoru a inspekce politické autority.

Literatura

1. <http://kurz.projektovevyucovani.cz>.
2. REALE, Giovanni: *Storia della filosofia antica*, vol. I, Dalle origini a Socrate, Milano : Vita e Pensiero, 1994.
3. PLATÓN: *Faidon*, překl. Fr. Novotný, Praha : Jan Laichter, 1941.
4. PLATÓN: *Gorgias*, překl. Fr. Novotný, Praha : Jan Laichter, 1932.
5. PLATÓN: *Obrana Sokratova*, překl. Fr. Novotný, Praha : Jan Laichter, 1934.
6. PLATÓN: *Sofistes*, překl. Fr. Novotný, Praha : Jan Laichter, 1933.
7. PLATÓN: *Symposion*, překl. Fr. Novotný, Praha : Jan Laichter, 1936.

XII.

PROBLÉM LIDSKÝCH PRÁV – LIDSKÁ DŮSTOJNOST KONZERVATIVNÍ A LIBERÁLNÍ KONCEPCE

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- vysvětlit pojem lidská důstojnost a ozřejmit, proč přináležejí stejným způsobem každému člověku
- zdůvodnit, proč materialistická teorie původu člověka vylučuje přisuzování lidské důstojnosti člověku
- zdůvodnit, proč relativismus a obhajoba lidských práv a důstojnosti člověka nejsou slučitelné
- ozřejmit, jaký důsledek pro člověka i společnost může mít relativistické vnímání lidské důstojnosti a zneuznání nezci-
zitelných lidských práv
- zhodnotit politické ideologie socialismus, komunismus, nacismus, liberalismus, konzervatismus a anarchismus podle
jejich přístupu k člověku, respektování jeho lidské důstojnosti a lidských práv. Vysvětlit, které přístupy jsou pozitivní,
a které naopak problémové, a zdůvodnit proč

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G: Občanský a společenskovědní základ: občan ve státě, lidská práva, zakotvení lidských práv v dokumentech; porušování a ochrana lidských práv; **ideologie** – znaky a funkce, přehled vybraných ideologií;

Dějepis: Moderní doba I – Situace v letech 1914–1945, druhá světová válka (globální a hospodářský charakter války, věda a technika jako prostředky vedení války, holocaust). Moderní doba II – Soudobé dějiny, životní podmínky na obou stranách „železné opony“, pád komunistických režimů a jeho důsledky

Metodický postup

Téma představuje podrobnější vypořádání se s problematikou lidské důstojnosti a z něj odvozených lidských práv a prohlubuje poznání, které žáci získali o lidských právech v jiných ročnících na základní škole i gymnáziu.

Nesoustřeďuje se na výklad konkrétních lidských práv, ale „staví“ fundamenty poznání problému (zaměřuje se na pochopení, proč je vůbec oprávněné mluvit o lidské důstojnosti a lidských právech), a zároveň přináší přehled přístupů nejnámějších politických ideologií k důstojnosti člověka a jeho právům. Téma způsobem svého rozpracování a obohacení o rozsáhlý výběr odborných textů včetně komentářů v antologii nabízí možnost dalšího prohloubení podle zájmů učitelů i žáků v souladu s jejich časovými možnostmi.

Téma je tedy rozloženo do 2 podtémat: *Lidská práva jako důsledek lidské důstojnosti*, *Lidská práva a lidská důstojnost z pohledu politických ideologií*. Se žáky je možné ho probírat následujícím metodickým postupem.

Řešení problémového úkolu:

1. Vstup do hodiny představuje anketa o lidské důstojnosti, kterou žáci mohou provést mezi spolužáky třídy (v časovém úseku: 5–10 min.) nebo školy (doporučuje se provést o přestávce). Anketa může mít tyto otázky:

1. Co si představíš pod pojmem lidská důstojnost?
2. V jaké souvislosti jsi se setkal s pojmem lidská důstojnost?

Cílem ankety je dokázat (a žáci by to měli v rámci vyhodnocení ankety podle předpokladů potvrdit), že i když se s lidskou důstojností setkáváme často v různých oblastech a kontextech společenské reality, je problémem přesně pojem vymezit. Zvlášť když si uvědomíme, že jde o etické téma, které je jako většina etických termínů vystavené relativizujícím tendencím.

2. V další části hodiny by žáci měli získat vhled do problému podstaty lidské důstojnosti jako východiska pro uplatňování práv jedince v kontextu společenské reality. Důrazem učitelova výkladu by mělo být ozřejmení důvodů vypovídání termínu „důstojnost“ o každém člověku. Jsou jimi: *lidská přirozenost, nesmrtelnost člověka, cíl neboli smysl lidského života*, který vychází z jeho nesmrtelné podstaty. Všechny důvody však souvisí s profilem lidské přirozenosti – jejími kvalitami (rozumem a svobodnou vůlí).

Žáci mají pochopit, že tak jako lidskou přirozenost přisuzujeme každému člověku stejným způsobem, rovněž lidská důstojnost, která z ní vychází, náleží každému člověku stejným způsobem.

Filosofické vyjasnění problému lidské důstojnosti najde učitel v doplňkovém výkladovém textu k učivu. I když jsou v textu uvedeny argumenty, s kterými se učitelé už setkali v rámci jiných témat, umožňují zde uchopit problém komplexně.

Důležitým učebním cílem je přitom v této souvislosti, aby žáci pochopili a dokázali zdůvodnit, že materialistická teorie původu člověka vylučuje přisuzování lidské důstojnosti člověku a z toho vyplývajících lidských práv. Kdyby totiž byla lidská přirozenost materialisticky redukovatelná, nemělo by smysl člověka považovat za vybaveného důstojností a lidskými právy.

Žákům lze pro pochopení nabídnout argument:

Jestliže je přirozenost člověka taková, že mu nedokáže zajistit jiný osud, než jaký mají i ostatní nahodilá jsoucna (rostliny, živočichové), pak v takto jepičím zázemí nelze ukotvit žádnou hodnotu, která by byla trvale nedotknutelná a vždy respektuhodná. Smrt a definitivní konec, zapsané v přirozenosti člověka, by svůj závoj nicoty a bezvýznamnosti rozprostřely na vše, co se tak směšně krátkou dobu drží v existenci na zemském povrchu. **Co je svou přirozeností tak jako tak určeno k zániku, nemá žádné právo na bytí a na respekt.** Případná likvidace takové skutečnosti jí jen napomáhá dosáhnout stavu, k němuž stejně nevyhnutelně směřuje (nicotu). Expedice do nebytí nijak nekoliduje s tím, co nahodilá, k zániku určená realita je – nebytí konečným způsobem explikuje její samotnou přirozenost.

Další důvody pro diskuzi se žáky jsou nastíněny v učebním textu, učitel je může najít v rozpracovanější podobě také v části *Filosofické vyjasnění problému lidské důstojnosti a)* doplňkového výkladového textu k učivu. Důkazem tvrzení je i společenská realita (masivní porušování lidské důstojnosti a lidských práv) v zemích, kde se prosazují (prosazovaly) politické ideologie komunismu, socialismu, nacismu. Známé jsou zločiny proti lidskosti páchané ve jménu těchto ideologií, založených na materialistickém výkladu původu člověka (Rusko, Čína, Kambodža...). Žáci se v případě zájmu mohou problémem porušování lidských práv v uvedených zemích zabývat a vyhledat konkrétní příklady (novinové články k problému, jako například z deníků *iDNES (Times): Trest smrti, vyřkl soudce před stovkami dětí. Pak Číňany odvedli na popravu z 2. listopadu 2010*), které dokazují danou skutečnost. [Zdroj: http://zpravy.idnes.cz/trest-smrti-vyrkl-soudce-pred-stovkami-deti-pak-cinany-odvedli-na-popravu-15a-/zahranicni.asp?c=A101102_191746_zahranicni_stf].

Problém lze řešit se žáky v této části, resp. také v rámci části *Lidská práva a lidská důstojnost z pohledu politických ideologií*.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Pro splnění uvedeného učebního cíle může sloužit problémový úkol mezipředmětového charakteru, v rámci kterého mají žáci objasnit vybranou materialistickou teorii původu člověka. Podle předpokladů budou uvádět Darwinovu evoluční teorii. V odborné literatuře se lze dočíst o výkladech této teorie jako podpůrné teorii nacistického režimu. Ukázkou je publikace J. Horníka *Proč holocaust. Hitlerova vědecká mesianistická vražda*, ze které uvádíme ukázkou v antologii (text č. 6) včetně komentáře. Ukáзка textu je náročnější povahy, ale v případě, že to učitel uzná za vhodné, je možné ji zprostředkovat žákům přímým způsobem, a to buď v rámci této části, nebo u vysvětlování jednotlivých politických ideologií.

Důležitým rozměrem, který by neměl ujít žákově pozornosti, je etický rozměr lidské důstojnosti. Mají pochopit, že mravně ušlechtilé smýšlení a chování člověka je zvláštním projevem svobodně vybojované lidské důstojnosti. Mravní rozměr lidského konání je však předmětem jiných výukových témat.

3. V další části hodiny se učitel má víc zaměřit na vymezení vztahu mezi lidskou důstojností a lidskými právy.

Na základě vymezení lidské důstojnosti mohou žáci nahlédnout, že tzv. **lidská práva nejsou příčinou lidské důstojnosti** (jak to tvrdí relativisté), ale naopak **jejím důsledkem**.

Tady se naráží na v současnosti se často vyskytující protikladný přístup relativistů. Ti na jedné straně odmítají univerzálně platné, obecné, nezczizitelné, nezadatelné, nedotknutelné, nemanipulovatelné hodnoty, a tedy i relativizují pojetí lidské důstojnosti a stojí tak v protikladu s jejich oprávněným vymezením (viz např. Všeobecná deklarace lidských práv a námi vymezenou podstatu lidské důstojnosti). Na straně druhé ale jsou někdy až urputní zastánci vybraných lidských práv (na svobodný rozvrh existence, svobodné názory, soukromý majetek atd.). Moderní relativisté se o lidských právech jako např. právo na vlastní sexuální orientaci navzdory svým principům vyjadřují s razantní jistotou a staví se do pozice jejich nekompromisních obhájců. V tom si ale protirečí, poněvadž zásady relativismu nepřipouští žádné pevné a nezpochybnitelné jistoty. Být relativistou a bojovníkem za práva a důstojnost člověka je to samé jako být obětavým hasičem a žhářem zároveň.

Relativista, chce-li zůstat věrný svým zásadám, nesmí protestovat, když někdo upírá některým lidem právo na svobodu, soukromý majetek, vlastní názor na věc (což jsou obecně akceptovaná lidská práva). Jinak zrazuje své relativistické přesvědčení v jeho samotném základě. Tady jde (a žáci to mají nahlédnout) o varovný signál, že relativismus a obhajoba práv a důstojnosti člověka nejsou slučitelné.

Více o vztahu lidských práv a relativismu se učitel dozví po přečtení doplňkového výkladového textu k učivu – část *Lidská práva a relativismus*.

Řešení problémového úkolu:

1. Je právo na dobrovolnou smrt slučitelné s lidskou důstojností? Podíváme-li se na život člověka v celém jeho relevantním kontextu, vidíme, že nevznikl náhodou (viz filosofické vědění o existenci inteligentního Tvůrce). Život každého člověka je zamýšlený a směřuje k cíli, k naplnění, jehož způsob dosažení nezávisí na naší svévoli. Proto i bolest a utrpení mají při realizaci posledního smyslu (při dosahování posledního naplnění existence člověka) svůj význam, mohou být sice velmi bolestným, ale efektivním prostředkem k poslední realizaci našeho lidství. Proto není dovoleno tuto důležitou etapu života uměle přeskakovat, neboť se tím můžeme zbavit prostředku, bez jehož užití zůstaneme definitivně pod žádoucí úrovní realizace našich přirozených aspirací na štěstí.
2. Ano, existují nedotknutelná (nezcizitelná) práva člověka, která navíc náleží každému člověku. Např. právo každého člověka na život – pokud nemá jedinec A jakožto člověk právo na život, pak ho nemá ani jedinec B, poněvadž i on je člověkem, a zpochybnění tohoto práva u jedince A s sebou nese zpochybnění tohoto práva u jedince B (i on je člověkem). Pokud by toto právo náleželo jedinci A ne z titulu jeho lidství (které má společné s jedinci B, C... X), nýbrž jen proto, že je tímto jedincem, pak by toto své právo nemohl obecně (a tedy závazně přede všemi) ospravedlnit. Jeho argumenty by byly čistě subjektivní, protože by vycházely z něčeho, co je čistě jedinečné, nesdělitelné. Jen tento jedinec by měl právo žít, svobodně se projevovat atd. Byl by kvůli své výlučnosti od ostatních oddělen a ani jeho argumentace by nemohla počítat s tím, že apeluje na něco, co je stejně přítomné i u jiných jedinců (na jejich rozum, neboť pokud by ho měli stejně jako onen výlučný jedinec, mohli by nárokovat stejná práva jako on). Ostatní jedinci by proto toto jeho výlučné právo nemuseli respektovat, poněvadž kdyby ho respektovali, neslo by to s sebou uznání schopnosti chápat toto právo díky jejich rozumu, což by byl ovšem důvod pro to, nárokovat svá práva ve jménu téhož rozumu. Ten samý důvod lze uvést i ve vztahu k jiným právům (na svobodu, osobní majetek atd.). A proč nemůže relativista otázku o existenci nedotknutelných (nezcizitelných) práv člověka zodpovědět kladně? Zásady relativismu, jak už jsme uvedli, nepřipouštějí žádné pevné a nezpochybnitelné jistoty.

4. V další části výukové hodiny se má učitel zaměřit na analýzu vybraných politických ideologií z pohledu jejich pojetí lidské důstojnosti a lidských práv. Vstup do problému představuje úkol mezipředmětového charakteru. Z výkladu problému vyplynulo, jakou kvalitu představuje lidská důstojnost a z toho vyplývající vysoká hodnota člověka. K problematice vnímání hodnoty lidské osobnosti může učitel se žáky sloužit i vybraný úryvek antologie – text č. 1: Thomas HOBES, *Leviatan*. Komentář je určen učitelům, kteří ho žákům interpretují adekvátně jejich úrovni.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

V úkolu mají žáci uvádět příklady z dějin, kdy se člověku nepřisuzovala důstojnost, jaká mu právem náleží: zacházelo se s ním jako s „prostředkem“, a ne cílem – nejvyšší hodnotou. Nejznámější příklady v souvislosti s probíranými ideologiemi jsou:

- koncentrační tábory (ideologie nacismu)
- gulagy (ideologie komunismu)
- období Velké francouzské revoluce (reakce na ni – ideologie konzervatismu)
- ideologicky motivované rozsudky k trestu smrti v Číně (komunismus, socialismus) (N. B. trest smrti není sám o sobě v rozporu s lidskými právy!).
- ... můžete ještě něco doplnit, např. příklady k socialismu, liberalismu?

Uvedené příklady lze rozvinout a mohou sloužit jako vstup do probírání jednotlivých ideologií z pohledu lidské důstojnosti a lidských práv a také jsou příkladem zneužití politické autority, která vystupuje jako garant a ochránce lidských práv.

Řešení problémového úkolu

1. Např. právo na ochranu vlastního života a zdraví, osobní svobodu, ochranu vlastního majetku, ochranu dobrého jména a cti...
2. Donucovací prostředky které používá politická autorita v rámci garantování a ochrany práv svých občanů, jsou uvedeny např. v Občanském zákoníku a Trestním zákoníku v podobě legitimních trestů za porušování jednotlivých práv občanů (viz blíž Trestní zákoník – Zákon č. 40/2009 Sb. a Občanský zákoník, Zákon č. 40/1964 Sb.).

Žáci se mají postupně obeznávat s nejznámějšími politickými ideologiemi: socialismus, komunismus, nacismus, liberalismus, konzervatismus a anarchismus tak, aby byli schopni je charakterizovat a zhodnotit z hlediska přístupu k člověku, respektování lidské důstojnosti a lidských práv. Další charakteristiku politických ideologií lze nalézt v *doplňkovém výkladovém textu k učivu*. Učitel v rámci splnění tohoto učebního cíle může podle časových možností a úrovně způsobilosti žáků využít výukové metody: – *analýzu textů z antologie a komentářů*: č. 2 (téma socialismus), č. 3 (téma liberalismus), č. 4 (konzervatismus), č. 5, 6 (nacismus) – *metodou podvojného deníku* (viz popis metody v předchozích metodických materiálech). Především texty č. 5 a 6 obsahují hodnocení nacismu z pozice, se kterou se žáci možná dosud nesetkali, a představuje předmět do diskuze.

– *projektový úkol*

Projektový úkol:

Návrh projektového úkolu mezipředmětového charakteru s tematikou ideologie socialismu má za cíl exemplárně žákům ukázat porušování základních lidských práv v socialistickém státním zřízení (jako např. omezování svobody pohybu, slova, vyznání, práva na soukromý majetek a další). Žáci mají nahlédnout problém na základě osobního svědectví lidí, kteří žili v dané éře.

Metodické doporučení pro realizaci projektového úkolu učitel najde v metodickém materiálu – téma: *Sokratova osobnost a její význam pro západní filosofické myšlení*.

Význam projektu lze označit z hlediska jeho celkového pozitivního osobnostního přínosu pro žáky. Kromě nesporného benefitu v kognitivní oblasti má úkol i výchovný přínos – inspirovat a motivovat žáky k obraně vlastních práv. Výstupem projektu může být výstava na škole s představením případových studií, čímž se multiplikuje význam projektu.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

1. Mezi další ideologie patří např. enviromentální (zelená) ideologie: člověk v ní je jen součástí eko-systému a musí se mu podřídit. Jedince lze ve jménu záchrany tohoto celku různě omezovat, ale dokonce třeba i zabít (regulace porodnosti formou potratů, v budoucnu zřejmě i likvidace ideologicky nevyhovujících jedinců). Enviromentální ideologie je extrémně levicová a tento myšlenkový proud již v dějinách stál život desítky miliónů lidí.

Řešení úkolů (opakování):

2. Je uznáno, že každému člověk náleží přirozená důstojnost a rovná a nezcizitelná práva.
3. Mezi lidskými jedinci existuje specifická rovnost – každý je stejně člověkem (třebaže ne stejným člověkem). Lidská důstojnost i práva plynou z lidské přirozenosti (z toho, že každý je stejně člověkem), a proto jsou také stejná a univerzální (náležící stejně každému lidskému jedinci). Je důležité to uznat proto, že je to pravda. Neuznat to znamená mýlit se a upadnout do ideologie s katastrofálními praktickými důsledky (viz nacismus, komunismus). Jinak bychom nemohli garantovat stejně důstojné zacházení s každým člověkem. Bylo by legitimní, kdyby se v některých případech porušovala lidská důstojnost člověka a byla by upírána i jeho základní práva.
4. Relativistické vnímání lidské důstojnosti a zneuznání nezcizitelných lidských práv může mít za důsledek masivní porušování lidské důstojnosti a práv v praxi a akceptování nedůstojného zacházení s lidmi.
5. Odpověď na otázku je obsažena přímo ve výkladovém textu.

Doplňkový výkladový text k učivu**Filosofické vyjasnění problému lidské důstojnosti**

Chceme-li postoupit o něco dále při objasňování otázky lidské důstojnosti, je užitečné zaměřit naši pozornost na jednu kapitolu z dějin filosofického myšlení, která na první pohled s naším tématem vůbec nesouvisí. Vezmeme-li si do rukou některé středověké filosofické texty, zjistíme, že se v nich objevuje termín *dignitas* jako označení *principu*. Filosofové vynakládali vždy velké úsilí na odhalování *principů a příčin* zkoumaných oblastí. Principy a příčiny mají zvláštní, řekněme *základní a axiomatické* postavení, protože o ně se opírá všechno ostatní. Existují tzv. konstitutivní principy, které jsou ustavující pro samotné bytí dané skutečnosti, existují již jmenované principy/příčiny výkonné a účelové, od nichž se existence věcí buď počíná, anebo k nimž následně svou činností směřují. Bez pochopení těchto principů nelze věcem rozumět. Řecký filosof Aristoteles definuje pojem principu jako to, co je první v dění, bytí či v poznání nějaké skutečnosti. Proto rozlišuje principy v řádu *dynamickém, bytostném a kognitivním*. Řečené principy jsou nosné pro vznik, dynamiku, bytí a poznání realit, jimiž se filosofie zabývá. Jsou nadány *prioritou* a vše ostatní na nich závisí a nalézá v nich svůj osmyslňující základ. Jak to vše souvisí s naším tématem lidské důstojnosti? Jednoduše tak, že pokud je člověku vlastní důstojnost (*dignitas*), má i on primární, axiologické postavení jak v bytí, v dění, tak i v poznání. Přitom pro nás bude užitečné vědět něco o strategii, kterou Aristoteles poukazuje na fundamentálnost tzv. *principu sporu*. Ten kategoricky požaduje, aby žádná skutečnost nebyla, neděla se a nebyla myšlena jako *A a non-A* zároveň a ve stejném ohledu. Nevývratnost tohoto principu plyne z toho, že mimo jeho platnost nelze myslet. Kdo by tak chtěl učinit, byl by ve své (o)pozici neprominutelně odkázán na pojmy mající význam, tedy na pojmy, které neznamenaají něco a svůj naprostý opak zároveň a ve stejném ohledu. Jinak by ani nemohl oponovat. Tím by však platnost daného principu jen potvrdil. Podívejme se tedy, jak to vše souvisí s naším námětem.

Principiální postavení člověka**a) V řádu dynamickém (v dění, in fieri)**

Těmito úvahami zaměřujeme dynamický aspekt lidského života. V prvé řadě se musíme ptát, kde leží výkonná příčina lidského života, neboli jaký je původ člověka. Nemálo lidí si dnes myslí, že věda prokázala původ člověka, který bývá ponejvíce prezentován prostřednictvím evoluční teorie. V tomto pohledu se má za to, že se člověk díky jistým imanentním zákonitostem vynořil

z lůna přírody a že ho od ostatních bytostí dělí jen větší či menší vzdálenost vyjádřitelná pomocí kategorie komplexity. Příznivci i oponenti takového vysvětlení se většinou shodují v tom, že pro posouzení jeho přijatelnosti je nezbytná dobrá profesní orientace na poli přírodovědy. Nic takového však není nutné, třebaže to zní dost skandálně. Dá se totiž spolehlivě prokázat, že přírodověda není kompetentní při tematizaci původu člověka, poněvadž jí schází nutné metodické prostředky k uchopení celkového vzniku nejen člověka, ale vlastně jakéhokoli jiného jsoucna. Vysvětlit celkový vznik něčeho předpokládá schopnost poznání dané skutečnosti v její celistvosti a právě tuto kompetenci přírodověda společně s jakoukoli jinou partikulární vědou postrádá. Takové tvrzení je samozřejmě třeba přivést ke zřejmosti, což je v rámci našeho krátkého pojednání takřka nemožné. Nicméně není to jen z nouze ctnost, když se o to alespoň náznakově pokusíme prokázáním nepřijatelnosti redukce skutečnosti na její empiricky dostupné dimenze. Jestliže někdo zastává, že skutečnost není nic jiného než to, co jsme schopni empiricky zachytit (verifikovat či falzifikovat), přičemž zkušenosti (empirií) se samozřejmě rozumí nejen naše běžná zkušenost se světem, ale i sofistikovaný experiment podpořený moderní technologií, staví se na pozici *empirismu*. Nepřijatelnost empirismu se ukazuje při zkoumání hodnoty kritéria vědecké relevantnosti jednotlivých tvrzení. Pro empiristu je vědecky relevantní jen to, co lze experimentálními metodami zachytit a náležitě klasifikovat. Zásadní problém ale spočívá v tom, že *samotný axiom empirismu*, který je zosobněn uvedeným principem vědecké relevantnosti tvrzení, není sám experimentálně ani verifikovatelný, ani falzifikovatelný. Tím pádem nesplňuje vědecká kritéria relevance, která vyhláší, a dostává se do rozporu sám se sebou. Co z toho plyne? Přesně to, co jsme již řekli. Skutečnost obecně a skutečnost člověka zvláště není redukovatelná na to, co jsme o ní schopni zjistit aplikací experimentálních metod, byť by byly podloženy matematickou precizností. Trvat na kompetenci přírodovědy v této věci znamená upadnout do rozporného myšlení. Kdo však nezná, v čem spočívá skutečnost člověka v její celistvosti, kdo postihuje jen jeho empiricky vykazatelnou stránku, ten nemůže předkládat své závěry o původu člověka jako vědění o celkovém povstání lidské reality. Jedině *filosofie* (metafyzika) disponuje prostředky k explikaci problému přechodu jsoucna z jeho nebytí do jeho faktické existence. Kdo by filosofii tuto kompetenci nechtěl přenechat a prohlásil by ji za pavědu, opět by popřel své vlastní stanovisko, neboť názor o vědeckosti a spolehlivosti filosofie je sám *filosofický* – tedy podle logiky namítajícího i nevědecký a nespolehlivý. Spokojme se nyní jen s těmito náznaky, z nichž vysvítá, že přehnané sebevědomí přírodovědců s jejich údajným patentem na výlučnou explikaci lidské reality je nepodložené a neoprávněné a že filosofie je disciplínou, kterou nelze jen tak jednoduše odepsat a poslat do dějin již překonaného způsobu poznávání skutečnosti. Její možnosti jsou větší, než se v dnešním relativistickém klimatu nekriticky soudí. Představená argumentace nám dovoluje uzavřít, že vývody moderní přírodovědy ohledně počátku lidské existence nedávají vyčerpávající odpověď na to, jak a proč člověk vstupuje do existence, poněvadž „člověk“ je něčím víc než empiricky dostupnou realitou. Konečné odpovědi na položenou otázku se nicméně dopátráme až tehdy, budeme-li vědět to podstatné o lidské přirozenosti. Neboť ukáže-li se, že v člověku je něco, co zásadně přesahuje zákonitosti vzniku a zániku hmotných jsoucna, bude třeba hledat jeho původ (i cíl) jinde než v imanentním procesu tohoto světa. Vyhlídky na přisouzení důstojnosti člověku se tím pochopitelně zlepšují.

K dynamickému rozměru lidského života nepatří jen fakt a způsob počátku jeho existence, ale i postupný rozvoj již jsoucí lidské reality. Většina z nás je přesvědčena o tom, že jsme v řadě ohledů svobodnými bytostmi, že nejednáme pod taktovkou nějaké nutnosti. Pokud bychom však vydali naše myšlení všanc v současnosti prosperujícím přírodním a sociálním vědám, zjistili bychom, že se z nich prostor pro naši svobodu ztratil. A na tom není nic překvapivého. Tyto vědy jsou totiž empirické a studují zkušenostně vykazatelné zákonitosti. Svoboda však není empirickým faktem. Jsme o ní sice přesvědčeni, ale nevidíme ji, nemůžeme ji ani zvážit, ani změřit. A navíc, naše přesvědčení o svobodě může být mylné. Je-li totiž náš niterný, myšlenkově-volní život převoditelný na zákonitosti ovládající činnost našeho mozku, pak se víra ve svobodu proměňuje v iracionální postoj. Staří středověcí filosofové říkali, že pokud nemáme svobodu, nejednáme, nýbrž „jsme jednáni“, tj. postrádáme autonomii, svébytnost v jednání, které už není naše, ale vychází z nějakého jiného činitele (neuronů, genů, pudů, sociálního prostředí atd.) a my jsme jím jen pasivně modelováni. Pak ani vlastně nemůžeme trvat na tom, že každý z nás je nějaké „činné já“, neboť jak „naše“ myšlení, tak „naše“ chtění je převedeno na zdroj jsoucí mimo naše iluzorní sebevědomí. Takové myšlenkové a volně vyvlastněné bytosti žádná důstojnost náležet nemůže. Důstojnost je kvalitou určitého subjektu nadaného schopností myslet a svobodně chtít, ne reality, skrze niž myšlení a chtění jen prochází bez toho, aniž by tyto dynamismy dokázala s rozvahou ovládnout a využít ve prospěch svůj i ostatních. Kvalita svobody naopak znamená, že jí nadaná bytost je destinována k sebe-určení, že je schopna *sama ze sebe* dát směr a celkový ráz svému životu, že je v tomto ohledu své-bytná, autonomní, nezávislá na jiném. Tedy že je počátkem, *principem svých činů*, které jí jsou přičítatelné v dobrém i zlém. Svobodné jednání vychází z něčeho dále nepřekročitelného a na jiné nepřevoditelného, tedy na něco *principiálního* v pravém smyslu slova (*dignitas operativa*).

Jak jsme viděli, máme-li co činit s principem v tomto významu, narážíme na jeho *neuvratnost* a *neodstranitelnost*. Platí to i o lidské svobodě? Vyjevuje se v ní skutečně takový stupeň lidské operativní autonomie, který nemůže být nijak zpochybněn? Je tomu opravdu tak, neboť existenci svobody lze naprosto spolehlivě dokázat filosofickou cestou. Kdybychom nebyli svobodní, byli bychom ve všem determinováni. To by znamenalo, že např. vše, co myslíme, nemyslíme na základě obezřetného, důvody svobodně zvažujícího postoje, nýbrž zcela nutně pod tlakem nějaké determinanty. To by platilo jak pro přesvědčení zastávce svobody, tak i pro jeho deterministického oponenta. Který z názorů by byl ten pravdivý? Oba jím být nemohou, poněvadž se kontradiktorně vylučují. Nutno si uvědomit, že by nebylo možné pravdivost žádného z těchto přesvědčení nahlédnout, poněvadž by

byly produktem nějaké determinanty. Proč by se měl zastávce svobody mýlit, když je ke svému stanovisku determinován stejně jako jeho názorový odpůrce? Nebo je snad determinanta názoru deterministy pravdivější? To jistě ne. A jelikož odpůrce existence lidské svobody pravdivost pro svá tvrzení nezbytně nárokuje, popírá se, poněvadž v deterministickém režimu nejsou pravdivostní hodnoty našich soudů zjistitelné (srov. J. FUCHS, *Předpoklady nerelativizované etiky*, Krystal OP, Praha 2007, s. 114–117).

Další typ dynamiky vlastní lidskému životu vychází z právě dokázané svobody. Díky svobodě se sebeurčujeme, neboli žijeme v atmosféře mravnosti. Svým jednáním si můžeme zprostředkovat kvality, které jsou buď dobré nebo špatné a které z nás dělají lidi stejným způsobem hodnotitelné. O dobrotě či špatnosti jednotlivých činů a jimi získaných určení rozhoduje jejich poměr k tomu, co jsme jakožto lidé (poměr k naší přirozenosti). Např. jednám-li tak, že podkopávám svobodu vlastní i svobodu druhých lidí (podléhám destruktivním návykům – sex, alkohol, drogy, či uvádím-li do nich druhé...), jednám špatně, protože ničím to, co člověka přirozeně, a tedy nesmazatelně charakterizuje a v čehož uskutečňování nachází postupně sám sebe. Podporuji-li naopak svým jednáním svobodný postoj k sobě i okolí, neomezují-li autentickou svébytnost druhých, jednám správně. Lidské konání se sice odehrává v dějinách, a je tedy zatíženo nahodilostí, avšak nesmí nám uniknout, že každý skutek v nás zanechává určité stopy, které se časem stabilizují a které klasická etika nazývá ctnostmi a neřestmi. Ctnosti a neřesti jsou *kvality*, jež zvyšují či snižují hladinu lidského uskutečnění. Dobrá kvalita (ctnost) je spontánně ceněna, podobně jako nepochybná kvalita příslušející každé jiné věci dochází uznání. Jednání v souladu s finalitou lidské přirozenosti vnáší do našich životů řadu respektuhodných kvalit, kterým se v souhrnu říká *dobrý charakter*. Oproti stavu, v němž člověk vstupuje do své existence, je vnitřní stav dosažitelný svobodným jednáním výsledkem četných svobodných voleb učiněných v každodenním životě a právě jimi se utváří finální podoba každé lidské osoby. Tato etická práce člověka na sobě samém může nabrat kurz postupné degradace, anebo se jejím prostřednictvím naopak stoupá směrem k neměnnému ideálu lidství. Vydobyté mravní kvality činí člověka lepším a svobodnějším, povznášejí ho nad šedý pod-průměr kolektivního standardu. Právní řád vyžaduje rovnost, mravnost apeluje na excelenci, a tedy na nadřazenost. Etická superiorita však volá ke službě, takže nevnáší do lidského společenství rozkol. Mravní excelence vychází z vyšlechtěného materiálu daného lidskou přirozeností s jejími schopnostmi. Nobilita, ušlechtilost v myšlenkách, slovech i činech je zvláštním projevem svobodně vybojované lidské důstojnosti.

V této souvislosti nelze opomenout ani úlohu náboženství v životě člověka. Platón i Aristoteles chápali mravní život jako proces deifikace neboli jako cestu přirozeného zbožšťování člověka. Oba řečtí filosofové totiž nahlíželi, že postupně vrůstání pravdy a dobra do lidských životů je činí účastnými na transcendentních hodnotách. Z jejich cenných spisů je patrné, že se jim odhalil *nemanipulovatelný charakter* zmíněných kvalit. Viděli, že existenci pravdy a dobra nelze popřít, neboť kdo chce popřít existenci pravdy, nárokuje navzdory svým úmyslům pravdu pro své negace, a kdo devaluje dobro, přehlíží, že již samotné poznání čehokoli naplňuje v různém stupni finalitu rozumu, a jde tudíž o něco dobrého. Oba aténští myslitelé si byli dále vědomi, že existence Boha chápaného jako poslední cíl (a tedy vrcholné dobro) lidského života spadá do zóny nevyvrátitelných pravd. V jejich filosofických systémech není náboženství zosobněním vrcholné autority transcendentních norem, pod jejíž hroznou tíhou se člověk utíká ke strachem diktovanému kultu obětí, nýbrž niterným požadavkem samotné lidské přirozenosti, která se zdravým náboženským postojem rozvíjí do své finální plnosti. Tak jako každá nekonfliktní komunikace spočívá i harmonická komunikace člověka s Bohem na určité *jednotě* pojící sféru lidskou se sférou božskou. Komunikující skutečnosti mají a musejí mít vždy něco společného (termín *comunicatio* znamená *jednotu: cum – unitas*, tj. vzájemná jednota, překlenutí difference). Náboženský život jakožto proces zbožšťování proto nutně předpokládá přítomnost kvalit v rámci lidské existence, které ji uvádějí do souladu (jednoty) s Bohem. Že to s sebou nese zvláštní vyvýšení člověka nad tvory neschopné komunikace s Bohem, je jasně patrné z toho, co jsme právě uvedli. Mravní excelence prostředkovaná náboženstvím (přirozeným i nadpřirozeným) profiluje lidskou důstojnost do ještě výraznější podoby, než je tomu v mravně kultivovaném životě člověka, který Boha do svého zorného úhlu nevypouští.

Filosofie může zásadním způsobem přispět k osvětlení lidské důstojnosti také odhalením nesmrtnosti člověka. Nebudeme zde z pochopitelných a výše již naznačených důvodů důkaz lidské nesmrtnosti rozpracovávat. Jen naznačíme jeho kontury. Lidský rozum je poznávací kapacitou s transcendentálním rozpětím, tzn. že je schopen myslet skutečnost jako celek. Kdo by to popíral, upadl by do rozporu sám se sebou. Celek skutečnosti je nutný, nevzniká ani nezaniká, neboť i to by s sebou neslo rozpor. Tento nutný celek skutečnosti je poznatelný, a pravda o celku skutečnosti je tudíž trvalou hodnotou, která apeluje na trvalé uznání ze strany racionálních bytostí. Odtud filosof vyvozuje nesmrtnost člověka, jejíž popření implikuje diskvalifikující kontradikci. Jistě, rozpracování argumentace je značně náročné, avšak již uvedený náznak signalizuje, že problém nesmrtnosti nenáleží do oblasti labilních osobních preferencí. Jestliže filosofie dokáže nezničitelnost člověka, manifestuje jeho nedotknutelnou bytostnou stabilitu, v čemž se opět zjevuje jeho mimořádná důstojnost.

b) V řádu bytostným (in esse)

Principiálnost lidského bytí se před zrakem filosofie rýsuje při úvahách o lidské přirozenosti. Zatím jsme se zamýšleli nad jejím dynamickým rozměrem, který je dán adekvátní aktivací jejích kapacit rozumu a vůle. Podíváme-li se na lidskou přirozenost z hlediska statického, zajímá nás vedle její struktury především její bytostný status. Jsme skutečně autonomními bytostmi co do našeho bytí, anebo jsme jen momenty gigantického celku zvaného vesmír? Filosof se těmito otázkami ptá, zda lidem náleží substancialita (ontologická svébytnost), či zda je jen bytostně nepůvodním derivátem něčeho původnějšího. Víme, že

existují vlivné myšlenkové pozice, které člověka redukuje na pouhý zlomek či odvozeninu něčeho bytostně předchůdnějšího. V takových pohledech jsme jen náhodně seskupenou jednotkou hmoty, dočasným průsečíkem energetických sil univerza, hostitelem pravých aktérů života reprezentovaných geny atd. To, co se nám jeví jako naše, je ve skutečnosti něčeho jiného („naše“ bytí je bytím jiného). Ale ani před těmito rádobyvědeckými názory nestojí filosofie bezmocná. Již před staletími filosoficky bystré hlavy věděly, že zbavení člověka bytostné autonomie (substanciality) se platí rozporem. Neboť nejsou-li lidé substancemi (bytostně svébytní), pak nemohou být ani svobodní (operativně svébytní). Avšak každý člověk je jistě svobodný (viz důkaz naznačený výše), tedy je též i bytostně autonomní (je substancí). Svoboda je schopností sebe-určení, ne hetero-určení. Lidská bytostná autonomie je dalším příkladem toho, co nazýváme důstojností.

c) V řádu poznání (in cognitione)

Konečně nám zbývá osvětlit, jak člověku náleží primárnost v řádu poznání. Je-li člověk bytostně a operativně svébytný, je-li nesmrtelný, je-li povolán k životu s Původcem reality, pak není myslitelná žádná konečná skutečnost, jejíž existence by byla finalizována vyšším cílem. Z dosud potvrzené lidské důstojnosti plyne, že s žádnou osobou nemůže být nikdy naloženo jako s pouhým prostředkem, neboť to odporuje její povaze (důstojnosti). Osoba je vždy nutně *cílovou hodnotou*. To platí i pro poznání. Vědecký výzkum je zde pro člověka, ne naopak. „Zkoušet“, „testovat“ vědecké poznatky na člověku kvůli pokroku vědy odkotvené z přirozené finality lidského života s sebou nese perversi objektivního řádu. Tomáš Akvinský dobře vyjadřuje náš problém, když v prologu ke komentáři k Aristotelově *Metafyzice* píše: „*Všechna umění i vědy mají jediný smysl: dosažení dokonalosti člověka, v níž spočívá jeho štěstí.*“ I v kognitivní a informační době tedy člověku z titulu jeho lidství náleží nezvratitelné principiální postavení.

Lidská práva a relativismus

Pokud pochopíme, že lidská důstojnost souvisí s právy člověka, začne nám být jasné, že relativizace tohoto pojmu a jeho vágní zneurčitění mohou být poněkud problematické. Proč? Protože stále ještě máme za to, že lidská práva jsou obecná, nezciizitelná, nezadatelná, nedotknutelná, nemanipulovatelná atd., a to jsou hodně silné, kategorické přívlastky, které se jaksi nehodí do myšlenkově rozvolněného světa postmoderního relativismu. Vždyť v postmoderní době je už k smíchu hovořit o něčem, co je obecně platné, nutné, jistě přináležící či pragmaticky nemodifikovatelné.

Není tedy celá agenda tzv. lidských práv a s ní spojená lidská důstojnost pouhým reliktem definitivně zašlých dob, které pokrok nechal beznadějně za sebou. Dob, na něž sice můžeme s nostalgií vzpomínat, ale zároveň musíme realisticky uznat, že současný stav vědění prolínající naši kulturu přímo koliduje s předpoklady světa, v němž lidé ještě věřili v absolutní a nedotknutelné hodnoty? Stojíme tedy zřejmě na určitém rozcestí, na kterém se musíme rozhodnout, jakým směrem se vydat. Buď se plně oddáme současnému kulturnímu relativismu, a pak podkopeme i hodnotu člověka s jeho údajně nezciizitelnými právy, anebo se za hodnotu člověka postavíme, avšak v tom případě se budeme muset rozloučit s krédem vyznávajícím neexistenci absolutních norem. Dnešní kulturtréřci se děsí černobílého vidění, a proto volí třetí cestu, která spočívá v uskutečňování dialektické jednoty protikladů postmoderního relativismu s etosem ostře strážných lidských práv. Že se jedná o vnitřní rozpor (viz přír. hasič–žhář), který dříve nebo později přivodí tragickou společenskou explozi, to kulturně-politické elity s vědomím historické vyvolenosti velkoryse přehlížejí.

Charakteristika politických ideologií

Socialismus

V socialismu je např. regulován trh státními zásahy, neboť se má za to, že konkurenční prostředí vytvořené mezi nezávislými ekonomickými činiteli je nezdravé, podporuje sobectví a destabilizuje společnost, která může prosperovat jen tehdy, když i v oblasti hospodářské panuje co největší rovnost. Podobně ani vzdělávací instituce nemají být přenechány vedení na státu nezávislých občanů, neboť tím se podporuje nerovnost v kvalitě nabízeného vzdělávání formace.

Změnou sociálního řádu dochází ke změně smýšlení a jednání člověka. Pokud v dané dějinné epoše ve společnosti převládají jiné poměry než ty, které odpovídají socialistickým vizím, je oprávněně vyvolat revoluční změny. Umírněnější verze socialismu se od prostředku revoluce kloní k prostředku postupných reforem.

Liberalismus

Svoboda by se měla uplatnit i v oblasti hospodářské, kde by měla být připuštěna volná konkurence tržních sil. Podobná svobodná konkurence by měla ovládat i jiné oblasti života (např. vzdělávací instituce).

Socialisté zdůrazňují právo lidí na vlastní seberozvoj a používají politických prostředků k tomu, aby lidem zajistili jeho základní hladinu (práce pro každého, minimální mzda, právo na základní zdravotní péči atd.).

Liberálové však kritizují toto socialistické pojetí a namítají, že v něm dochází k záměně hodnoty svobody na seberozvoj s hodnotou sociální zajištěnosti, kterou obstarává stát. Podle nich má stát pouze bdít nad zachováváním prostoru svobody pro každého jedince a přenechat plně jeho vlastní iniciativě, zda a do jaké míry se v soutěžním společenském prostředí zajistí.

Konzervatismus

Právě Velká francouzská revoluce ukázala, čeho je státní mašinérie v rukou revolučních šilenců schopna. Francouzští revolucionáři zavraždili ve jménu svobody a bratrství tisíce občanů, z jejichž ostatků pak stejně jako nacisté vyráběli produkty pro běžnou spotřebu.

Konzervativní myslitelé revoluci odmítají. Poukazují na to, že existuje jistá společenská kontinuita a že mnoho zásad vzájemného soužití lidí přetrvává z dávné minulosti do naší současnosti. Úkolem politika je tyto zásady (převážně zvykové právo) zvyšlovnit a uchovat (konzervovat). Zvykové právo nepovstává rozhodnutím politické autority, nýbrž je souborem obecně uznávaných pravidel jednání, která se dlouhodobě v daném společenství osvědčila. Toto právo například nijak neatakuje stávající strukturu společnosti – řada rozdílů v ní není nespravedlivá, nýbrž naprosto přirozená (závislost lidí méně schopných na těch schopnějších, právo některých vládnout a povinnost jiných podřídit se politické autoritě, majetkové, mravní a vzdělanostní diference s jejich přirozenými společenskými důsledky atd.).

Na rozdíl od socialistů a liberálů, kteří se k člověku a jeho činnosti staví s optimismem, zdůrazňují stinné stránky lidského bytí. Lidé sice přirozeně tíhnou k uskutečnění spravedlivých vztahů mezi sebou, ale jejich přirozenost není dokonalá. Opustí-li politika zásady prověřené staletími, vynoří se s velkou pravděpodobností zlo, které svobodné jednání s železnou pravidelností ničí. Moderní člověk spoléhá přesměřil na svoje technologické schopnosti a na své vědecké poznání. Avšak byly to právě moderní dějiny, které dokázaly, jak snadná je aliance zločinu a technokracie moci s veškerým jejím vědeckým přístupem. Jelikož se v politice rozhoduje o kvalitě života každého občana a někdy i o jeho bytí vůbec, je lepší chránit tuto oblast před novátorskými experimenty, k nimž je moderní mentalita náchylná. Pokrok je sice v řadě lidských oblastí zřejmým faktem, avšak bylo by nezodpovědné se domnívat, že každá zóna lidského života je určena k radikálnímu progresivnímu vylepšování a přeprogramování. Pokrok je možný pouze na pozadí něčeho stálého. Pohled do dějin nám ukazuje, že se lidé vždy spontánně sdružovali do různých uskupení – rodin, obcí, spolků, církví atd. To je znamením, že jde o přirozené společenské formace, na jejichž existenci a základních principech fungování by žádná politická autorita neměla nic měnit. Jen v nich může člověk důstojně prožít svůj život.

Konzervativní myšlení chová nedůvěru k přehnaným nadějím vkládaným do politického působení člověka. Spíše než pesimistické je třeba ho označit za poučené zkušeností, a tedy za značně realistické.

ANTOLOGIE TEXTŮ S KOMENTÁŘI

TEXT č. 1

Cena člověka nebo jeho hodnota je v tom, za č stojí, tak jako je cena jiných věcí, tj. kolik by se asi zaplatilo za užití jeho síly a moci. Není tedy naprostá, nýbrž závisí na potřebě a úsudku jiných. Dobrý vojevůdce má za války velikou cenu, ať je to válka právě vedená nebo hrozící, ale za míru té ceny už nemá. Učený a neúplatný soudce stojí v míru za velmi mnoho, nikoli však už ve válce. A jako v jiných věcech, taktéž, jde-li o lidi, určuje cenu kupující, a nikoli prodávající. Lidé se většinou sami odhadují co nejvíce, ale jejich skutečná cena není o nic vyšší, než ji odhadují jiní... Být proslulý, tj. známý bohatstvím, důstojenstvím, velikými činy nebo vůbec něčím významně dobrým, je čestné; je to známka moci, pro kterou je někdo znám. Život v ústraní však čestný není... Není na újmu cti, zda nějaký čin je spravedlivý nebo nespravedlivý, jen když je veliký a nesnadný, a tedy je projevem veliké moci a síly. Vždyť čest záleží jenom v tom, aby si lidé mysleli, že je někdo mocný. Proto staří pohané věřili, že bohy velmi uctívají, a nikoli neuctívají, když o nich v básních vypravovali, že loupí, kradou a dopouštějí se jiných velikých, avšak nespravedlivých a nečistých skutků. Např. u Jova se nic tak nevelebí jako jeho cizoložství, u Merkura zase krádeže a podvody. V Homérově hymnu na tohoto boha se mu vzdává největší chvála za to, že sotva se ráno narodil, v poledne již vymyslel hudbu a s večerem ukradl pastýřům Apollonova stáda (Thomas HOBBS, *Leviatan*, str. 127).

KOMENTÁŘ

Komu připadá tento názor alarmující, nechť nepřehlédne jeho poslední důvod. Ten spočívá v Hobbesově materialistickém a utilitaristickém pojetí lidského vědění. K Hobbesově cti slouží, že nezakrývá jasné důsledky premis, které uznal za platné, a neschovává se za fráze o nedotknutelné lidské důstojnosti, jak mnohdy činí ti, kteří s ním sdílí stejné či principiálně podobné teoretické předpoklady.

Hrozivý stín kvantitativně měřitelné moci se rozprostírá nad každým lidským jedincem. Čest a úcta mu patří, jsou-li mu prokazovány velkým počtem ostatních lidí. Komu se takového uznání nedostává, není na něm nic čestného ani úctyhodného. Masa, síla, kvantita je něco hodnotnějšího než skutečná kvalita. Hobbesova restrikce vědy na empiricky dostupné aspekty lidského života vysvětluje i absolutizaci hlediska *vnější působnosti*, bez níž se člověk propadá v bezvýznamnost. Kdybychom chtěli porovnat dva zásadně protikladné pohledy na člověka, v nichž se zohledňuje společenský kontext jeho osobní existence, a na jednu stranu bychom umístili příslušné výpovědi Platónovy *Ústavy* či Aristotelovy *Politiky*, pak bychom k vyplnění druhé strany mohli využít tuto pasáž z desáté kapitoly *Leviatana*. Materialistická perspektiva, která podle Hobbese jediná umožňuje vědu, působí, že mezi intimní niterností člověka a jeho zevnějškem neexistuje žádný podstatný rozdíl. Vše je jenom hmota.

Hlavní rys hmoty je rozprostraněnost v prostoru, expanze a exteriorizace částí. Touha po moci není než specifický výraz přirozené dynamiky oné hmoty, kterou nazýváme „člověk“. Život v ústraní se podobá totální anihilaci, neboť hmota bez expanze a vnější působnosti ztrácí svoji ústavní povahu. Oproti tomu Platón i Aristoteles věděli, že poznání nepodléhá kvantitativním výpovědím. Vědění o červeném, kulatém, žhavém a milióny tun vážícím tělesu není samo červené, kulaté, žhavé a vysokotónázní. Intencionalita zbavuje obsahy vědění jistých charakteristik, mezi něž patří v první řadě konkrétní kvantitativní určení. Vědění je kvalitou zušlechťující rozum a ve srovnání s kvantitou se vyznačuje opačným znakem – netíhne ke zvětšování, nýbrž k stále intenzivnější interiorizaci. Dokonce i samotná hmota by se bez v ní přítomných kvalit rozpadla v čiré vnější disperzi. Za těchto okolností se však stává zřejmé, že život v ústraní nepostrádá onu hodnotu, kterou mu Hobbes upírá. Neboť kdo se mu oddá, sleduje jen přirozený sklon svých specificky lidských kapacit k jejich maximálnímu uskutečnění. Ostatně termín *hodnota* nemá s kvantitou nic společného, protože je sám *kvalitativní*. Hmotné části, nakolik jsou takové, jsou vždycky *stejně*, zatímco *hodnota* vyžaduje *převýšení, nadřazenost, excelenci*, jedním slovem *hierarchizovatelnou nestejnost*. Tu může zajistit pouze *kvalita*. Proto také Platónovo hodnocení skutků mytických postav bohů vypadá tak, jak vypadá – je zásadně odmítavé. Hobbes se nenechává odvést od implikací svého reduktivního myšlení, ale o důvodu stanoviska antických filosofů bohužel nic netuší (komentář převzat z Roman CARDAL, *Čtyři milníky politické filosofie*, s. 213–215).

TEXT č. 2

Sociologicky lze vznik socialismu vztáhnout ke vzniku kapitalismu, průmyslové společnosti a zmasovění třídy proletariátu. Např. Max Weber vidí příčinu v původním oddělení práce (pracovníka) od provozních prostředků. Ve středověku byl (téměř) každý pracovník vlastníkem výrobku, nakupoval si suroviny, výrobní prostředky atd., zatímco dnes výrobu řídí a vlastní kapitalista, a dělník si jen najímá. Podle socialistické ekonomické teorie si kapitalista přivlastňuje celou hodnotu dělníkovy práce, a vyplácí mu z ní jen malou část – mzdu. Je ovšem nutné dodat, že podle zákonitostí fungování takto založené společnosti kapitalista v ostré konkurenci ani nemůže vyplácet dělníkovi výrazně vyšší mzdu. Kapitalismus, proti kterému chce socialismus bojovat, se tedy vyznačuje „panstvím věcí nad člověkem“. Ambicí socialismu je vybudování nové, lepší společnosti. Lidská přirozenost není v rámci socialismu něco pevně daného. Povahu člověka formují okolní vlivy, které v něm mohou vypěstovat špatné návyky. Kapitalistická společnost, která je podle socialistů postavena na vykořisťování a chamtivosti, tak generuje další chamtivost, neboť ta se stává principem lidského chování a vyplácí se. Socialistická společnost naopak oceňuje schopnost kooperace, solidaritu, nezištnost atd... Pro socialisty nepředstavuje hodnotu ani spontánní svoboda (jako pro liberály), ani řád společnosti (konzervativci). Socialismus předpokládá radikální přestavbu společnosti znamenající přeměnu jejího fungování, počínaje oblastí ekonomické výkonnosti a konče mezilidskými vztahy a povahou člověka. Socialismus předpokládá, že společnost založená na ekonomické soutěži je překonaná. Ekonomická soutěž mezi lidmi se jeví jako kontraproduktivní, a to ze dvou důvodů. Jednak podporuje špatné lidské vlastnosti a zároveň reálně snižuje společenský důchod (tržní ekonomika tedy rozhodně není, alespoň v očích mnoha radikálních a důsledných socialistů, považována za neefektivnější model)...

Aby se změna uskutečnila, společnost si podle socialistů žádá radikální rekonstrukci, bez níž nelze ambiciózních cílů socialismu dosáhnout... V první fázi socialistického hnutí nejvýznamnější větev předpokládá revoluční řešení, tj. násilné svržení stávajícího politického řádu... V socialistickém táboře se ovšem postupem času rozšířila vize změny společnosti prostřednictvím reformem. Dokonce lze hovořit o rozlišení mezi komunisty a socialisty podle míry jejich revolučnosti... Třetí a nejširší význam pojmu socialismus je komplexní politická ideologie, jedna ze tří stěžejních politických ideologií dneška (vedle liberalismu a konzervatismu). Podle A. Heywooda je charakterizovatelná následujícími pojmy: a) pospolitost (sociální a ekonomické problémy jsou lidé schopni lépe řešit jako příslušníci kolektivu než jako individua; jednotlivce nelze od společnosti oddělit; přirozenost člověka je formována prostředím; v lepším prostředí lze člověka odnaučit sobectví a může dojít naplnění a dosáhnout seberealizace); b) spolupráce (konkurence podporuje sobectví a agresivitu, spolupráce vede k rozvíjení lepších stránek člověka; energie společenství může být efektivnější než energie souhrnu soupeřících jednotlivců; „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb“ (K. Marx): tedy 1) rovnost v odměňování, 2) motivem k ekonomické aktivitě není osobní prospěch, nýbrž blaho celku); c) rovnost (posiluje spravedlnost, posiluje sociální solidaritu, kdežto nerovnost plodí konflikty a nestabilitu; uspokojování potřeb je základem seberealizace člověka (potřeby jsou stejné); nerovnost je zpravidla spíše důsledkem nerovného zacházení ze strany společnosti než rozdílu mezi lidmi; formální (právní a politická) rovnost nedostačuje; komunisté jsou pro absolutní materiální rovnost, socialisté spoléhají na snížení sociálních rozdílů prostřednictvím sociálního státu a progresivního zdanění); d) společenská třída je aktérem dějin, nikoli individuum, třída je též nástroj analýzy; chování a zájmy lidí (včetně morálního hodnocení) jsou určovány jejich příslušností ke společenským třídám; kapitalisté vykořisťují dělnickou třídu; dělnické třídy jde o politický boj a emancipaci jeho prostřednictvím; dnes je třídní identifikace velmi oslabená, ovšem ideální cíl socialismu představuje odstranění třídního rozvrstvení společnosti; e) společenské vlastnictví (bohatství vzniká kolektivním úsilím, a proto by mělo být též sdíleno celou společností; cílem socialismu je buď zrušení soukromého vlastnictví výrobních prostředků, nebo jeho podřízení zájmům společnosti; soukromé vlastnictví je nepřirozené, nespravedlivé a morálně korumpuje) (Jan ŠMID, *Socialismus – základní teze*, s. 48–52).

KOMENTÁŘ

K socialistické vizi lidské reality patří odmítání existence stabilní lidské přirozenosti. Člověk je bytost kolektivní – společenská. Poměry ve společnosti modelují základní intelektuálně-mravní profil každého jedince. Přestavbou společnosti se mění i charakter jejích členů. Socialisté na jedné straně rezignují na přesvědčení o invariantní lidské přirozenosti, na straně druhé však vynášejí hodnotící mravní soudy s objektivním nárokem. To je ale nemožné, neboť dynamizováním přirozenosti se ztrácí pevná půda pro rozlišení, co je pro člověka dobré a co nikoli. Na pozadí socialistické ideologie je přítomna víra v hodnotu lidské reality, která je pojmána kolektivisticky. Jedinec má hodnotu, a tedy i důstojnost, jen nakolik se harmonicky včleňuje do života společenského celku. Tuto hodnotu a důstojnost lze zachytit prostřednictvím v textu užitých pojmů osvobození, emancipace, naplnění, seberealizace. Jedním ze základních zel postihujícím člověka je společenská nerovnost. Proto se socialisté snaží o uskutečnění všepromikající rovnosti – hovoří o rovných příležitostech, o nutnosti odstranění rozdílů mezi mužem a ženou, heterosexuální a homosexuální, atakují údajnou nepřirozenost autority ve výchově, na školách atd. Současné postmoderní, relativistické klima je tedy od základu prolno socialistickou ideologií.

TEXT č. 3

Základní principy liberalismu můžeme stanovit následovně. Například John Grey říká, že liberalismus je individualistický, egalitářský, univerzalistický a melioristický. Individualistický proto, že nadřazuje jedince nad kolektiv. Egalitářský proto, že „popírá význam rozdílné morální hodnoty lidských bytostí pro právní či politický řád“. Univerzalistický, neboť společenské a kulturní odlišnosti považuje až za druhořadé. Melioristický, neboť považuje politická a společenská zřízení a instituce za zdonkonalitelná. Roger Scruton nachází v liberalismu následující společné znaky: 1) Víru v nejvyšší hodnotu jednotlivce, jeho svobody a jeho práva; 2) Individualismus v jeho metafyzické variantě; 3) Víru v přirozená práva jednotlivce, která existují nezávisle na vládě a která by měla být vládou a proti vládě chráněna; 4) Přiznání nejvyšší hodnoty svobodě... vláda musí být omezena tak, aby svoboda pro každého občana mohla být zaručena... Pro liberála představuje jednotlivec základní jednotku, zatímco společnost je až odvozená (zjevný protiklad např. k aristotelské tradici). Jednotlivci se koncentrují na své vlastní individuální cíle (snaží se uspokojovat své potřeby a zájmy) a jejich povinnost vůči společnosti prakticky neexistuje, resp. jen v rámci toho, co je dáno smlouvou (liberálové patří již od Thomase Hobbesa a Johna Locka zpravidla k vyznavačům teorií společenské smlouvy). Svoboda je důležitá proto, že umožňuje jednotlivci realizovat jeho individualitu. Omezení jsou největším představitelným politickým zlem, přesto je nutné původně neomezenou svobodu nějak vymezit – odtud pochází klasické „moje svoboda končí tam, kde začíná svoboda druhého“. Rozum ovládá (podle liberálů) lidské jednání, což je pro ně silný argument proti jakýmkoli paternalistickým zásahům. V souladu s osvícenstvím chtějí osvobození lidstva od pověr a dogmat a optimisticky věří ve volný trh myšlenek, na kterém zvítězí ty správné. Tak je realizován pokrok, v souladu s meliorismem liberalismu vlastním. Spravedlnost v pojetí klasického liberalismu znamená mj. právní (a často i politickou rovnost) všech osob, která je též často označována za rovnost formální. Liberalismus je proto charakteristický odmítáním veškerých výsad a privilegií. Lidé se rodí rovni a rovni by si měli být celý život v pravidlech, která upravují jejich vzájemné vztahy (rovnost před zákonem)... Klasický liberál se přitom nezajímá o výsledek, ani o výchozí podmínky každého jednotlivce, ale o stejná pravidla pro všechny. Proto je podle liberála přirozené a správné, že někteří uspějí, zatímco jiní (líní, neschopní apod.) nikoli. Takový stav má navíc blahodárný motivační efekt na jednání jednotlivců. Tuto představu ovšem nesdílejí pozdější představitelé tzv. „moderního liberalismu“, podle nichž je nutná i jistá, alespoň minimální míra sociální rovnosti, neboť jen tak lze realizovat sociální spravedlnost, politickou rovnost (ve smyslu podílu na rozhodování) a rovnost šancí (vytvořením určitého minimálního standardu výchozích sociálních podmínek)... pro klasický liberalismus je přijatelná celá škála politických uspořádání, přičemž demokracie v dnešním pojetí patří spíše mezi ta, kterých se klasický liberalismus obává. Všelidová vláda totiž představuje spíše riziko pro práva a svobody, neboť jde o další z variant neomezené moci, jíž lze navíc těžko vzdorovat. Ideálem liberalismu je omezená moc nad občany. Toho chtějí dosahovat především rozptýlením (decentralizací) moci, dále jejím zákonným či ústavním omezením (systém brzd a protiváh) a především soukromým vlastnictvím, bez kterého se občan stává ekonomickým a sociálním otrokem státu... Liberální představu společnosti lze charakterizovat například jako pokus sladit životy mnoha lidí s pluralitními životními cíli. Liberalismus předpokládá, že není správné prosazovat jedinou představu nebo soubor představ o správném životě, že jde o soukromou záležitost každého jednotlivce, ovšem je možné a nutné dosáhnout shody na pravidlech, kterými se bude takto pluralitní společnost řídit, a že je tato shoda slučitelná se zachováním svobody v otázce cílů. V rámci liberalismu se logicky vede např. diskuze o míře plurality a tolerance, kterou by liberálové měli respektovat. Zatímco někteří liberálové (např. F. A. Hayek) uznávají důležitost určitých hodnot, tradic a zděděných vzorců chování pro samotné fungování liberální společnosti, jiní (např. J. S. Mill) se domnívají, že k podstatě liberální společnosti patří naopak absolutní tolerance, a odmítají tlak společnosti a tradic, stejně jako tyranii státu. Liberálové (na rozdíl od libertariánů) uznávají důležitost existence státu. Neshodují se však v otázce jeho rozsahu a síly (Jan Šmíd, *Klasický liberalismus – základní teze*, s. 70–76).

KOMENTÁŘ

Liberalismus je komplexní ideový fenomén. Již samotné označení tohoto směru naznačuje, že centrální hodnotou je v něm lidská svoboda (*libertas*). Autor v textu poznamenává, že liberalismus spočívá na určitých předpokladech, které označuje jako víru. Řada těchto předpokladů je sice dobře racionálně zargumentovatelná, avšak k dějinám liberalismu patří i to, že většina jeho významných zastánců nebyla schopna přinést v jeho prospěch uspokojivé důvody. Např. jeden ze zakladatelů liberalismu, Johne Locke, předpokládá, že se lidští jedinci rodí jako vzájemně rovné, stejně svobodné bytosti, které jsou vybaveny určitými přirozenými, nezczizitelnými právy. S tímto jeho přesvědčením ovšem velmi ostře kontrastuje jeho empirismus, podle něhož věci nemají nic objektivně společného a veškerá zkušenostně zachytitelná realita podléhá zásadní nahodilosti. Proto si Locke vlastně nemůže dovolit předpokládat, že něco stejného (rovnost, svoboda, práva) se objektivně vyskytuje u mnohých jedinců, poněvadž to by mohl tvrdit jen v případě, kdyby respektoval požadavky tzv. realismu. Ten se však s empirismem neslučuje. Kromě toho empirismus vylučuje i nutnou příslušnost práv a svobod člověku – vše empiricky evidovatelné je totiž i se svými vlastnostmi od základu nahodilé, nenutné. Do podobných potíží se dostává i současný liberalismus typický pro naši postmoderní pluralistickou společnost. Na jedné straně je dnes relativismus povinným a vyžadovaným stanoviskem (už tento tzv. politicky korektní, a tedy nekompromisně vyžadovaný postoj je ze své povahy hluboce antiliberalní), na straně druhé se velmi nerelativisticky a s bezproblémovou jistotou trvá na tom, že prý lidé mají jakási nezczizitelná práva (to radikálně koliduje s premisou relativismu, který dovoluje zpochybňovat a relativizovat naprosto vše). Vazba lidské důstojnosti na její liberální interpretaci se zdá být velmi těsná. Nelze nicméně přehlížet, že kombinace liberalismu s relativismem je protismyslná a pro hodnotu (důstojnost) lidského jedince naprosto smrtící.

TEXT č. 4

Konzervatismus představuje obhajobu stávajícího společenského řádu. Na rozdíl od ostatních moderních politických ideologií neupíná své naděje ke společenským reformám, ale právě naopak usiluje o zachování stávajících funkčních forem společenského uspořádání... Burkovým heslem bylo „měnit, aby bylo možno zachovat“ (*to change in order to conserve*). Instituce, které prošly tím nejlepším možným testem, totiž zkouškou času, jsou prověřené, a neměly by být měněny, protože lidský rozum nedokáže zkonstruovat lepší uspořádání společnosti, jak nás o tom přesvědčují různé neúspěšné utopické projekty. Tato skepse pak vede k opatrnosti – uskutečňovat by se měly jen postupné, menší a dobře promyšlené změny, a jen tehdy, jsou-li nutné. Lze odcitovat klasický Falklandův výrok: „Není-li nezbytné provádět změny, pak je nezbytné je neprovádět.“ Konzervativci odmítají... teorie společenské smlouvy, neboť se domnívají, že žádný jednotlivec není schopen posoudit společenskou realitu v její plnosti, aby dokázal kvalifikovaně rozhodovat o otázkách, jež jsou předmětem společenské smlouvy. Legitimita státu proto nesmí záviset na smlouvě, neboť je plodem historie a tradic sahajících mnohem dále než k omezeným zdrojům, které má k dispozici jedna jediná generace. Není tedy vhodné dívat se na minulost pohledem přítomnosti, ale obrátit perspektivu – přítomnost představuje vyvrcholení minulosti... Předivo vztahů, které drží společnost pohromadě, stejně jako zdroje loajality, jsou příliš spletité a složité, aby se mohly stát obětí jakéhokoli rozumování. Pokusy racionálně je uchopit musejí nutně zjednodušovat a deformovat realitu. Konzervatismus proto charakterizuje skepse vůči naší schopnosti pochopit společenské zákonitosti a vztahy a ještě větší skepse vůči naší schopnosti tyto vztahy reformovat. Proto konzervativci hájí zavedené společenské formy. Výsledkem je podle M. Oakeshotta (1901–1990) to, že mezi optimistickými racionalisty konzervativců „vypadá jako slepec ve společnosti sebevědomých jasnovidců“. Přesto respektuje a upřednostňuje i nedokonale fungující modely vlád a společností před pokusy razantních změn. Konzervativce však nebude proti dílčím změnám... Ideologie může pomáhat najít jakýsi pevný bod politické činnosti, je však zároveň velmi nebezpečná. Odstrašující příklad představuje Francouzská revoluce roku 1789, jejíž protagonisté se rozhodli přesadit principy fungující jinde (tedy v jiných podmínkách, v důsledku jiného historického vývoje) do tehdejší Francie. Výsledky dobře známe. Mechanické uplatnění „práv a svobod“ rozvrátilo celou tehdejší společnost a zničilo nakonec nejen ony vyhlášené svobody, ale i původní úroveň práv a svobod, která měla být pozvednuta. Místo reformních pokusů je tedy nutné plně pochopit fungování stávajícího systému (tradic jednání). Politika by neměla znamenat nic jiného než péči o platná opatření. Případné doplnění stávajících opatření by tedy mělo ponechat naprostou většinu nedotčenou... Politika sama se nemůže opírat o žádnou ideologii, nýbrž o znalost dosavadní tradice, ze které musí vycházet... Konzervativci budou odmítat jakékoli pokusy svěřit vládu do rukou „inženýrů, technokratů a dalších akademických specialistů“. Díky tomu se cítí být imunní vůči pokušení obdivovat „osvětlené despoty“. Konzervativci, kteří jsou tak nedůvěřiví vůči kabinetním myslitelům, spoléhají spíše na instinkty praktických politiků... Rovnost občanů považují za přelud abstraktního myšlení, neboť lidé si nemohou (a nemají) být rovni ani majetkově, ani společenským postavením, vážností, autoritou, charizmatem, intelektem atd. (Jan Šmíd, *Konzervatismus*, s. 50–54).

KOMENTÁŘ

Pro konzervatismus je typický důraz na časem prověřenou tradici. Limitem jistých forem konzervatismu je jejich přílišná nedůvěra ve schopnosti lidského rozumu. Nicméně jejich skepse k lidským možnostem optimalizace společenského života se zdá být historicky solidně ospravedlněna. V kritickém pohledu můžeme říct, že žádoucí je utvoření souladu mezi liberální

hodnotou svobody lidských jedinců a trváním na platnosti určitých tradičních hodnot. Neboť pokud by se nám nepodařilo kriticky ospravedlnit tradiční hodnoty západní civilizace (objektivita poznání, možnost objektivního rozlišení mezi dobrem a zlem, bytostná svébytnost lidského jedince, dokazatelnost existence svobody a nadhistorické přesažnosti existence člověka), pak je každý boj za svobodu, osvobození a emancipaci lidí jen ničím nepodloženou vírou, která není o nic hodnotnější než jakákoli víra jiná, třeba i silně antiliberální (víra nacistů a komunistů). Proto je důležité pochopit, že jediným racionálně zodpovědným stanoviskem je stanovisko liberálního konzervatismu, tj. postoje, který hájí hodnotu a důstojnost lidského jedince skrze zdůraznění jeho svobody a práva na ni společně s nutností udržení nutných a nezbytných podmínek pro zodpovědnost tohoto stanoviska (viz uchování – konzervace a kritické založení uvedených tradičních hodnot).

TEXT č. 5

Na veškerou politiku národního socialismu je proto třeba vždy nahlížet s vědomím, že jejím prvním příkázáním je zachování druhu. (Například na rozdíl od třídního socialismu komunistů, jehož prvním cílem není přežití národa, ale beztřídní pozemský ráj, čili také peklo).

Hitlerův praktický politický plán byl tedy vlastně velice prostý. Šlo mu jednoduše o vytvoření takové společnosti, která by dlouhodobě obstála a byla schopna se prosadit v tvrdé mezinárodní konkurenci. Tím by byl jednak umožněn další vývoj a zušlechťování německé rasy a současně by německý národ naplňoval i svou úlohu v celkovém evolučním směřování Přírody, totiž ve vyšším vývoji života vůbec... To, jak celý válečný experiment s budováním tisícileté říše nakonec dopadl, a jaké budou konečné důsledky pro samotné Němce, už Hitler nemusel příliš řešit. Z hlediska jeho přesvědčení o přírodním výběru a vítězství lepšího se mu totiž nabízely jen dvě možnosti – buď je německá rasa nejlepší a pak zvítězí, anebo není a pak přirozeně podlehne. Pokud však Němci jakožto Árijci měli skutečně nejlepší krev, šlo jen o to jim to připomenout a přimět je, aby se začali chovat, jak si řád světa žádá. Potom už bylo vítězství prakticky nevyhnutelné...

Pokud bychom ještě měli pro úplnost zařadit národní socialismus na politické škále levice–prave, jde zcela jednoznačně o levice, a to o levice extrémní. V žádném případě se tedy nejedná o extrémní pravici či nějaký fašismus, jak se dnes, především v důsledku poválečné komunistické propagandy všeobecně míní. Při zařazování nacismu na levice se rozhodně není třeba odvolávat jen na Hitlerova vlastní prohlášení. Levicovost nacismu totiž podstatně plyne z naprostého upřednostnění kolektivního politického cíle a s ním úzce souvisejícího pojetí úlohy a hodnoty jednotlivce v rámci společnosti a státu.

Vyplyvá-li totiž z darwinistického chápání světa, že prvním cílem veškerého lidského snažení je sebezáchova druhu, a i vznik lidského státu je proto chápán jako důsledek pu du sebezáchovy za účelem přežití v něm sdružených jednotlivců, respektive národa, je zcela logické, že smysl života jednotlivého člověka se na světě vyčerpává v tom, aby nějak posloužil svému národu a státu a potom zemřel. Jednotlivec je v rámci nacistického světónázoru jednoduše jen dočasnou součástí dlouhodobě existujícího národního organismu, a jeho život má proto cenu jen potud, pokud nějak slouží svému rasovému kolektivu v jeho nikdy nekončícím zápase. Je-li tedy na jednotlivé lidi nahlíženo jen jako na užitečná kolečka v soukolí národního státu, je také logické, že zájmy a existence státu musí mít naprostou přednost před zájmy a životy jeho jednotlivých členů. Čím jiným je totiž z hlediska přežití druhu život konkrétního člověka než pouhou vývojovou epizodkou dějin?

Do národního těla se člověk navíc přirozeně rodí, takže se nutně stává jeho součástí. Nemůže tu vlastně existovat nikdo, kdo by mohl smysluplně žít svůj život mimo svůj národ a jeho stát, protože by se doslova míjel s přirozeným cílem svého života. Myšlenka jakkoli omezeného státu, jak ji známe třeba z liberálních demokracií, tu tedy vůbec nedává smysl...

Právě druhová společenská užitečnost jednotlivce přirozeně vede k tomu, že nacistický stát si činí nárok na celý život člověka, nejlépe od kolébky až po hrob. V praxi už proto nestačí jen se proti státu nestavět, do ničeho se nemíchat a žít si svůj život pokud možno někde mimo. Služba zájmům veřejnosti už není jen právem, ale stává se především povinností. Pracovat pro národ proto budou muset nějakým způsobem všichni... Němec, který by národu nepomáhal, nebo mu dokonce nějak škodil v jeho životním zápase, bude muset z kola ven. Národ totiž v tvrdé přírodní konkurenci buď přežije jako celek, anebo nebude vůbec...

A protože je to právě státní autorita a politická reprezentace, která řídí celý sebezáchovný boj, bude státu v zájmu života národa dovoleno doslova vše, bude-li to považovat za účelné. V nacistické společnosti se proto jednotlivec bude muset zcela podříditi politické autoritě, a to třeba až k otroctví nebo smrti. Dokonce ani vražda člověka nebude zločinem, bude-li páchána ve vyšším národním zájmu. Vše totiž bude poměřováno jedine podle toho, zda to slouží či škodí státu. Slovo politického vedení proto bude zákonem, i kdyby znamenalo sebevětší bezpráví a nespravedlnost. Vše, co bude dobré pro stát, bude spravedlivé, a každá protistátní činnost bude naopak zlem...

Když tedy vyjdeme z idejí, na nichž byl nacistický režim založen, především pak z toho, že v národní perspektivě dává život jednotlivce smysl jedine v rámci osudu celku, z čehož přímo plyne, že zájmy kolektivu jsou nade vše a že k jejich dosažení mají být všichni jednotlivci zorganizováni státem, potom je snadno zřejmé, že národní socialismus představoval jednu z variant levicové totality.

Levicovost nacismu je ostatně dobře zřejmá i při krátkém porovnání s komunismem. Oba socialismy totiž shodně usilují o vytvoření společenského řádu, v němž budou všichni na prvním místě sloužit kolektivu a jeho zájmům. Oba režimy se po-

chopitelně liší v tom, čeho má být v jejich revolucích dosaženo, avšak právě kvůli jejich pojetí společnosti a jednotlivce v ní je v obou případech výsledkem totalitní povaha jejich států. Základně lze hlavní cíle nacismu a komunismu rozlišit podle toho, že na jedné straně má jít o úspěšně vedený sebezáchovný boj národa, kdežto na druhé o nastolení beztřídního pozemského ráje. S tím úzce souvisí i definice kolektivů, pro něž je určena ta která ideologie. V případě třídního socialismu je kolektiv definován třídou pracujících, v případě národního socialismu zase národní příslušností. Také proto byli, a v případě komunistů stále ještě jsou, i nepřátelé obou systémů různí. Nacisté likvidovali konkurenční národy, komunisté třídy. Jedni stíhali národního nepřítele, druzí třídního atd., atd.

Odlišná odrůda Hitlerova socialismu byla také příčinou skutečnosti, že nacisté neusilovali o odstranění soukromého vlastnictví. Na rozdíl od komunistů jim totiž nešlo o ustavení beztřídní společnosti, nýbrž společnosti národní, a ta měla být co nejlépe uzpůsobena k úspěšnému vedení existenčního boje, takže z hlediska nacistů nedávalo smysl bezhlavě znárodňovat, pokud byli soukromí majitelé schopni efektivně uspokojovat hospodářské potřeby státu...

Levici tedy nelze zredukovat jen na to, jak se v principu staví k instituci soukromého vlastnictví, neboť i ona je často schopná pochopit, obzvláště dnes po katastrofálních zkušenostech s komunistickou ekonomikou řízenou státem, že jejím kolektivistickým cílům lépe poslouží úspěšný soukromý vlastník. Toho lze totiž nejen řádně zdanit, ale nejrůznějšími předpisy a regulacemi dosáhnout i toho, aby se mu vyplatilo či nevyplatilo vykonávat to, co si stát právě zamane, a vlastně tak člověka nepřímo donutit, aby svůj soukromý kapitál zapojil do naplňování „vyšších společenských cílů“.

Na východní frontě druhé světové války proti sobě stála dvě moderní levicová socialistická hnutí, nikoli extrémní pravice s extrémní levicí. Tento fakt ostatně dobře ilustrují i vlajky obou režimů. Základ obou totalitních standart byl totiž rudý a zbylé znaky, bílý kruh a hákový kříž u nacistů, či srp a kladivo s hvězdou u komunistů, jen různě vymezovaly kolektivy jednotlivců, kteří měli tu čest být v péči toho kterého zločineckého hnutí, a také odlišné cíle, jež oba revoluční režimy sledovaly. Jejich nesmiřitelné nepřátelství na život a na smrt tedy nevyplývalo z toho, že proti sobě stála pravice s levicí, ale vzniklo v důsledku jejich vzájemně neslučitelných univerzalistických plánů na přeměnu světa. Východní fronta byla z tohoto hlediska vlastně vnitro-socialistickou frontou a bojovaly na ní proti sobě dvě hlavy téže levicové saně – jedna národní, druhá třídní. Skutečná fronta mezi totalitou a svobodou vedla jen na západě a po porážce nacismu zůstala v Evropě téměř dalších padesát let (Jan HORNÍK, *Proč holocaust. Hitlerova vědecká mesianistická vražda*, s. 280–287).

KOMENTÁŘ

Nedávná historie 20. století byla tou nejtemnější etapou v celých dějinách lidstva. Kdo ještě v 21. století považuje středověk za dobu „temna“, ten patrně vůbec netuší, co vše se před několika málo desetiletími ve světě událo. Dva brutální, totalitní režimy ovládly velkou část světa a osobily si právo rozhodovat o lidských životech jako o naprosto anonymních bezduchých jednotkách. Za zdroj práva považovaly vlastní svévoli legitimizovanou poukazy ke své historické vyvolenosti. Lidská důstojnost jimi byla zásadně předefinována a udělena jen privilegovaným skupinám obyvatel. Kdo se nezapojil do boje proti hrozbě zániku národa či třídy, toho nečekalo nic hezkého. Zločinným režimům nacismu a komunismu lze vystavit ten nejdražší účet, jaký byl kdy vystaven – jsou na něm jména desítek miliónů mrtvých lidí, z nichž většina si přála prožít své životy v nerušeném klidu, tak jako si to přejeme my dnes. K historickým zkušenostem však bohužel patří i zkušenost o historické nepoučitelnosti člověka. Řada našich spoluobčanů, i těch později narozených, dává ve volbách svůj hlas komunistickým kandidátům. Jiní zase podporují zelené ideology, kteří burcují „uvědomělou“ část lidstva k boji za záchranu Země před klimatickou katastrofou a kteří se nezdrahají přiznat, že by bylo nejlepší, kdyby se počet obyvatel Země kvůli její zachově radikálně snížil. Kam nás jsou schopni vůdcové k lepším zítřkům, alarmisté všeho druhu a samozvaní vizionáři dovést, to nás naše nedávné dějiny dostatečně jasně učí.

TEXT č. 6

Po otřesných zkušenostech minulého století je snad už načase přestat zavírat oči nad nepohodlnou skutečností. Když si dobře uvědomíme, že v darwinismu je člověk jen jedním z živočichů, který vzešel z přírodního boje, a že násilí doslova spoluvytvořilo jeho podstatu, je zřejmé, že lidskost se tu může vyskytovat jedině příležitostně, je-li právě výhodná pro přežití. Co si však počít, když nastane období nouze? Až bude v sázce samotné přežití? Logika sebezáchovy pak s humanitou učiní krátký proces. A bude to zcela v souladu s řádem Přírody, kde hlavní zákon zní: bojuj, nebo zemři. V nefalšovaném darwinismu si lidskost zkrátka ani neškrtně, dojde-li na skutečné lámání chleba...

Jak tedy uniknout tomuto vražednému prostředí? Je-li jediným a posledním arbitrem právo silnějšího? Je-li všechno dáno vývojem přírody, jehož hlavní hybnou silou je boj o sebezáchovu – darwinistický přírodní výběr? Vždyť v takovém světě nemohou být žádné zákony víc než pouhými dočasnými užitečnými prostředky pro co nejučinnější přežívání. Jakápak tedy „lidská práva“ s nějakou obecnou platností? Například právo na život? Ve vývojové bitvě o přežití se může jednat jen o pouhou vysněnou fikci. Člověk může být maximálně rád, že žije právě v období, kdy je jeho život jakž takž respektován, než zase přijde někdo silnější a schopnější. Vždyť kdo se prosadí, je v darwinovském světě automaticky v právu! Tak proč se zdržovat s nějakou zákonností?

V jednom ze svých monologů se Hitler sám sebe ptá: „Kdo je vinen, požívá-li kočka myš: myš, nebo kočka? Myš, která přece nikdy žádné kočce neublížila? Nevíme, jaký smysl má, že židé ničí národy.“ Zde by mohla pomoci jediné nějaká jiná teoretická východiska, něco zcela nedarwinistického.

V souvislosti s tímto Hitlerovým příměrem možná někoho napadne, že Hitler přehlíží skutečnost, že v případě kočky a myši jde o dva různé živočišné druhy, kdežto u národů přece jde o jediný lidský druh, v jehož rámci by měla platit jakási „celodruhová morálka“. Taková námitka ovšem vychází z nepochopení pravé podstaty Darwinovy teorie, přesněji řečeno z nepochopení její rasistické povahy. Kdo totiž chce být skutečným darwinistou, musí být zároveň, alespoň teoreticky, rasistou. Darwinismus totiž buď je a bude rasistický, anebo nemůže a nebude existovat vůbec.

Proč? Protože aby bylo možné mluvit o evoluci druhů, musí se konat proces, který lze zjednodušeně charakterizovat jako přechod rasa-druh. Kdyby se totiž rasy v určité době neměnily v nové druhy, k žádné evoluci by nedocházelo. Darwinův přírodní výběr i mezi rasami v rámci jednoho druhu je tedy zcela přirozenou součástí všeobecného evolučního soupeření o přežití, a proto je v rámci darwinismu nutné dívat se i na rasy jako na různé a tím pádem konkurenční entity, mezi nimiž přírodní výběr nakonec zvolí ty hodné přežít, z nichž se případně vyvinou nové druhy. Přestože se tedy z teoretického hlediska jedná o jakousi přechodnou fázi boje mezi dosud ne zcela odlišenými novými druhy, vzájemná mezirasová konkurence přirozeně patří do celkového vývoje přírody. Jinak bychom tu totiž měli stále stejné druhy a evoluce by byla pouhou fikcí. Být důsledným darwinistou proto znamená být i rasistou, neboť jedno bez druhého není myslitelné (podrobně viz 4. kapitola z citované knihy).

Pokud se tedy někdo domnívá, že lze darwinismus nějak humanizovat a dát mu jakousi lidskou tvář, potom ještě stále nechápe pravou podstatu Darwinovy evoluce. Při takovém „zlidšťování“ by se totiž musely zrušit i její základní principy. Především pak princip přírodního výběru, který v kombinaci s tezí o postupném přeměňování druhů znamená i rasistický boj o přežití. Musely by zkrátka padnout i nutné komponenty darwinismu, a tím pádem i darwinismus sám. Pak by to už ale nebyl darwinismus, ale nějaká jiná teorie o řádu přírody. Případná snaha zlidštit Darwinovu teorii je jednoduše předem odsouzena k neúspěchu kvůli samotné podstatě této teorie. Je stejně marná jako jakékoli pokusy o nacismus či komunismus s lidskou tvář.

Je-li ale tato analýza povahy darwinismu správná, potom by se Darwinova teorie neměla učit jako pravdivý základ světa přinejmenším na státních školách. Má-li totiž darwinismus platit i pro lidi, je to ze své povahy vražedná a rasistická teorie, která otevřeně hlásá násilí a zabíjení ve jménu přežití. I podle českých zákonů – paragraf 198a trestního zákona – by proto měla být výuka darwinismu v podstatě trestná, neboť podněcuje národnostní a rasovou nenávisť. Problém je pochopitelně v tom, že darwinismus dnes není všeobecně identifikován jako ideový zdroj takové nenávisť, i když tomu ve skutečnosti tak je... Není se tedy co divit, že se rasismu (a z něj vyrůstajícího agresivního nacionalismu) nemůžeme stále definitivně zbavit, učili se Darwinovu teorii prakticky každý člověk po celém západním světě povinně již na základní či střední škole. Touto výukou totiž žáci a studenti získávají teoretický základ, který logicky, i když na první pohled možná skrytě, ústí v rasismus, přestože ten je sám o sobě po zkušenostech 20. století důsledně tabuizován a stíhán. Kdo ale není líný důsledně přemýšlet a nezalekne se společenského tabu, musí s takovouto teoretickou výbavou dříve či později dospět k závěru, že lidské rasy, resp. národy si nemohou být úplně rovné, představují-li v rámci evolučního boje vzájemnou konkurenci.

Podíváme-li se ostatně do díla samotného Darwina, tzn. do doby, kdy s rasismem v praxi nebyly ještě tak otřesné zkušenosti, je rasistická složka jeho evoluční teorie celkem snadno zřejmá (viz např. předmluva a úvod první kapitoly knihy *O původu člověka*)... Kam se však z dnešní výuky darwinismu poděla tato rasistická složka Darwinovy evoluce? Že by bylo politicky nekorektní stavět tak velkého přírodovědce do nepříznivého světla a spojovat ho s moderním rasismem? Není ale naopak velice nekorektní říkat jen část pravdy a cudně mlčet o rasistické povaze Darwinovy teorie? Nebylo by mnohem poctivější a po zkušenostech 20. století také moudřejší položit si spíše otázku, zda se někde náhodou nezmylil sám veliký Darwin, když vymýšlel svou teorii o vzniku druhů? V opačném případě nám totiž skutečně nezbyde než zapomenout na všechny ideály o lásce a lidském soucitu a jen bezmocně zsalutovat před důsledností, s jakou se Hitler pokusil uvést darwinismus do praxe, když bojoval za vítězství druhu *Homo germanicus* (Jan HORNÍK, *Proč holocaust. Hitlerova vědecká mesianistická vražda*, s. 412–415).

KOMENTÁŘ

Diskuze o evoluční teorii (která není samozřejmě redukovatelná na její původní darwinovskou verzi) bývá často emotivně značně vyhocená. Evolucionisté se domnívají, že oproti svým oponentům zastávají osvícené, vědecky podložené stanovisko. O tom by šlo bezesporu dlouze rozmlouvat a jen debata, kde se apriorně nepředpokládá pravdivost evolucionismu a mylnost jiných řešení, by mohla přispět k vyjasnění celé obtíže. Zastánci evoluce nezřídka proti textem zpřítomněné kritice namítají, že morálka solidarity a respektu mezi lidmi je též důsledkem postupného vývoje, neboť se v něm ukázala jako užitečná, zatímco násilí existenci lidského druhu ohrožuje, a není tudíž evolučně průchodné. V odborné literatuře se lze dočíst i o jiných výkladech, které se snaží smířit evoluční zákony vzájemného soupeření s altruistickou morálkou v rámci lidského druhu. Všechny podobné odpovědi však bohužel míří mimo hlavní problém. Evolucionisté sice mohou na základě jakýchsi mechanismů dojít ke konstataci evoluční přijatelnosti mezilidské vzájemnosti, ale nikdy nemohou odmítnout násilí z hlediska principiálního. Násilí, mučení, vraždění nelze za současného přijímání evoluce jakožto teorie vysvětlující vznik a povahu člověka z principu odmítnout. Je-li totiž v dané fázi vývoje násilí neefektivní a neúčinné, nijak z toho neplyne, že takovým nebude v budoucnu (zvláště když pro evolucionisty neexistují žádné univerzální a nadčasové zákony lidského jednání). Stačí si položit jednoduchou

otázku: jestliže vývoj dospěl až k současné společnosti, v níž se lidé vzájemně respektují, proč by taková společnost měla trvat stále? Copak nejsou žádoucí pokusy o další posun vývoje? Proč by měly být odsouzeny násilné pokusy o nastolení jiných poměrů? Pokud takové pokusy momentálně neuspějí, znamená to, že pro ně zatím není vhodná doba. Ale ta přece může přijít (proč by nemohla?). Evoluce přece není přímočará, řada jejích větví se ukázala být neprůchodná a slepá. Tak proč by tzv. „zločinci“ (podle současných právních, evolučně vzniklých zákonů) nemohli zkoušet nové mody jednání? Jejich brutalita jistě nemůže být odsouzena jako principiálně špatná! Třeba z těchto četných, dlouhou dobu selhávajících projektů nakonec vzejde nová, pokročilejší realita člověka a společnosti. Jak mohou evolucionisté vědět, že násilí je jednou provždy nutné vyloučit? Co není uskutečnitelné, užitečné a vhodné dnes, může se stát takovým zítra.

Je tedy třeba nahlédnout vnitřní kolizi evolucionismu s nedotknutelnými právy lidských jedinců. Co se týče vztahu darwinismu a nacismu, máme co dělat s „pouze“ nutnou, jistě ne s dostatečnou podmínkou povstání této zločinné ideologie. K jejímu vzniku přispěly i jiné faktory, které jsou však v myslích moderního člověka stále přítomny (scientismus, materialismus aj.). Komu není problém lidské důstojnosti a práv člověka lhostejný, měl by se začít naznačenými souvislostmi vážněji zabývat. Při svém zkoumání by neměl přehlédnout, že kompetence přírodních věd je v této oblasti zásadně omezená (viz učební text).

Literatura

1. CARDAL, Roman: *Čtyři milníky politické filosofie*, Cevro Institut, Praha 2009, s. 213–215.
2. HOBBS, Thomas: *Leviathan*, Praha : Melantrich, 1931, str. 127.
3. HORNÍK, Jan: *Proč holocaust? Hitlerova vědecká mesianistická vražda*, Rybka Publishers, Praha 2009.
4. http://zpravy.idnes.cz/trest-smrti-vyrkl-soudce-pred-stovkami-deti-pak-cinany-odvedli-na-popravu-15a-/zahranicni.asp?c=A101102_191746_zahranicni_stf.
5. ŠMÍD, Jan: Socialismus – základní teze. In *Distance*, roč. 12, 2008, č. 2, s. 48–52. http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=481&Itemid=57.
6. ŠMÍD, Jan: Konzervatismus. In *Distance*, roč. 12, 2008, č. 3, s. 50–54. http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=472&Itemid=57.
7. ŠMÍD, Jan: Klasický liberalismus – základní teze. In *Distance*, roč. 12, 2008, č. 4, s. 70–76. http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=491&Itemid=57.
8. ŠMÍD, Jan: Anarchismus – základní teze. In *Distance*, roč. 13, 2009, č. 1, s. 38–47. http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&idc=498&Itemid=57.

XIII.

HLAVNÍ PROBLÉMY ETIKY

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- ozřejmit význam etiky pro život člověka
- uvést základní problémové otázky, které řeší etika
- rozlišit obsah pojmů etika, mravnost, morálka
- vymežit vzájemný vztah etických hodnot a norem
- kriticky zhodnotit a vyvrátit argumenty kulturních relativistů, které mluví ve prospěch etického relativismu
- zdůvodnit existenci neměnného a obecně platného mravního zákona
- identifikovat specifická východiska hlavních etických konceptů evropského myšlení: etiky ctnosti, hédonistické a utilitaristické etiky
- kriticky zhodnotit hlavní etické koncepty evropského myšlení a zdůvodnit, který z nich představuje skutečně pravý plán dobrého života pro člověka
- vysvětlit, proč odmítnout koncept postmoralistní hédonistické etiky

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G:

Občanský a společenskovědní základ: psychologie v každodenním životě – rozhodování o životních otázkách;

Osobností a sociální výchova: morálka všedního dne

Metodický postup

Téma výukové hodiny z etiky navazuje na předchozí témata z filosofické antropologie. Obsahuje 4 podtémata: *Co je etika?*, *Problém relativismu*, *Přirozený mravní zákon*, *Problém egoismu*. Na výukových hodinách doporučujeme uplatňovat následující metodický postup.

1. Výukovou hodinu, kde se řeší hlavní etické otázky a ozřejmuje význam etiky pro lidský život, lze začít reflexí základních pojmů: mravnost, morálka, mravní hodnota, mravní norma. Žáci má k tomu podnítit úvodní problémový úkol.

Řešení problémových úkolů:

1. Interpretaci vyjádření: Chovej se morálně! a To bylo mravně nepřijatelné! získá učitel základní představu o úrovni poznání žáků o předmětu etického zkoumání. Žáci mají také možnost reflektovat, jak běžně užíváme etické pojmy v naší řeči bez toho, abychom jim plně rozuměli.

2. Hned v úvodu si žáci uvědomí praktický ráz etiky, s kterou se setkávají nejenom v rámci různých vědních oborů (medicíny, pedagogiky, práva, ekonomie), ale že „doprovází“ člověka v jeho životě doslova na každém kroku (uplatňuje se v rámci mezilidského spolubytí, reprezentuje vztah člověka k jiným lidem, k okolnímu světu i k sobě samému).

2. V následném výkladu učitel žákům přiblíží etiku jako filosofickou reflexi lidské mravnosti (poskytne teoretický základ). Žáci mají nahlédnout, že mravnost je vlastnost lidského jednání, která vyplývá z toho, že jednání vychází ze svobody a podléhá zákonu dobrého života. Tím je dáno, že skutky/činy člověka jakožto jednotky jednání mají mravní povahu – jsou mravně dobré nebo špatné (především se učitel snaží, aby žáci tento fakt vnímali ve vztahu k vlastní osobě). Je důležité, aby pochopili, že etika se zabývá nejdůležitější vrstvou lidské praxe, protože na této úrovni leží vlastní dokonalost osobního života. Kromě praktického aspektu etiky mají žáci nahlédnout její teoretický aspekt. Jako filosofická věda v sobě etika soustřeďuje důležité poznatky celé teoretické filosofie. Hlavně řešení problému poznání a antropologické závěry o lidské přirozenosti rozhodují jak o metodě a obsazích etiky, tak i o kvalitě etických závěrů. Jak který filosof řeší základní problémy noetiky, ontologie a antropologie, se promítá v jeho etice. Problém se konkretizuje později při konfrontaci různých etických konceptů evropského myšlení: etiky ctnosti, hédonistické a utilitaristické etiky a postmoralistní etiky.

3. Posléze se učitel se žáky má věnovat ústřednímu aktuálnímu etickému problému. Dnes se naléhavě klade **otázka základního odůvodnění mravnosti**. To je reakce na krizi etického myšlení, neboť na rozdíl od dřívějších dob přestalo být jasné, že mravní svět je reálný. Stále častější příklon k popírání absolutního mravního zákona svědčí o této základní etické pochybnosti. Tato pochybnost navozuje otázku existence mravního, tj. člověkem svobodně nestanoveného zákona, která je také logicky prvním problémem etiky.

Učitel se má v rámci tohoto tématu věnovat řešení problému, zda vůbec existuje nějaký mravní zákon a jeho normy, který by závazným způsobem pro všechny lidi všech dob (bez ohledu na jejich historicko-kulturní příslušnost) definoval lidskou morálku. Zásadním učebním cílem je, aby žáci byli schopni zdůvodnit existenci neměnného a obecně platného mravního zákona.

V konfrontaci se žákům prezentuje spor nerelativistického a relativistického pojetí mravnosti a spor egoistické a neegoistické životní motivace. Mají pochopit, že v přemýšlení o dobrém životě vše závisí na tom, jak vyřešíme daný spor.

Řešení problémových úkolů mezipředmětového charakteru:

1. Řešení daného úkolu, který má blízko k historii a českému jazyku, má žákům demonstrovat jednotné, „nadčasové“ pojmání mravnosti (mravní ušlechtilosti a mravní špatnosti) v historickém kontextu se vztahem ke skutečnosti (odvolávání se na běžné lidské chápání). I když lze najít v historických obdobích různé akcenty na jednotlivé projevy mravního dobra nebo zla, v zásadě by se žáci měli přesvědčit o tom, že v každé etapě vývoje lidství byly jisté formy chování hodnocené vždy jako dobré (například uctivé a laskavé způsoby zacházení s člověkem a žití ctností jako láska, pravdomluvnost, spravedlnost, statečnost, rozumnost...) a naopak vždy jako špatné: křivé nařčení, nespravedlivé trestání, loupež, zrada, vražda.

Žáci mohou analýzou historických informačních pramenů (např. odborných knih, časopisů – časopiseckých článků, www. stránek) hledat informace, které danou skutečnost dokazují (může jít o případové studie nebo etické kodexy vytvořené v určité historické době). Přitom se žáci také dopracují k systémům univerzálních etických pravidel užívaným ve více historických etapách a majícím tzv. nadčasový charakter (např. nejznámějším a nejpříbuznějším je pro nás tzv. desatero Božích přikázání, formulovaných ve starověku v rámci židovsko-křesťanské morálky).

Informace mají žáci následně srovnávat, výsledky zapisovat nebo znázornit. Např. si mohou vytvořit tabulku, kde zachytí jednotlivé historické etapy vývoje lidství a nalezené kodexy mravního chování nebo definované mravní normy chování. Důležité je přitom, aby učitel žáky upozornil na deskriptivní charakter mravních norem (definuje, co má být vzhledem k nejlubší

podstatě lidství), co může být někdy v protikladu s tím, co se v realitě vyskytuje (v daném historicko-kulturním kontextu). Dané upozornění je důležité i pro pochopení existence a univerzální platnosti mravního zákona (vycházejícího z lidské přirozenosti) a jeho obsahů v případě odlišného partikulárního chápání mravních norem v některých kulturách (např. upalování vdov v Indii).

2. Úkol směřuje k zjišťování vyznávaných základních pravidel mravnosti ze strany žáků – úrovně mravního povědomí. To pomůže učiteli chápat postoje žáků, které se vyskytnou v diskuzi o platnosti jednoho základního systému mravních norem pro všechny lidi všech dob a kultur v protikladu k deklaracím kulturních relativistů, ale i o dalších etických otázkách, resp. akceptovaných etických formách chování.
3. Popis představy mravně dobrého člověka je možné realizovat metodou eseje (v rámci domácího úkolu, resp. v hodině českého jazyka). Dobrovolníci přečtou své eseje a v následné celotřídní diskuzi je zajímavé srovnávat společné a odlišné představy žáků. Z výchovného aspektu je také zajímavé sledovat, zda se v představách žáci řídili nějakým životním vzorem, resp. reflektují konkrétního člověka.

Následně se žákům představí koncept relativistického pojetí mravnosti.

Řešení problémových úkolů:

S postmoderním relativismem (např. Rorty, Derrida, Welsch) se žáci setkali v rámci noetických témat, zejména v tématu *Problém pravdy*. V rámci úkolu shrnou nabyté poznatky, které následně aplikujeme v etické oblasti. Základní myšlenkou, kterou by měli žáci prezentovat, je teorie relativismu popírající tzv. absolutní pravdy. Poukazováním na relativnost všech předpokladů a východisek v zásadě diskvalifikují i vlastní tvrzení. Žáci dále nahlédnou, co jsme uvedli už v úvodu, že noetický relativismus má své konsekvence v etické oblasti.

Popření obecného mravního zákona je totiž axiomem kulturního relativismu, který se velmi zasloužil o popularizaci etického relativismu. Vykládá totiž původ mravnosti z kultury. Zákony jsou prý veskrze lidské. Otázku, zda tomu tak skutečně je, zaplaší příval etizujících doporučení k pokornému přijetí vlastních kulturních limitů, k nepovyšování se nad jiné kultury, k jejich neomezené toleranci.

Je důležité, aby žáci získali potřebné vědomosti a v rámci splnění učebního cíle byli schopni kriticky zhodnotit a vyvrátit argumenty kulturních relativistů, které mluví ve prospěch etického relativismu. Důležité je upozornit na rozpory v jejich teorii. Učitel naleznе některá usměrnění přímo v učebním textu nebo v doplňkovém výkladovém textu pro učitele *Spor o mravní zákon*.

Idea postmoderního kulturního relativismu se ukáže jako rozporná. Speciálně je předmětem zájmu poukázat na jejich nesprávné uchopení hodnoty tolerance deklarované v rámci multikulturního soužití. Jde o velice aktuální problém, s kterým jsou žáci také konfrontováni. Bylo by možné mu vymezit v hodině i větší prostor, učební text nabízí kritické vypořádání se s problémem. V rámci tohoto tématu jde o to popsat, jak vnímají kulturní relativisté toleranci, a naznačit, proč je to chybné v logice jejich argumentace: vycházejí z partikularizace mravního zákona, ale končí u obecných příkazů vzájemné mezikulturní tolerance vyznavačů (žáci tady mají nahlédnout, že pojetí tolerance multikulturalistů je projevem jejich politické ideologie).

Samotnou hodnotou tolerance, která je také velice potřebná v rámci mezilidského soužití, se budeme zabývat v dalším učebním tématu. V případě zájmu, resp. v závislosti od rozvinutí diskuze se žáky, ale učitel může objasnit toleranci v jejich pravém významu i v rámci tohoto tématu.

Řešení problémových úkolů:

- 1.+ 2. Odpovědi jsou uvedeny v učebním textu nebo v doplňkovém výkladovém textu pro učitele *Spor o mravní zákon*. V rámci úkolu č. 2 jde o to konfrontovat (srovnávat) deklarované pojetí tolerance jako mravní hodnoty mezikulturního soužití z pozice kulturních relativistů a z pohledu žáků. V čem se shodují, v čem jsou rozdílné?

Žáci by měli pochopit, že řešením problémů, které přináší koncepce mravního relativismu, je obrátit k lidské přirozenosti (jako součásti lidské „výbavy“, kterou vlastní od samotného počátku své existence). To představuje také klíč k pochopení existence skutečného, lidmi nestanoveného mravního zákona. To je zároveň odpověď na další problémovou otázku v podkapitole *Přirozený mravní zákon*.

Když je jasno o omylech relativizace mravního zákona, přichází na řadu **druhá hlavní otázka etiky**, kterou je také účelné řešit se žáky: **jaký je mravní zákon?** Co lidská přirozenost svobodné vůli ukládá? Odpovídá jí klasická etika povinnosti a ctností, nebo různé verze egoistické etiky?

Řešení problémových úkolů:

1. V rámci vstupu do problému se mají žáci vypořádat s pojmy egoista a hédonik – vytvořit co nejvíce popisných definic pojmů. Mohou tak učinit prostřednictvím metody brainstormingu. K pojmu egoista se hodí vyjádření – sobecký člověk, člověk zaměřený na uspokojování vlastních potřeb... Hédonika zase lze popsat jako člověka, který si užívá život, který všechno dělá pro vlastní potěšení, pro sebe, pro své uspokojení.
2. Druhý problém *Proč být či nebýt v životě egoistou?* mohou žáci řešit metodou *brainpoolu* (cca 5–10 min.). K problému má každý žák spontánně zapisovat co nejvíce nápadů – argumentů. Po uplynutí stanoveného času např. 2 minut si žáci vymění papíry (vezmou papír někoho jiného) a ovlivnění myšlenkami jiného žáka, které naleznou na papíře, připojují vlastní myšlenky, resp. rozvíjejí myšlenky spolužáků. Po cca 1 minutě se všechny papíry shromáždí na stole – čtou se a zapisovatel (nějaký žák) zapisuje argumenty na tabuli. Následně se vyhodnotí a v reflexi se žáci snaží hledat optimální řešení s co nejvíce argumenty. Žáci také uvedou, co např. dělali, když s nápady na papíře nesouhlasili, a ke které verzi (pro nebo proti) se přiklánějí.

Další argumenty, proč nebýt v životě egoistou, mají nalézt následně v rámci teoretického kontextu – popisu daného filosofického přístupu (ze strany učitele), resp. v učebním textu. Žáci mají kriticky reflektovat v současné postmoderní společnosti populární minimální etiku postmoralismu, která vznikla na pozadí etablovaného světonázoru materialistů a která se cíleně vymezuje vůči tradičnímu chápání mravnosti jako života povinností a ctností. V rámci popisu jejich východisek se seznámí s etickými koncepty evropského myšlení: hédonistické a utilitaristické etiky v protikladu k etice ctností. Cílem je, aby byli žáci schopni kriticky zhodnotit hlavní etické koncepty evropského myšlení, nalézt důvody, proč odmítnout koncept postmoralistní hédonistické etiky, a zdůvodnit, že skutečně pravý plán dobrého života pro člověka představuje etika ctností (nejlépe odpovídá dobru člověka v souladu s jeho podstatou).

Žáci z výkladu učitele pochopí, že postmoralismus usiluje o rehabilitaci egoismu a předkládá vizi hédonicky definovaného štěstí jako měřítka zdařilého života. V protějšku k dřívějším kolektivistickým koncepcím etiky materialistů zdůrazňuje minimální etika dynamiku lidských práv na štěstí jedince.

Dále žáci rozpoznají, že jak první antiteze vůči etice přirozeného zákona, relativismus, tak ani tato hédonistická antiteze neuniká rozporům. Materialismus zdůrazňuje hmotné hodnoty jako podstatnou náplň života. Tím fixuje životní motivaci na egoistické sebeuspokojování. Tuto základní logiku nemohou zvrátit pragmatické, situační apely na společenskou zodpovědnost k egoismu principiálně zaměřených jedinců. Představa společensky zodpovědného egoisty je proto rozporná.

Řešení úkolů (opakování):

1. Odpovědi na otázky vyplývají z učebního textu. Podklady pro řešení otázky, která etika představuje skutečně pravý plán dobrého života pro člověka (etika ctností), získali žáci také v předchozím antropologickém tématu a další argumenty získají v následujícím tématu. Tady ale dostatečně nahlédli, proč jí nemohou být koncepce hédonistické, utilitaristické a postmoralistní minimální etiky.
2. Řešení úkolu vyplývá z učebního textu. Žáci se můžou rozdělit do 2 skupin, přičemž každá bude zastávat jednu názorovou pozici (v protikladu pozice stoupenců platnosti přirozeného mravního zákona a pozice kulturních relativistů). Diskuzi by měl moderovat učitel, její výsledkem je prezentace jediného univerzálně platného řešení problému (vyplývá z názorové pozice zástanců platnosti přirozeného mravního zákona): Nacisté jednali nespravedlivě, protože nerespektovali základní přirozená lidská práva svých obětí; jako každý vrah.

Předpokládaná časová dotace aktivity: cca 10–15 minut.

V dalším etickém tématu se bude podrobně řešit otázka obsahu mravního zákona – zdůvodnění jeho neměnitelnosti a obecné platnosti.

Doplňkový výkladový text pro učitele**Spor o mravní zákon**

Spor o mravní zákon je zároveň i sporem o to, jaký je poměr mezi svobodou a mravním zákonem. Klade se otázka: Co je dřív a co je nadřazené? Běžné chápání je čím dál víc zastíněno moderní reflexivitou, která tíhne k relativistickému pojetí zákona svobodného života. Tato relativizace je zároveň negací mravního zákona. Ten je buď absolutní, tj. neměnný a obecně platný, nebo není vůbec. Relativistům se jeví jako reziduum náboženství.

Relativisty je možné usvědčit z rozporu už prostým poukazem na to, že také oni nutně užívají obecninu člověk. V ní pak mají metafyzické a metakulturní obecné obsahy, jimiž beze všeho vyjadřují objektivní a obecné struktury a obecný řád lidské reality. Tuto metafyziku si v základě také dopřávají, aby ji pak od určitého bodu zapřeli.

Další rozpory následují. Kulturní relativisté vycházejí z partikularizace mravního zákona, ale končí u obecných příkazů vzájemné mezikulturní tolerance. Hodnota tolerance byla objevena, kázána a vynucována teprve kulturními relativisty. Je-li to obecná hodnota, pak v ní západní postmodernisté převyšují ostatní kultury a právem je kritizují za její opomíjení. Ale není to jen kulturně podmíněná partikularita postmoderních relativistů?

Politická ideologie multikulturalistů navazuje na tyto obsahy i rozpory. Mají být respektovány a tolerovány všechny etico-právní obsahy všech kultur. Zároveň má platit ústava, která zaručuje svobodu světonázoru a svědomí. Tu však agresivní fundamentalistické kultury principiálně atakují. Jak z této pasti ven?

Problém relativismu má hlubší kořeny a širší filosofický kontext. Zdařilá diskuze s relativisty by musela začít v teorii poznání evidentní falzifikací agnostického omezení racionality na empirii. Následuje metafyzická verifikace pojmu lidské přirozenosti a nakonec i etické odůvodnění obecného mravního zákona jako složky obecně lidské přirozenosti.

Literatura

ČECHOVÁ, B. a kol: *Nápadník na rozvoj klíčových kompetencí ve výuce*, Praha : Scio.cz, 2006.

XIV. HLAVNÍ POJMY ETIKY

Výukové cíle: Po absolvování tematického celku bude žák schopen:

- *definovat mravní zákon a uvést jeho základní vlastnosti*
- *uvést obsah mravního zákona*
- *zdůvodnit existenci neměnného a obecně platného mravního zákona a obecnou platnost jeho obsahu*
- *uvést důvody, proč je důležité chovat se v životě morálně dobře*
- *charakterizovat úlohu svědomí v lidském rozhodování a jednání*
- *ilustrovat na konkrétních příkladech porozumění pojmu viny, zhodnotit význam odpuštění a účinné lítosti pro morálně hodnotný život člověka*
- *poznat teoretické východisko pro rozlišování skutků dobrých od zlých*
- *vysvětlit význam ctností pro lidský život, speciálně čtyř základních ctností (rozumnosti, spravedlnosti, statečnosti, uměřenosti) a ctnosti pokory v protikladu k pýše*

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty, internet

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G:

Občanský a společenskovědní základ: psychologie v každodenním životě – rozhodování o životních otázkách;

Občan a právo – právo a spravedlnost – smysl a účel práva, morálka a právo

Osobnost a sociální výchova: morálka všedního dne

Člověk a svět práce: ekonomické subjekty – právní formy podnikání (živnost...)

Metodický postup

Téma výukové hodiny navazuje na předchozí etické téma. Po výčtu hlavních problémů etiky následuje přehled jejích hlavních pojmů (nejzákladnější jsme uvedli také v předchozím textu). V dalším etickém tématu se bude také podrobně řešit otázka obsahu mravního zákona a zdůvodnění jeho neměnitelnosti a obecné platnosti. Obsahuje 5 podtémat: *Mravní zákon jako plán dobrého života, Povinnost, Svědomí, Odpovědnost a vina, Mravní dobro a ctnosti*.

Při výukových hodinách doporučujeme uplatňovat následující metodický postup:

1. Úvod do tématu má patřit **mravnímu zákonu**, který je představován jako plán dobrého života pro člověka. Už v předchozích lekcích a zejména v etice žáci probírali odůvodnění, proč si mravní zákon jako souhrn mravních norem právem nárokuje obecnou platnost a závaznost, nahlédli, že etický spor o existenci obecně platného, člověkem nevytvořeného, a tedy nikoli jen relativního mravního zákona se rozhoduje ve sporu o lidskou přirozenost. K problému se v úvodu znovu vrátí v prohloubené

formě, aby byli schopni akceptovat proklamovaný fakt. Jde o to, vytvořit předpoklady (nabídnout rozumově akceptovatelné argumenty) k pozitivnímu ovlivnění postoje žáků k normám nepsaného, mravního zákona, nadřazeného normám psaného právního řádu.

Žáci mají nahlédnout, že jestliže se mravní zákon vymaní ze souvislosti s lidskou přirozeností, ztrácí svou přirozenou autoritu a klesá pod svou úroveň; je degradován na pouze lidsky určená pravidla chování. Mravní řád je tím od základu pervertován, stává se nesrozumitelným. O dobrém a zlém rozhodují v posledku mocní. Z absolutního mravního zákona tak zbývá jen slovo. V tomto vyprázdňení a nahrazení vůlí mocných se pak mravní zákon jeví jako něco cizího, životu nepřátelského.

Ve skutečnosti je mravní zákon imanentním vodítkem osobního vývoje k vlastní dokonalosti člověka (plánem dobrého lidského života). K takovému nahlédnutí je ovšem nutné, aby byl pochopen jako součást lidské přirozenosti. Jen v tomto kontextu je možné udržet jeho nutné vlastnosti: obsahovou nutnost, metadějinnou stálost a obecnou platnost.

Vzhledem k žákům je důležité apelovat na to, že pokud nepřijmou fakt, že zákon, který jim ukládá, jak se mají chovat, je v nich a je v souladu s tím, jací jsou (všichni lidé), v souladu s jejich dobrem, jsou odkázáni přijmout to, co jim jako dobro označí ostatní, nebo musí sami rozhodovat o tom, co je a není správné. Jaké důsledky pro jedince a také pro jeho život v rámci společnosti by měl takový postoj? Na první poslech a bez domýšlení důsledků různých forem lidského chování, které se vyskytují (a vyskytovaly) ve společnosti a v různém kulturně-historickém kontextu, to uchu člověka lahodí.

Po hlubším zamyšlení se nad problémem (důsledky diverzního způsobu lidského chování, vyskytujícího se na stupnici hodnocení od krajně dobrého po krajně špatné) se ale dostáváme k argumentům *Proč je důležité chovat se morálně dobře (mít vůli k dobru) podle univerzálně platného receptu*. Kromě dosažení možnosti vést dobrý a smysluplný život je účinné právě poukázat na širší dopad morálního chování člověka. Nebo jinak. Člověk si uvědomuje, že pro optimální fungování společnosti a zachování lidství jako takového je nutné respektovat takové mravní normy, jejichž dodržování toto v nejvyšší možné míře umožňuje. Více k tématu v doplňkovém výkladovém textu pro učitele *Mravní zákon*.

Řešení problémového úkolu:

Žáci mají uvádět příklady souhrnu mravních zásad (norem) naší společnosti, který znají. Předpokládáme, že uvedou nejznámější formulovaný jako tzv. desatero Božích přikázání. Mohli se k němu dopracovat, jak jsme naznačili v minulém učebním tématu, v rámci jednoho problémového úkolu. Se žáky se proto doporučuje diskutovat o obsahu pravidel, která vyjadřují lásku k bližnímu, požadují respektovat čest, dobré jméno druhého, nepřivlastňovat si cizí majetek, mluvit pravdu, zachovávat manželskou věrnost. Je dobré položit žákům otázku – kdo by nechtěl podle takovéhoto pravidel žít (tady se dostaneme opět k preskriptivnímu charakteru etiky – definuje, co má být). Případná diskuze o pravidlech by měla vycházet z předchozích filosofických úvah o Boží existenci a o tom, zda je, či není vztah k Bohu přirozenou potřebou člověka (antropologickou konstantou). Úkol má přesah do náboženství.

2. Další témata, která se stanou předmětem reflexe se žáky, je téma **povinnosti a lidského svědomí**. Žáci mají pochopit podstatu: Přirozená nutnost obsahů mravního zákona se pro lidskou svobodu stává závazností, která se artikuluje v jednotlivých povinnostech: musíš/nesmíš jednat tak a tak! Základní povinnost člověku ukládá, aby žil v souladu se svým přirozeným určením, aby vyrostl v osobnost. K tomu ho vede i svědomí. Svědomí zpřítomňuje při rozhodování požadavky mravního zákona. Proto by svědomí mělo být hlavní motivační silou jednání. Úkol lidského svědomí jako regulátora mravního chování člověka pochopí žáci lépe na základě analýzy problémového úkolu mezipředmětového charakteru, morálního dilematu:

Řešení problémových úkolů mezipředmětového charakteru:

1.–4. Příběh velice výstižně ilustruje problém citlivého svědomí osoby na vybraný jev etické povahy. Předložený problém, který prezentuje různé formy neplacení daně státu, je eticky vážným a aktuálním problémem. Žáci se s ním setkávají ať už v uvedených nebo dalších příbuzných formách (např. prodej vypálených CD kamarádům, nebo neoznačování jízdenek v prostředcích veřejné hromadné dopravy, neplacení vstupného při účasti na různých akcích...). Otázky mají za cíl testovat mravní povědomí a citlivost žáků vůči uvedenému jevu (na úrovni postoje i chování). Vhodně rozebírá i otázku mravní viny neboli „výčitky svědomí“ jako důsledku pochybení. Žáky lze usměrnit k existenci jednotného morálně správného řešení problému – týká se mravní normy obecné platnosti, která zakazuje obohacovat se nedovoleným způsobem na úkor ostatních (v tomto případě státu). Spravedlnost požaduje platit každému, co si zaslouží (právoplatně mu náleží). To platí i ve vztahu občanů ke státu. Protože stát např. zajišťuje z daní občanů mnoho dober, z nichž mají občané prospěch, a protože jsou tato dobra (právní řád, bezpečnost...) uskutečnitelná jen v širší kooperaci, kterou může organizovat jen stát, má stát právo vybírat daně a občan má povinnost je platit. Člověk tím, že přistoupí na nesprávné (nepoctivé) chování druhého člověka – v daném případě si osoba koupila dílo od autora malého uměleckého předmětu „načerno“ – participuje přímým způsobem na špatném chování druhých, za což následně pocítí (v závislosti od míry citlivosti svědomí) výčitky svědomí a pocit viny.

5.–6. Žáci mají uvádět podobné příklady morálních dilemat, s kterými se setkávají ve svém životě, a hledat jejich eticky správné řešení. Může jít o témata, která jsou aktuální a jsou příbuzná uvedenému etickému problému (jak jsme uvedli výše) nebo další. Podle zájmu žáků a potřeby může učitel úkolu věnovat více času přímo v hodině (pokoušet se eticky správně řešit morální dilemata), nebo mohou být řešena s filozofy v rámci speciálně vymezeného prostoru mimo vyučování (diskuzí u kulatých stolů...).

Závěrem – jako vyústění úkolu má učitel podnítit žáky k eticky korektnímu chování, i když okolí je možná nastaveno na přesný opak. Lze znovu připomenout, že tady jde především o důsledky lidského chování pro vlastní osobu (formování dobrého nebo špatného charakteru, resp. formování citlivého nebo otupělého svědomí).

Úkol má svou povahou blízko k učebnímu předmětu (tématu) ekonomické nebo právní povahy, kde ho lze také uplatnit.

Řešení problémového úkolu s využitím internetu

1.–3. Zlaté pravidlo, které je klasickým vyjádřením obecných morálních norem, vyjadřuje zásadu: „nikomu neškodit“ resp. „činit každému dobře“. Má základní vyjádření: „Co nechceš, aby lidé činili tobě, nečiň ani ty jim.“

Tohle vyjádření nalezneme v různých formách a kulturách, nalezneme ho ve starověku u Sokrata, Konfucia, v židovském náboženství a také dalších jako např. v buddhismu.

V rámci křesťanství nalezneme Zlaté pravidlo ve formě: „*Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy jednejte s nimi...*“ (Nový zákon, Matouš 7, 12). Přitom je tu laťka mravnosti stanovená výš, než jak se tomu dá také rozumět ve smyslu recipročního kalkulu. Nejenom, že nemáme lhát, krást, chovat se nemorálně vůči druhým lidem, protože bychom také nechtěli, aby se k nám chovali podobně (nebo že by se nám mohlo stát, že ostatní se k nám budou chovat stejně). Dané pravidlo nás vyzývá na úrovni přirozeného mravního zákona k principiálnímu dobrému chování vůči ostatním (každý si totiž přeje takové chování vůči své osobě). Každý z nás chce být milován, akceptován, sám se proto musí snažit milovat jiné lidi, začít je přijímat, akceptovat jejich názory. Žáci mohou aplikovat pravidlo na běžné životní situace: zajímat se o ostatní, jejich potřeby, být velkorysí – pomoci druhým, např. spolužákům se školními úkoly, zeptat se, jak se mají, chovat se k ostatním s úctou a přátelsky, i když jsou nám možná ne vždy sympatičtí atd.

4. Příklad otupělého svědomí: Člověk, který něco ukradne, někoho obelže (udělá nějaký špatný čin) a nemá výčitky svědomí.

3. Učitel se může v další části hodiny podrobněji teoreticky věnovat problému odpovědnosti za mravní chování člověka a problému viny (metodou výkladu a řešení problémového úkolu). Žáci mají pochopit, že odpovědnost vyplývá z povahy jednání, které je uváženou, svobodnou činností. Spočívá v podřízení svobody zákonu. Nezodpovědné jednání implikuje **vinu, která volá po nápravě**. Soudobé teoretické klima ovšem nápravu neusnadňuje. V důsledku nepochopení mravního zákona mravní vinu spíš vytěšňuje.

Řešení problémových úkolů:

1. Úkol má za cíl názorně (na základě popisu vlastního prožívání) demonstrovat důsledky eticky negativního chování: vina – lítost – potřeba nápravy – odpuštění. Žáci mají být povzbuzováni k nápravě v případě negativního vlastního chování, která působí znovunalezení vnitřní rovnováhy a předpokládá přiznání vlastní viny – lítost a úkon zadostiučinění. Učitel také upozorní žáky, jak je důležité takové chování pro dobré fungování mezilidských vztahů (vyjádřená lítost způsobí odpuštění, a dokonce posilnění dobrého vztahu k druhému).

2. Úkol má za cíl navození tématu ctností – jako konkretizování obsahu mravního zákona. Žáci mají uvádět příklady nějakých dobrých skutků, které v nich v poslední době vzbudily pozornost – pomocí diskuze o důvodech se dopracují k tomu, proč dobré skutky přitahují a proč je žádoucí, aby se pravidelně opakovaly. Je připravená „půda“ pro ozřejmení teorie ctností.

4. Poslední téma, kterým se mají žáci na hodinách mají podrobněji věnovat, je tedy obsah přirozeného mravního zákona – téma ctností.

Tady také žáci zjistí, že typické nedorozumění o mravnosti se týká i ctností; nepoživají dnes velkou vážnost. Přitom jsou ale jednoznačně na straně dobra. Jsou výsledkem úsilí po dobrém jednání. Žáci mají pochopit, že negace ctností je i negací dobrého jednání. Otázka k zamyšlení: Co pak ale zbývá?

Diferencované **poznání obsahů přirozeného mravního zákona poskytují hlavní ctnosti**. Jsou totiž finálními body dobrého života a jsou odvoditelné z lidské přirozenosti, a tedy si právem nárokují obecnou platnost – to mají žáci pochopit v rámci dosažení učebního cíle (zdůvodnit existenci neměnného a obecně platného mravního zákona a obecnou platnost jeho obsahu).

Postupně se mají teoreticky obeznámit s chápáním základních ctností **rozumnosti, spravedlnosti, statečnosti, umě-řenosti** a dalšími (**tolerance, pokora**).

Řešení problémových úkolů:

1. Úkol napomůže konkretizovat (názorně demonstrovat) chápání jednotlivých ctností v životě žáků – aplikovat tak probíranou teorii, čímž se posilí účel využitelnosti poznatků v praxi. Avšak daný úkol může také učitel zvolit jako východisko pro osvětlení teorie (předpokládá se, že žáci už disponují nějakou úrovní poznání daných ctností).
2. Úkol i prezentovaná teorie v učebním textu má napomoci, jak jsme naznačili v předchozím tématu, vysvětlení pojmu tolerance v jeho podstatném (pravém) významu. Ještě lépe tak žáci pochopí, jak je takové pojetí odlišné od relativistické pozice. Učební text nabízí příklad tolerance velice blízký pochopení žáků.

Vzhledem ke své aktuálnosti je účelné rozvést se žáky zdroj nespravedlivého jednání člověka: pýchu jako protiklad ke ctnosti pokory. Pokora je důležitou součástí etického realismu, má nesporný význam, „léčivou sílu“ pro život jednotlivce i pro lidské společenství (na mikroúrovni zejména rodiny, na makroúrovni pro celou společnost).

Učební text nabízí velice výstižný profil pyšného člověka, s kterým žáci mají pracovat v rámci dalšího úkolu mezipředmětového charakteru (má blízko osobnostní a sociální výchově).

Řešení problémových úkolů mezipředmětového charakteru:

1. Řízená diskuze o charakteristikách pyšného člověka, které žáky zaujaly, by měla mít za cíl ozřejmit jim pýchu jako poruchu sebepojetí, která má za důsledek, že člověk si vytváří nějakou „virtuální realitu“ nadneseného ega. Důsledkem tohoto nepravdivého sebevnímání je špatné (povýšenecké) chování k druhým, izolace jedince a zhoršení mezilidských vztahů. Diskuze má směřovat k podnícení sebereflexe neřesti pýchy a povzbudit k hledání protikladného pokorného postoje jako životního nasměrování.
2. V písemném úkolu se žáci mají pokusit vytvořit profil pokorného člověka (mohou tak udělat také v rámci domácího úkolu) a diskutovat o něm. Učitel může žáky povzbudit k tomu, aby se ve svých projevech snažili odstranit převládající předsudky v dnešní době, které tuto ctnost neprávem diskreditují. Opět mohou být co nejkonkrétnější a vyjádřit, jak člověku dnešní doby může pokora v životě pomoci. To může být téma také slohové práce nebo eseje v rámci českého jazyka.

Doporučená časová dotace na řešení obou úkolů (cca 20–30 minut).

Řešení úkolů (opakování):

- 1.-2. Odpovědi jsou obsaženy v učebním textu.
3. Teze je platná – odůvodnění je obsaženo v učebním textu.

Doplňkový výkladový text pro učitele

Mravní zákon je situován na linii specificky lidské finality jako plán dobrého života. Lidská finalita je dána zaměřením vůle k dobru, které odpovídá celkové struktuře a řádu lidské potenciality. Tato potencialita uschopňuje svého nositele k takové realizaci životních hodnot, která zachovává jejich přirozenou hierarchii. Tím se dosahuje přiměřené dokonalosti, která odpovídá člověku jakožto člověku: osoba se stává osobností v silném, tj. mravním smyslu. Tento směr k životní realizaci osobnosti vyjadřuje mravní zákon.

Protože vůle je nutnou schopností člověka a je nutně zaměřena k svobodné realizaci osobnosti, jsou obsahy mravního zákona nutné, nemohou být jiné, než jsou. To znamená, že normy mravního zákona nepodléhají dějinným proměnám; jsou obecně platné. Zavazují každého člověka, protože je člověkem. Jsou tedy i univerzálním měřítkem mravní úrovně každé kultury.

Literatura

SÝKORA, Karel: *Zlaté pravidlo a křesťanská morálka*, 24. 1. 2006. In <http://blisty.cz/art/26703.html>.

XV.

AKTUÁLNOST ANTICKÉHO FILOSOFICKÉHO MYŠLENÍ

Výukové cíle:

- uvědomit si a zdůvodnit aktuálnost antického filosofického myšlení pro vědecké poznání i život člověka
- uvědomit si důležitost objektivitu lidského poznání a jeho důsledků pro život člověka
- vysvětlit rozdíl mezi prvním a druhým uskutečněním člověka podle Aristotela
- popsat podstatu optimálního lidského života podle Aristotela

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny (cca 4 s realizací projektového úkolu)

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G:

Občanský a společenskovední základ: občan ve státě: stát – znaky a funkce, formy státu, právní stát; demokracie – principy a podoby; lidská práva – porušování a ochrana lidských práv, ideologie – znaky a funkce, přehled vybraných ideologií;

občan a právo: právo a spravedlnost – smysl a účel práva, morálka a právo

Dějepis: Starověk: Antické Řecko, **Moderní doba I** – Situace v letech 1914–1945 druhá světová válka (globální a hospodářský charakter války, věda a technika jako prostředky vedení války, holocaust)

Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech: Žijeme v Evropě: evropské kulturní kořeny a hodnoty: křesťanství, demokracie, právo, umění, věda, hospodářství

Metodický postup

Hlavním cílem tématu je zdůvodnit význam a aktuálnost antického filosofického myšlení pro vědecké poznání a život současného člověka.

Učební text rozebírá více problémů, je na učiteli, aby provedl výběr nejdůležitějších nebo nejzajímavějších témat a zvolil obsahové těžiště výuky. V případě realizace všech navrhovaných úkolů, cvičení se žáky a především projektového úkolu musí učitel počítat s vyšší hodinovou dotací pro téma. Součástí metodického materiálu je také rozsáhlý výběr odborných textů včetně komentářů v antologii, jenž nabízí možnost dalšího prohloubení podle zájmu učitele i žáků v souladu s jejich časovými možnostmi.

Téma obsahuje podtémata: *Překonaná minulost? Problém lidského poznání světa, Problém povahy světa, Aristotelovo pojetí hmotné skutečnosti, Problém povahy člověka, Životní projekt člověka podle Aristotela, Optimální lidský život.*

Ve výuce je možné sledovat následující metodický postup.

Úvod výuky patří problému obhajoby „starého“ stabilního a neměnného v protikladu s novodobě prosazovanou kategorií „dějinnosti“ nebo historismu (proměnlivosti všeho), která je zřejmá ve všech oblastech lidského života a reality vůbec a je zároveň součástí i novodobých filosofických koncepcí (Hegel).

Úvodní otázky aktivačního charakteru mají za úkol na vstupní úrovni pomoci žákům nedívat se na minulost (konkrétně výsledky antického zkoumání skutečnosti a filosofické postoje) jako na něco již definitivně překonaného, ale výsostně aktuálního, a to ve vztahu k lidskému poznání (těžiště je na vědeckém poznání), ale i k jejich konkrétnímu životu. S uvedenými oblastmi lidské skutečnosti, kde je patrný řecký vliv, totiž přicházejí běžně do kontaktu.

Řešení problémového úkolu:

1. Mezi odborné výrazy řeckého původu patří například lékařské disciplíny jako pediatrie (*pais* – řecky dítě, chlapec; lékař – řecky *jatrós*); každý „-log“ je člověk, který se něčím odborně zabývá (*logos* má více významů – znamená slovo, důvod, cosi logického, tj. spojeného se správným myšlením apod.), takže *gyné* (řecky žena) chodí ke gynekologovi, ústa (ř. *stóma*) nám ošetří stomatolog... terapeut se nás pokusí dát do pořádku (*terapía* je řecky léčení); samotný pojem filosofie pochází z řečtiny (*filos* je přítel a *sofia* moudrost), akustika má souvislost např. se slovesem *akoýo*, což znamená „slyším“. Více informací nalezne učitel také na internetové stránce: <http://www.severnirecko.cz/index.php/cgblog/7/rectina-vsude-kolem-nas.htm>.
2. Aristoteles stál například u zrodu systematické logiky, biologie, psychologie, antropologie, kosmologie.
3. Euklides (matematika), Galén a Hypokratés (medicína).
4. Kruznice, kruh (Euklides), Galén (temperament), Hypokratés (Hypokratova přísaha).

V antologii v textech č. 1 a 2 včetně komentářů je popsán význam řecké filosofie a klasického antického ideálu lidského vědění pro vznik a rozvoj moderní vědy a techniky a moderní společnosti. Definování vztahu mezi naší přítomností a antickým dědictvím obecně se věnuje text č. 6 včetně komentáře, pochopit vliv antického filosofického myšlení, zvláště Platónova v moderní době a speciálně v českém prostředí pomáhá text č. 7 včetně komentáře.

V další části výuky se učitel bude věnovat tématu podle problémových oblastí, které řešili (nejenom antičtí) filosofové: **svět, člověk (okrajově), Bůh**. Ve své podstatě jde jenom o prohloubení zkoumání uvedených problémů (prezentace „antického“ přístupu k problémům), které byly už ve větší části součástí předchozích antropologických, noetických a etických učebních témat.

V rámci východiska popisu problému **lidského poznání světa** mají žáci za úkol pro zopakování uvést příklady teorií poznání vybraných filosofů. Uvedené příklady mají opět demonstrovat ústřední noetický problém: objektivního versus subjektivního lidského poznávání skutečnosti jakožto pravdivého poznání, resp. prezentovat v protikladu filosofické přístupy zastávající jeden nebo druhý přístup jakožto jediný platný. Žáci mají pochopit neudržitelnost subjektivistických teorií reprezentovaných např. sofistickým a skeptickým hnutím, ale i novodobými filosofickými směry v protikladu s diskutovanými antickými přístupy.

Žáci znovu nahlédnou, že měřítkem udržitelnosti teorií je důsledně prováděné kritické myšlení, ke kterému jsou v souvislosti s tímto tématem vybízeni. Znovu si ožíví pravidla metodické pochybnosti Sokrata převzatá a rozvinutá Platónem a Aristotelem. Ti totiž poukázali na nemožnost, a tedy myšlenkovou neprůchodnost zásadní nedůvěry (skepse) v objektivní hodnotu lidského poznání. Opětovně žáci nahlédnou důsledky myšlení radikálního skeptika, který se dostává do rozporu sám se sebou, čímž se také stává neudržitelná teorie, kterou zastává. Žáci mají pochopit, že filosofie, která nevztáhla pochybnost na svůj specifický filosofický postup, v němž se vyjadřuje k hodnotě lidského myšlení (není dostatečně univerzální, nýbrž redukcionistická), je defektní. V učebním textu je vysvětleno, proč je možné zpochybnit kritické základy moderní filosofie a naopak hodnotit kladně přístup antických filosofů (jejich **filosofickou metodu jako jedinou cestu, která může vyústit v dosažení autentického poznání**).

Řešení problémového úkolu:

Skepse metodická poznání stimuluje a otevírá ho kritickým požadavkům, skepse rezultační naopak poznání blokuje a znemožňuje.

Dalším řešeným problémem ve výuce je otázka *povahy světa*. Východiskem je zpochybnění empiristické teze, že pouze smyslově vnímatelná realita je pro nás kognitivně dostupná s důsledkem nemožnosti poznání a následného odmítání metaempirických skutečností. Dané přístupy jsou příznačné, resp. vyúsťují do tzv. **metafyzického agnosticizmu a materialismu**. Neudržitelnost uvedených pozic žáci také probírali v rámci jiných učebních témat a názorně je demonstrována na příkladech známých a blízkých žákům v rámci tzv. „matematizace skutečnosti“, resp. „matematizace vědy“. K problému viz také text č. 4 v antologii včetně komentáře.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Kromě uvedených příkladů skutečností, které nelze změřit, a tím pádem ani vyjádřit pomocí matematických vzorců, lze uvést všechny hodnoty, které žáci dobře znají a které ve své povaze přesahují oblast empirických popisů: např. rodina, svoboda, vůle, celá oblast mezilidských vztahů, dále duchovní skutečnosti jako např. víra a další.

V protikladu s empiristickým redukcionistickým pojetím skutečnosti a vědy je uvedeno Aristotelovo pojetí hmotné skutečnosti, resp. vědy. Z uvedených koncepcí vyplývá, proč se žádná z hmotných skutečností s jejími projevy nedá plně vysvětlit aplikací metod empirických věd. Tyto vědy, jak je známo, postihují jen určitou stránku věcí, nikoli jejich podstatu. Je důležité, aby si žáci uvědomili limity současných exaktních věd zvláště ve vztahu k interpretaci lidského života.

Hlubší proniknutí do problému umožňují texty č. 3 a 8 v antologii včetně komentářů.

Řešení problémového úkolu:

1. Poznání je to, co nám zpřístupňuje poznávanou skutečnost. Je-li interpretace poznání zatížena omyly, je tím narušeno médium, v němž se skutečnost dává k nahlížení. Redukcionismus spočívá v přehlížení komplexnosti poznávané skutečnosti a jejím okleštění v souladu s nějakým jejím jednodušším modelem.
2. Empirizace = stanovení výlučně zkušenostních kritérií pro hodnocení platnosti lidského myšlení; matematizace = používání metod matematických věd v co možná nejširším okruhu působnosti lidského myšlení.
3. Kritické námítky proti snahám redukovat (omezovat) lidské poznání na empirii a jím uplatňovanou metodu (formu výzkumu) na matematiku jsou uvedeny v učebním textu.
4. Proč Platón a Aristoteles lidské vědění neempirizovali? Protože si byli vědomi existence neempirických dimenzí reality.

Další problémovou oblastí je **povaha člověka**. Východiskem je překonání limitů reduktivního moderního vědeckého pojetí člověka, které se omezuje na zkušenostně vykazatelné skutečnosti. Náměty lze čerpat od Aristotela, který vymezuje povahu (esenci) člověka, jež se manifestuje v jeho činnostech, zvláště těch, které vycházejí ze schopností rozumu a vůle. Dostává se tak k nejhlubší podstatě (přirozenosti) člověka – k lidskému myšlení, které je objektivní. Následuje obhajoba objektivnosti lidského myšlení v podání Aristotela z pohledu dopadu daného přístupu na život člověka.

Žáci mají zároveň nahlédnout, jaké důsledky mají filosofické přístupy popírající objektivitu lidského myšlení především pro chápání člověka a konkrétně pro jeho život. Žáci mají pochopit, že zamítnutí objektivnosti poznání s sebou nese degradaci všech vztahů člověka na pouhé sebevztahy. K tomu slouží i dva úkoly pro žáky.

Řešení problémového úkolu:

1. Nesprávné, neobjektivní poznání dané skutečnosti (nepronikne do podstaty věci, není možné mluvit ani o skutečném – pravém respektování jinakosti druhého).
2. Zažití autentické lásky je možné jen do té míry, do jaké člověk dokáže upřednostnit objekt své lásky před osobními zájmy, potřebami, zapomenout na sebe (pravá láska je neslučitelná s egoismem).

Řešení projektového úkolu:

1. Upření schopnosti objektivního poznávání skutečnosti by mělo např. za důsledek nejistotu, nedorozumění v mezilidské komunikaci, lidských vztazích (každý by měl jiný pohled na věci kolem sebe, vnímal by je bez jistoty, zda ten druhý vnímá věci stejně, neustálé ujišťování se o totožném chápání světa by bylo únavné a vedlo k nechuti komunikovat).
2. Naopak přesvědčení o objektivitě našeho poznání má za důsledek rozumnou jistotu, porozumění v mezilidské komunikaci.

Cílem projektového úkolu s hodinovou dotací cca 2 hodiny je otestovat ve vlastní životní realitě dopad filosofických teorií o objektivním poznání naší reality. Žáci mohou jednotlivě podstoupit „komunikační experiment“ se svými blízkými nebo přáteli. Úkolem žáka je vžít se do dvou rolí: a) skeptika, který by komunikoval s druhými neustálým uváděním všeho (předmětu komunikace) v pochybnost; b) realisty, který s druhými komunikuje ve smyslu předpokládané pravdivosti předmětu své komunikace.

Součástí experimentu je, že druhá strana komunikace o hraní „hry“ neví.

Žáci tak přímo zažijí dopad uvedených filosofických přístupů na život člověka a jsou schopni lépe kriticky zaujmout odmítavé stanovisko k jednomu z nich. Žáci pak ve výukové hodině informují spolužáky o výsledcích svého experimentu.

Stěžejním problémovým okruhem, jehož řešení může být pro studenty obzvlášť motivující, jelikož je blízký jejich bezprostřednímu životu, je koncepce *životního projektu člověka a téma přátelství podle Aristotela*. Aktuálnost Aristotelova pojednání daných témat nelze popřít. Zejména teze tzv. druhého uskutečnění člověka, která po něm požaduje kultivaci jeho rozumu a vůle, tak, aby dostal požadavkům své přirozenosti (v opačném případě by zradil svoji identitu) a požadavek milovat druhé lidi, protože láska je to, co dává životu člověka přidanou hodnotu, představuje pro mladého člověka cestu a zároveň výzvu jak vést spokojený a šťastný život.

Řešení problémového úkolu:

1. První uskutečnění člověka je dáno vrozenou strukturou lidského bytí; druhé uskutečnění reprezentuje to, co ze sebe skrze své specifické schopnosti člověk během života učiní – čím se stane (dobrým nebo špatným člověkem, vzdělaným či neschopným v tom či onom oboru atd.).
2. Z jakého důvodu přicházejí klasičtí filosofové s tímto rozlišením? Jednoduše proto, že tento rozdíl je dán lidskou realitou. Aristoteles tento rozdíl odhalil a teoreticky do hloubky popsal.
3. Člověk se má stát sám sebou na úrovni druhého uskutečnění. Celá jeho přirozenost je ustrojena tak, že ho k této sebeuskutečňující činnosti instinktivně „tlačí“.

Řešení úkolu mezipředmětového charakteru:

Napsání eseje „Můj nejlepší přítel“ v aristotelském duchu, které mohou žáci dostat za domácí úkol, je součástí osobnostní výchovy žáků a má demonstrovat schopnost žáků aplikovat získané poznání ve vztahu ke svému životu. V následné skupinové diskusi žáci ozřejmí, zda šlo o reálného nebo fiktivního přítele a popsané reálné nebo fiktivní životní situace, kde se přátelství projevilo. Žáci by měli dospět k poznání, jak přitažlivý je model dobrého přítele, který Aristoteles nabídl, a tedy jak aktuální je jeho učení.

Realizace úkolu vede žáky k dalšímu přitažlivému a aktuálnímu tématu v podání Aristotela, tj. problému štěstí a optimálního lidského života. Problémem se budou zabývat také v rámci antropologických učebních témat.

Po představení Aristotelova modelu (výklad učitele) má učitel navodit problémové otázky, které prověří postoj žáků k tématu.

Řešení problémového úkolu:

1. Mýlili se antičtí filosofové, když dávali přednost určitým formám života a když se stavěli kriticky k určitým způsobům chování? Ne, neboť svým řešením respektují stav lidské přirozenosti.
2. Viz odpověď č. 1.

Žáci mají pochopit, že optimální (šťastný) lidský život v sobě nese požadavek poznávat pravdu a odmítat omyl, a nacházet sebe samého v chtění dobra a ve vyhýbání se zlu. Nesporný je praktický význam daného učení pro život žáků, a proto doporučujeme věnovat mu ve výuce větší pozornost.

Navozením dalších problémových otázek se učitel jenom přesvědčí, do jaké míry žáci problém pochopili.

Řešení problémového úkolu:

1. Proč je názor o existenci optimální verze lidského života neporazitelný? Protože je dialekticky obhajitelný, tak, jak jsme to učinili v učebním textu. Principem důkazu je poukaz na to, že antiteze k názoru o existenci optimální verze lidského života je v sobě rozporná.
2. Argumenty lze najít v učebním textu *Co odpovídá lidské přirozenosti* (niterná kultivace člověka nemůže být bezcenná, neboť člověk sám není bezcennou bytostí).

Řešení (úkolů) – opakování:

- 1.–6. Odpovědi na otázky jsou obsaženy přímo ve výkladovém textu.

Literatura

<http://www.severnirecko.cz/index.php/cgblog/7/rectina-vsude-kolem-nas.htm>.

Doplňkový výkladový text k učivu

Stupňovitost v realitě – vztahovost a samostatnost

Vykreslený způsob života, k němuž je člověk orientován svou vlastní přirozeností, je specifickým, antropologickým výrazem obecného zákona skutečnosti. I v oblasti infrahumánní reality (např. rostliny a živočichové) vidíme, že jednotlivá jsoucna jsou pro zdárný rozvoj svých životů odkázána na od nich odlišný životní kontext. Ještě nižší sféra jsoucího – neživá příroda – je na vztazích také vybudována, neboť spočívá v neustálém energetickém proudění, z něhož není vyčleněn žádný její moment. Aristoteles a většina realistických metafyziků situuje anorganické jsoucno na nejnižší stupeň v bytostné škále reality. Proč? Poněvadž jeho „první uskutečnění“ vstupuje pouze do dění tranzitivního, tj. do dění, které se vyčerpává v relaci k jinému. Pokud se něco v anorganické sféře děje, dochází vždy k působení jednoho jsoucna na jsoucno jiné. Přitom se přenáší nějaká energie (kinetická, tepelná apod.). Sdílení, komunikace energie je vždy ztrátové na straně jedné (na straně toho, co dané určení udílí) a „ziskové“ na straně druhé (příjemce energetické komunikace). Nicméně transferovaná energie není v této oblasti ničím přivlastňována tak, že by ji daný vlastník využíval ve svůj vlastní prospěch a pro naplnění své vlastní finality. Tento typ tranzitivního dění je typem neustále otevřené energetické komunikace (sdílení) – určité kvantum energie je tu stále „k dispozici“ a za určitých podmínek dochází k jejímu samovolnému přenosu na vhodné receptory. Tím, že žádné anorganické jsoucno nedokáže usměrnit energetický tok do sebe a zmocnit se ho jako prostředku pro svůj vlastní účel, stávají se neživé skutečnosti samy pouhými prostředky (médií) přenosu. Neživá příroda je tak navzdory povrchnímu zdání neustálým a nezastavitelným energetickým proudem, který v této zóně bytí nemá žádnou finální destinaci. Neživé entity jsou natolik „vydané“ silám svého bytostného kontextu, že jsou zcela pro jiné od sebe – jejich působení nesměruje „dovnitř“, nýbrž „navenek“; jejich dynamické „determinování“ nevychází z nich samých, ale vždy od jiného. Svět neživé hmoty je světem hetero-determinace (tranzitivnosti).

Nepřehlédnutelným poselstvím klasické antické filosofie je i učení o souladu vztahovosti a samostatnosti živých bytostí a zvláště pak člověka. Živé bytosti jsou ve své existenci sice odkázány na jiné od sebe, avšak neztrácí svoji vlastní konzistenci (substancialitu) proměnou v pouhý vztah. Můžeme se o tom přesvědčit již na úrovni života rostlin. Tento typ jsoucna již není čistým energetickým médiem. Není totiž v rovině „druhého uskutečnění“ realizováno jenom jiným od sebe, nýbrž udílí si samo své vlastní uskutečnění. Klasická charakteristika živých jsoucna – *motio sui ab intrinseco* (niterná dynamika) – označuje onu jejich vlastnost, díky níž v nich energetický tok přírody není jen prostě předáván na jiné od sebe, ale je z jejich „nitra“ usměrněn do jejich „nitra“. Život, počínaje oním vegetativním, se vyznačuje autokonstruktivitou a jistou reflexivností. Stojíme před prvním stupněm autodeterminace (sebeurčení) jsoucna. Energetická komunikace mezi rostlinami a jejich prostředím probíhá jistě na více úrovních, ale jedna z jejich nejtýpějších forem se nazývá nutritivní asimilací. Rostliny si přivlastňují

energetické zdroje ze svého okolí a žijí z nich – zbavují je jejich původní autonomie a „přebudovávají“ je ve vlastní organismus. Takové „přebudování“ se neobejde bez hluboké transformace asimilovaných živin. Jejich identita je přetvořena podle potřeb rostliny či živočišného organismu. „Druhé uskutečnění“ vegetativního jsoucnu, tj. jeho činností zprostředkovaná determinace, ho oproti jeho „uskutečnění prvnímu“ posunuje dále na škále bytostné intenzity. Svou životní operací se takové jsoucnu stává zralým, dosahuje svého biologického maxima.

Jsoucnu animální (říše živočišná) vykazuje ještě vyšší stupeň aktivity, což svědčí o vyšším stupni jeho esenciálního zařazení v bytostné hierarchii reality. Je totiž nadáno smyslovým poznáním a to je zcela nový způsob komunikace jsoucnu s jeho okolím. Je-li poznání opravdu poznáním, dochází v něm ke sjednocení poznávajícího s jiným od něj, aniž by to přivedilo zánik asimilované skutečnosti. V poznání je tak respektována identita poznaného, činností potvrzená identita poznávajícího neruší diferencí termínu kognitivní operace. Animální jsoucnu vstupuje díky poznání do styku s jinými jsoucnu, získává vztahem k nim své vlastní určení (autodeterminuje se), a nechává je přitom být tím, čím jsou. Již na této úrovni se ukazuje, že jsoucnu vyššího řádu nemohou dosáhnout posledního sebeurčení bez respektované existence jiného od nich (U jsoucnu živočišných však není poznání emancipováno od jejich biologických potřeb, takže v řadě případů je kognitivní respekt jinosti počátkem fyzické destrukce poznaného jsoucnu (kořisti)).

ANTOLOGIE TEXTŮ S KOMENTÁŘI

TEXT č. 1

Dnes už všudypřítomný termín „společnost vědění“, používaný jako charakteristika přítomnosti, by mohl být důvodem k hrdosti a radosti. Společnost, která sama sebe definuje skrze „vědění“, by se dala chápat jako společnost, v níž rozum, úsudek, rozvaha, prozíravost, dlouhodobé myšlení, chytré zvažování, vědecká zvědavost a kritická sebereflexe, shromažďování argumentů a zkoumání hypotéz konečně převážily nad iracionalitou, ideologií, pověřivostí, domýšlivostí, chtivostí a bezduchostí. Pohled na jakýkoli segment stávající společnosti však ukazuje, že vědění této společnosti nemá nic společného s tím, co se od antických dob asociuje s takovými ctnostmi, jako je rozum, úsudek, praktický důvtip a konečně moudrost.

Společnost vědění není nijak chytrá společnost. Omyly a chyby, které se v jejím rámci dějí, krátkozrakost a agresivita, které ji ovládají, nejsou o nic menší než v jiných společnostech, a je velmi sporné, zda je alespoň všeobecný stav vzdělání vyšší. Cílem společnosti vědění není ani moudrost, ani sebepoznání ve smyslu řecké *gnóthi seauton*, dokonce jím není ani duchovní prozkoumání světa, abychom jeho zákonům lépe porozuměli. Patří k paradoxům společnosti vědění, že nemůže dosáhnout cíle veškerého poznání, tedy pravdy nebo přinejmenším závazného pochopení. V této společnosti se už nikdo neučí proto, aby něco věděl, nýbrž jen kvůli učení samotnému. Neboť veškeré vědění, jak zní krédo právě společnosti vědění, rychle zastarává a ztrácí hodnotu.

Neustálé úsilí o získání vzdělání nahrazuje cíl, jak už mimochodem diagnostikoval ve čtyřicátých letech 20. století Günter Anders: Důležité je „celoživotní učení, ne vědění, nebo dokonce moudrost“. Pokud však nejde společnosti vědění ani o moudrost, ani o poznání, ani o porozumění jakožto ústřední indikátory toho, co drží společnost pohromadě, oč jí tedy jde – kromě simulace permanentní ochoty se učit?

Vědění, jak zní obvyklá definice, je informace nesoucí význam. Relativně bezstarostně se proto i v politické rétorice ztotožňují pojmy společnost vědění a informační společnost. Zpravidla se více zdůrazňuje informační společnost, protože informace se zdají být bezprostředněji spjaté s digitálními médii, které novou společnost vědění udržují v běhu. Oblíbené tezi, že už žijeme v informační společnosti, a tudíž i ve společnosti vědění, lze z dobrých důvodů oponovat tezí, že žijeme v „dezinformační společnosti“.

Jak formuloval Hegel, to, co je známé, „proto, že je *známé*, není *poznané*“. Informace nemají ještě s věděním a poznáním nic společného. Z četných definic informace je možná nejvýstižnější definice amerického teoretika systémů Gregoryho Batesona: Informace je „nějaký rozdíl, který se při pozdější události jako rozdíl projevívá“.

Při takovém vymezení pojmu je okamžitě jasné, proč je termín dezinformační společnost pro popis naší společnosti mnohem výstižnější než pojem informační společnost. Nárůst informačních a komunikačních možností, množství vjemů, zvuků, čísel, obrazů kamuflovaných jako informace, které se dnes valí na každého průměrného obyvatele města, znamená, že se rozdíly nejdříve rozplývají, a pokud jsou přece jen patrné, neovlivní nijak pozdější události, protože je lze z kapacitních důvodů vnímat jen okrajově a zpravidla je také okamžitě zapomenout.

Prověříme-li nesčetné takzvané informace, které moderní člověk zkonzumuje v průběhu jednoho dne – včetně „zpráv“ oficiálně tak zvaných – z hlediska toho, zda dojde k jednání, které by bez nějaké zprávy nenastalo, je okamžitě jasné, že většina takzvaných zpráv nejsou zprávy, a že zprávy, které obsahují nějakou odlišnost, tedy skutečně něco sdělují, jsou vzácné a ze záplavy informací se musejí zpravidla namáhavě odfiltrovat. Co se týká každodenních večerních televizních zpráv, jen jedna jejich součást skutečně zprostředkovává informace, které pro blízkou budoucnost téměř každého diváka znamenají rozdíl, a tudíž mají význam, a tou je předpověď počasí. Všechno ostatní, ať je jakkoli vážné, je zpravidla zábava.

Vědění je více než informace. Vědění umožňuje nejen odfiltrovat z množství dat ta, která mají informační hodnotu, vědění je celkovou formou prozkoumávání světa – jeho poznávání, chápání, porozumění. Na rozdíl od informace, jejíž význam spočívá v od-

lišném jednání v budoucnosti, není vědění jednoznačně účelově orientováno. Vědět lze mnoho, a zda je takové vědění užitečné, se nikdy nerozhoduje v okamžiku jeho vzniku nebo osvojení. Na rozdíl od informace, která představuje interpretaci dat s ohledem na budoucí jednání, lze vědění popsat jako interpretaci dat s ohledem na jejich kauzální souvislosti a vnitřní konzistenci.

Lze také užít staromódní formulaci: Vědění existuje tam, kde je možné něco vysvětlit nebo pochopit. Vědění se vztahuje k poznání, hledání pravdy je základním předpokladem vědění. Od antických dob se tak otázka po vědění ze systémových důvodů právem odděluje od otázky užitečnosti informací. Zda se vědění využije, není nikdy otázkou vědění, nýbrž situace, v níž se člověk ocitne. Bývaly doby – a není to vůbec tak dávno –, kdy se orientalistika považovala za natolik výlučný obor, že ho mnozí plánovači vzdělání považovali za zcela zbytečný. Po 11. září 2001 bylo všechno rázem jinak a znalosti arabštiny a dějin Blízkého východu se rázem staly velmi žádanou kompetencí.

Ovšem vzhledem k tomu, co všechno lze vědět, protože někde toto vědění existuje, vedou jakkoli pojaté nároky na vědění k zoufalství. Schwanitzův sugestivní podtitul *všechno, co musíte vědět*, sliboval úspěch v situaci, kdy má každý tvář v tvář záplavě dat a nabídky informací pocit nedostatečnosti. Vzhledem ke zrušení hierarchie vědění a pojetí vědění jako sítě, kterou lze libovolně variovat a rozšiřovat, se zdá, že už žádná podoba vědění není přesvědčivá. A protože je potenciální vědění nekonečné a kdykoli přístupné, jsme my všichni, ať chceme či nechceme, fakticky nevědoucí. Ještě nikdy sice nebylo tak snadné se o nějaké otázce, oboru nebo fenoménu více či méně obsáhle informovat. Téměř všechny vědecké disciplíny se už tematizují v populárních časopisech a z internetu si lze stáhnout vše, jednoduchými lexikálními hesly počínaje až po komplexní pojednání. Nicméně se nelze ubránit dojmu, že kvantitativní možnosti vědění jsou nepřímo úměrné tomu, co lidé skutečně vědí. Je možné, že právě tento snadný přístup k vědění sabotuje vzdělání. Bez promyšlení, porozumění a osvojení je většina informací prostě jen vnějšíková. Nejen studenti rostoucí měrou zaměňují mechanické okopírování seminární práce z internetu za samostatné vypracování.

Patří ke stereotypům diskuze o celoživotním vzdělávání, že ve společnosti vědění jsou už dávno minulostí časy, kdy byla jedna fáze života určená vzdělávání a jiná fáze výdělečné činnosti. Jenže takhle rozdělené to nebylo nikdy. Aristoteles začíná *Metafyziku* větou, která patří k okřídleným: „Všichni lidé od přírody usilují o vědění.“ Nikdy se to nechápalo tak, že by se takové vědění mělo výhradně získat v určité fázi života. Spíše naopak. Právě antický pojem moudrosti – *sophia* – se vnímal jako rezultat získaných vědomostí, schopností, znalostí a zkušeností, který lze teprve po dlouhém životě sloučit ve skutečnou jednotu. (Konrad Paul LIESSMANN, *Teorie nevzdělanosti*).

KOMENTÁŘ

Autor analýzy vědomostního stavu dnešní společnosti líčí její obraz záměrně na pozadí klasického antického ideálu lidského vědění. Rozdíl mezi oběma srovnávanými položkami je propastný. Naše společnost se sice definuje jako „společnost vědění“, avšak programově rezignuje na hodnoty, které každé autentické vědění doprovázejí – na jeho pravdu, jistotu a stabilitu. Trajektorie vzdělání už nesměřuje ke kulminačnímu bodu moudrosti, který po staletí motivoval velké myslitele. Neboť po takové dráze se může pohybovat pouze myšlení, které se neomezuje na částečné, specializované sondy do různých problémových oblastí. Jen když člověk dokáže prostřednictvím obecných pojmů získat orientaci ve skutečnosti jako celku, tj. jen když se nevzdá filosofie, může po celý život pracovat na několika zásadních problémech, jejichž řešení se nakonec sbíhají v harmonickou jednotu. Stabilita a nenahraditelnost určitých poznatků o světě a člověku má v naznačeném přístupu dopad i na způsob jejich osvojování. Víme-li, že se zabýváme něčím trvalým, něčím, co neplatí jen dnes a co brzy odnese čas, máme nejlepší předpoklady k tomu, abychom si takového poznání náležitě vážili. Co není jen momentální záležitostí, to si žádá být trvale osvojeno. Klasický důraz na memorizaci poznání je z uvedeného hlediska naprosto pochopitelný. Filozofové antiky nám jsou v tomto směru dobrým příkladem.

Důležité je nepřehlédnout odlišnost mezi *informací* a *vědění*m. Být informován a vědět není jedno a to samé. Řada studentů, i když jich je menšina, je např. vcelku dobře informována o základních etapách vývoje filosofie v dějinách, o filosofii jako takové ale vlastně neví nic. Podobně jsou na tom bohužel i mnozí učitelé. Proč jsme se dnes dostali do podobného stavu? Protože výuka ve škole se dnes studentům předává převážně proto, aby se dostali na vysokou školu, aby se v životě uplatnili, aby... Studentům se předkládají užitečné informace. Ale autentické vědění není pouhou informací. Má hodnotu samo v sobě bez ohledu na kariérní úspěch jeho nositele. Antická filosofie je toho výmluvným dokladem – uplatnění v životě spočívá hlavně na schopnosti přizpůsobovat se novým poměrům. Filosofie naopak podtrhuje nutnost nepřizpůsobivosti a nekonformity v některých důležitých oblastech poznání a jednání. Proto na sebe bere vědomě vyhnanství z centra aktuálního dění.

TEXT č. 2

Technika je... stejné podstaty jako věda a věda neexistuje tam, kde není zájem o ni samu a pro ni samotnou. Tento zájem není možný, ztratí-li lidé své nadšení pro všeobecné kulturní principy. Pokud tento zápal upadne, a zdá se, že k tomu dochází, může ho technika přežít jen o chvíli, jen po dobu dozrívání kulturního impulzu, jenž ji stvořil. Žijeme v době techniky, ale ne zásluhou techniky. Technika neživí sama sebe ani nedýchá, není *causa sui*, je užitečným, praktickým škraloupem na povrchu nadbytečných, nepraktických výzkumů.

Při troše obezřetnosti tedy můžeme pozorovat, že dnešní zájem o techniku nezaručuje nic a nejméně ze všeho samotný pokrok nebo trvání techniky. Technicismus je správné pokládat jen za jeden z charakteristických rysů „moderní kultury“, tj. kul-

tury, která obsahuje vědu s hmotně užitečnými efekty. Proto, shrneme-li nejnovější tvářnost života zavedeného XIX. stoletím, máme před sebou pouze dvě stránky: liberální demokracii a techniku. Ale znovu opakují, že mě překvapuje lehkovážnost, s níž se při diskuzi o technice zapomíná, že jejím srdcem je čistá věda a že předpokladem jejího trvání jsou podmínky umožňující čisté vědecké výzkumy. Pomyslel někdo na to, čemu se v lidských duších nesmí bránit žít, aby se i nadále mohli vyskytovat praví „lidé vědy“? Nebo snad lidé vážně věří, že pokud budou *dolary*, potrvá i věda? Tahle myšlenka, která mnohé naplňuje klidem, je jen dalším důkazem primitivnosti.

... Otázka by měla být zkoumána do základů a měly by být přesně vymezeny historické životní předpoklady experimentální vědy, a tudíž i techniky. Ovšem ať nikdo nečeká, že by se po objasnění této věci davový člověk poučil! Davový člověk nečeká na odůvodňování, ten se učí jen na vlastní kůži.

Mé iluze o účelnosti takových kázání, která by nutně byla nejen racionální, ale i velmi subtilní, zahání jedno pozorování. Není snad zcela absurdní, že za daných okolností průměrný člověk necítí spontánně a bez poučování svrchované nadšení pro fyzikálně-chemické vědy a jim blízké vědy biologické? Všimněme si, v čem spočívá dnešní situace: zatímco všechny ostatní kulturní záležitosti – politika, umění, společenské normy a sama mravnost – se staly očividně problematickými, jedna z nich dokazuje každý den svou zázračnou efektivnost, a to způsobem nejnepopiratelnějším a nejlépe schopným působit na davového člověka: je to empirická věda. Neuplyne ani den, aby nepřinesla nějaký nový objev, který využije průměrný člověk. Není dne, aby nestvořila nový prostředek proti bolesti nebo nové očkovací sérum, které prospěje průměrnému člověku. Kdekdo ví, že pokud vědecká inspirace zůstane na výši a ztrojnásobí se nebo zdesateronásobí laboratoře, automaticky vzroste bohatství, pohodlí, zdraví, blaho. Lze vymyslet skvělejší a pádnější propagandu ve prospěch určité životní zásady? Jak je však přitom možné, že davům ani nenapadne obětovat trochu peněz a pozornosti a lépe vědu vybavit? A je to dokonce ještě horší – poválečná doba změnila člověka vědy na nového společenského páriu. Nutno poznamenat, že mluvím o fyzicích, chemicích a biologích, nikoli o filosofech. Filosofie nepotřebuje ani ochranu, ani pozornost, ani lásku davu. Chrání si svou povahu dokonalé neužitečnosti (srov. ARISTOTELES, *Metafyzika*, 893 a 10) a tím se zbavuje vši poddanosti vůči průměrnému člověku. Ví o sobě... a ochotně přijímá svůj svobodný úděl božího ptactva, které nepožaduje, aby se na ně někdo ohlížel, nevnučuje se, nebrání se. Když někomu v něčem upřímně prospěje, raduje se z toho z prosté lidské sympatie. Z tohoto prospívání jiným však nežije, nemá je za cíl a nečeká na ně“ (José Ortega y GASSET, *Vzpouza davů*).

KOMENTÁŘ

Žijeme v době techniky, ale ne zásluhou techniky. Toto Gassetovo tvrzení stojí za zvážení. Dnešní člověk se domnívá, že moderní věda a technika ovládly svět díky zatlačení obskurních filosoficko-náboženských pověr, které ovládaly myslí lidí po dlouhá staletí od starověku až po úsvit nové doby. Ve skutečnosti se věci mají zcela jinak. Moderní věda a technika se zrodily díky filosofii a náboženství starého kontinentu. Bez řecké filosofie, bez židovství a křesťanství by svět zůstal zahalen aurou božské nedotknutelnosti a neodstranitelné nesrozumitelnosti. Řecká filosofie, židovství i křesťanství představovaly významné momenty západního kulturního života, které stimulovaly stále intenzivnější výzkum světa a povstávání nových objevů. A nejde jen o záležitost minulosti. Tento problém není jen problémem časovým, historickým, ale především principiálním. Filosofická racionalita a náboženský pohled na svět, který legitimizuje jeho zkoumání a rozumné ovládnutí zůstávají i nadále pramenem, z nichž vyvěrá i ta nejmodernější současná technologie. Ortega y Gasset varuje před neporozuměním této souvislosti. Proto se ukazuje být nanejvýš aktuální vrátit se ke studiu filosofie a k jejím původním zdrojům. Bez znalosti myšlení antických filosofů si znemožňujeme pochopení jednoho z hlavních motivů, z něhož se naše civilizace a kultura zrodily a z něhož i nadále čerpá svoji životodárnou mízu. Taková myšlenková konverze není samozřejmě lehká. Záleží na tom, zda jsme v našem nitru jen tuctovými, davovými lidmi bez hlubší inteligence, kteří aplaudují jen tomu, co živí jejich blahobyť, anebo zda jsme schopni prolomit bariéru zdání a promyslet se až k příčinám naší situace.

TEXT č. 3

Když se ještě všichni domnívali, že lidské poznání je se vším všudy na té nejlepší a nejsprávnější cestě vědění, pravdy, morálky a moudrosti, uvedl Edmund Husserl obsáhlé dílo pojednávající o krizi evropských věd (*Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*). Přednášky věnované tomuto tématu nazýval ne náhodou „Krise evropských věd a psychologie“. Sám si klade otázku, zda existuje krize věd při jejich stálých úspěších. Ihned odpovídá, že krize vědy znamená přinejmenším tolik, že se stala spornou její vědeckost a celý způsob vytýčených úkolů s odpovídající metodologií poznání. Uvádí, že by to mohlo docela dobře platit pro filosofii ohroženou skepsí, iracionalismem a mysticismem. Uvádí, že totéž by mohlo platit pro psychologii, pokud ta ještě má zbytky filosofických nároků a pokud se ještě nechce stát jednou z pozitivních věd. Vědy jsou bezesporu úspěšné a účinné. Zvláštnost krize (zejména psychologie, která krizí trpí po staletí) spatřuje v tom, že se projevují zcela zvláštní, záhadné a neřešitelné nesrozumitelnosti v moderních vědách, dokonce i v matematice, v souvislosti s tím se objevuje zvláštní druh záhad týkající se světa. Něco takového dřívější doby antiky a středověku ještě neznaly! Dodává, že všechny takovéto záhady se právě *redukují* na záhadu subjektivity, jsou nerozlučně spjaty se záhadou psychologické tematiky a metody.

Jak tyto závažné pochybnosti Husserl zdůvodňuje a v čem je vůbec spatřuje, když všechny technologie jsou tolik svůdné a zdárné? Ideál vědy máme jaksi vždy nějak předem před sebou. Vědecká objektivní pravda je metodologickým snažením

se o zjišťování vzhledem k faktickému světu, ať už je to svět fyzický či svět duchovní. Nyní se Husserl zeptá: „Může však svět i lidský život v něm mít nějaký smysl, když vědy uznávají za pravdivé jen to, co je takto objektivně zjištělé, když dějiny nedávají jiné poučení, než že veškeré duchovní útvary duchovního světa, všechny duchovní svazky, ideály a normy, jež kdy byly oporou lidem, se tvoří a opět rozplývají jako prchavé vlny, že tomu tak vždycky bylo a bude, že se opět a opět z rozumu musí stát nerozum a z dobrého skutku soužení a trápení. Můžeme se tím uspokojit a žít v takovém světě, jehož historické dění není nic jiného než nepřetržitý řetěz marných vzepětí a trpkých zklamání?“

Husserl je upoután motivem nezdaru filosofie vůči pozitivním vědám, jejichž úspěšnost a účinnost je nesrovnatelná s tím, jaké pochopení by bývala mohla nabízet metafyzika. Nejasně motivy vědění působily, že vědci pozitivních věd se stále více přeměňovali v nefilosofické odborníky. Pozitivní vědění se jevílo, třeba i jen zdánlivě jako nezranitelné. Do pozadí vědecké pozornosti ustupovalo to, že problém a možnosti metafyziky zahrnoval však eo ipso i problém možnosti věd, které svůj smysl ve svých pravdách čerpaly pro specifické oblasti jsoucna pouze ze vztahu k nerozlučně jednotě filosofie. Husserl se pak zeptá: „Lze rozum a jsoucno oddělit, když tím, kdo určuje, co je jsoucno, je poznávající rozum?“ Vzhledem k této otázce charakterizuje Husserl celý dějinný proces vědeckého poznání v jeho podivuhodné podobě, která se ukáže a zviditelní až teprve výkladem nejnižšího skryté motivace: „... *hladký vývoj, kontinuální růst trvalých výtěžků nebo proměna duchovních útvarů, pojmů, teorií a systémů nejsou vysvětlitelné nahodilými historickými situacemi*“. Předem je vždy určitý ideál založení univerzální filosofie. Jenže tento ideál se nikdy neuskutečnil, ba se rozpadl, a to od Husserlovy doby ještě nesrovnatelně více až po smrt metafyziky a konec filosofie. Husserl tím rozpadem vysvětluje novotvary a revolty proti pokračování v ideálu vědění: „*Skepsé popírající možnost metafyziky stejně jako zhroucení víry v univerzální filosofii jako vůdkyni nového člověka není nic jiného než zhroucení víry v „rozum“, chápaný tak, jak antika stavěla EPISTÉMÉ proti DOXA*“. Je to selhání přesahující několik století. Lidé současnosti se pak ocitají v krajním nebezpečí, že utonou v záplavě skepsé a redukci, že se vzdají osobní odpovědnosti za hledání pravdy.

Krise vědění je Husserlem charakterizována jako pozitivistická redukce ideje vědy na pouhou ideu o faktech... Opuštění metafyzického tázání spolu s pozitivistickým zúžením vidění světa, doprovázené nebývale úspěšnou a účinnou technologizací všeho a tím danou prosperitou, mělo a má za následek lehkovážné odvrácení od otázek, které jsou pro pravé lidství rozhodující. Od tohoto Husserlova postřehu se situace jenom vyostřila. Řečeno Husserlovými slovy vytvářejí vědy o faktech lidi vidoucí jen fakty. *Ve všech rozhodujících životních otázkách a problémech, ve všech lidských úzkostech, v každém lidském štěstí, ve všem lidském naplňování života nám věda strohých faktů nemá co říci, neposkytuje ani životní moudrost ani ochranu před zlem*. Ztráta lidství dostavující se z prosperity se stává neprůhlednou. Perspektivy případného technologického úspěchu lidstva jsou na jedné straně nedozírné, na straně druhé nedávají šanci na přeptávání se po tom nejzákladnějším a nejnítějším člověka a jsoucna. Je to neprůhlednost v perspektivě stejně jako neprůhlednost v přítomném. Proto v krizi vědy chybí další otázky. Vzhledem k nadějším technologické manipulovatelnosti ve všem a vším přestává být možné si ještě něco přát. Vzhledem k neprůhlednosti přestává být možné se na něco životodárného ještě ptát. To je civilizační krize, která je duchovní. *Vymizely otázky, které člověka od nepaměti provázely* (Jiří SYROVÁTKA, *Proměny obrazu světa a pojmy*).

KOMENTÁŘ

Autor nám klade před oči zlomek analýzy krize současných věd z pera zakladatele fenomenologie Edmunda Husserla. Tím nám dává příležitost uvědomit si, že jedna z cest, která vede z naší situace zpět k antickému filosofickému dědictví, může začínat právě podtržením omezenosti a reduktivnosti toho typu poznání, z něhož vyrůstají moderní vědy a technologie. Že je takový návrat žádoucí, plyne ze samotného závěru citace. Současné vědy, byť jakkoli úspěšné, mlčí o tom, co je pro lidský život podstatné. A o tomto svém mlčení ani nevědí a vědět nemohou. Kdyby o něm něco věděly, kdyby se odvážily prohlásit své výsledky za relevantní či irrelevantní pro samotnou podstatu člověka, vkročily by neoprávněně na půdu filosofie bez patřičného mandátu. Filosofický mandát může mít totiž jen disciplína, která ví, co je to pravda, jistota, jsoucno. Žádná z pozitivních věd to ale kvůli své metodické limitovanosti neví.

Autor správně naznačuje, že věda má svoji nezrušitelnou vazbu na metafyziku, třebaže se to často popírá. Neboť každá věda zkoumá určitý sektor skutečnosti a bez kritického prověření předpokládá, že nějaká skutečnost existuje a že je přístupná zkoumáním v podobě zjišťování různých souvislostí. To je ale problém sám o sobě a nikdo jiný než filosof se k němu nedokáže odpovědně vyjádřit. Když se v textu tvrdí, že „*Do pozadí vědecké pozornosti ustupovalo to, že problém a možnosti metafyziky zahrnoval... eo ipso i problém možnosti věd, které svůj smysl ve svých pravdách čerpaly pro specifické oblasti jsoucna pouze ze vztahu k nerozlučně jednotě filosofie*“, pak nám k prosvícení tohoto pozadí může silně napomoci znalost metodických úvah Platóna a Aristotela o možnosti metafyziky, které mnohdy bohužel neznají ani profesní filosofové. Rovněž zmíněný rozdíl mezi věděním a zdáním (*epistémé versus doxa*) je klasickým filosofickým tématem, k němuž nám antická filosofie sděluje mnoho podnětného.

Husserl se nemýlil, když na popsanou situaci krize upozornil. Bohužel však na ni nedokázal adekvátně reagovat a ve svém pokusu o radikální založení lidského vědění (viz fenomenologie jako rigorózní věda) upadl do závažných omylů. Kde tyto omyly spočívají a jak by bylo možné z krize absolutizovaného pozitivního poznávání světa vybřednout, to už je otázka filosofická, která ty zvědavější z nás může k vážnému studiu filosofie přitáhnout.

TEXT č. 4

Nejrůznější prostředky, zařízení a stroje nejsou substancemi, jsou to nevlastní jsoucna. Stroje jsou konstruovány z přízpůsobených substancí. Nikdo nepochybuje o tom, že prostředky, nástroje, zařízení a stroje jsou výtvoři člověka, že jsou člověkem způsobené, přízpůsobené a že jsou na člověku závislé. Bez údržby by se dříve nebo později staly nepoužitelnými, nefunkčními, rozpadly by se. Nemají svůj samostatně svébytný počátek. Nikdo nepochybuje o tom, že jsou umně sestaveny, zkonstruovány, přízpůsobeny, udělány, nastaveny, seřízeny, upraveny. Jsou umělé, jsou mnohonásobným přízpůsobením toho, co ve svém počátku bylo substancí. Jejich povaha je nesubstanční. Jsou to funkčně skladebná seskupení. K těmto počátečním substancím jsou vztaženy. Substance jsou závislé na svém vzniku, počátku, stvoření. Umělosti jsou závislé na tvůrci a vztaženy k substancím. Závislost na tvůrci a vztaženost k počátečním substancím je základní ontologickou charakteristikou umělosti, kterou nelze vyřadit. Nelze opomenout i takovou působnost jsoucna, jako že třeba bobr staví hráze, kvasinky produkují líh, pavouk tká pavučiny, včely staví plástve, ptáci ovládají navigaci. I zde se jedná o způsoby přízpůsobení. Lidská tvořivost je vědomá a cílevědomá.

Jakýkoli stroj je konstruován v nějakém plánu, záměru s vynaložením práce a pomocí nepřírozených procesů, nikdy nemůže vzniknout samovolně. Stroj proto není stvořením.

Filosof, který vykládá jsoucno jako jsoucno, pozoruje na přirozeném dění mezi reálnými jsoucnými totéž, co pozoruje fyzik. Oba se shodují v tom, že pozorované dění mezi jsoucnými je v diferenci přirozené a nepřirozené působnosti. Každý má pro tuto diferenci jiné důvody. Pro fyzika je toto rozlišení zásadní vzhledem k termodynamickým zákonům a mezi nimi k druhé větě termodynamické zvlášť. Pro metafyzický realismus je toto rozlišení zásadní vzhledem k ontologické ustavenosti jsoucna jako jsoucna. V tomto je možnost setkání metafyzického realismu s fyzikou.

Z hlediska logiky, informatiky a matematiky bude povaha stroje specifická. A. M. Turing se vyjadřuje o počítačové strojovosti: „Pokud předpokládáme, že stroj nikdy nechýbje, pak tento stroj nemůže být zároveň inteligentní.“ Kurt Gödel počítačovou strojovost vyjádřil v následující formulaci neúplnosti: „Nelze vyloučit možnost, že by mohl existovat (a dokonce být empiricky objeven) stroj dokazující matematické věty, což je ve skutečnosti ekvivalentní matematické intuici. Nelze však dokázat, že tomu tak je, ani dokázat, že by vytvářel pouze správné věty v konečné číselné teorii.“ Turing-Gödelovy formulace jsou námitkou proti computacionalismu a proti funkcionalismu v podobě zaměnitelnosti stroje za vlastní jsoucno. Matematické algoritmy jsou třeba správné, ale nikdy nelze mít definitivní jistotu o jejich správnosti vůbec. Turingova námitka staví argumentaci na požadavku správnosti, Gödelova námitka staví argumentaci na požadavku rozpoznatelnosti. Nikdy nechýbující stroj je vždy správný, a proto nemá inteligenci. Nikdy nelze rozpoznat, zda stroj dokazující věty, dokazuje pouze správné věty v konečné číselné teorii a že dokazování vět je samo sebou ekvivalencí matematické intuice, což je také povahou matematické inteligence. Penrose k tomu obojímu ukazuje, že jakmile o nějaké algoritmické proceduře pro dokazování pravdivosti p_1 -vět (věty o nikdy nekončících výpočtech) se lze přesvědčit, že je správná, potom vždy se k ní vztahuje nějaké jiné nepotvrditelné hledisko. Můžeme totiž v určité oblasti používat vhodnou algoritmickou proceduru s úspěchem, aniž bychom mohli mít jistotu o její všeobecné správnosti. Takový algoritmus u živých bytostí by byl dán v jejich substančnosti. Mít matematiku totiž zdaleka přesahuje potřebu nasvačit se. Mít matematiku je obdařeností substance, která má být taková, že může mít matematiku, že člověk je myslící duchovní bytost. Matematické porozumění není obsaženo vně v povaze výpočtů a algoritmů, ale je přímo v substančnosti bytosti s možností matematického myšlení. U strojů by takový algoritmus musel být uměle vytvořen. V tom je předpoklad možnosti umělé inteligence. Stroj nemá porozumění tomu, co vykonává přesně, dokonale a bez chyby, třeba v nekonečném chodu operací. Vědomí myslí není jednoduše redukovatelné na algoritmus. Bytost a stroj nejsou na sebe jednoduše převoditelné.

Člověk nemůže být zaměňován za biologický počítač už vzhledem k povaze původu. Člověk, vzniklý spontánně a samovolně, přirozenými procesy, je stvořením. Člověk je substance. Stroj, třeba i ve smyslu počítače, je vždy vytvořen podle plánu a záměru, vynaložením práce, prostřednictvím nepřirozených procesů, z přízpůsobených substancí, je vynucen, nevzniká samovolně, je substanční konfigurací a není sám sebou substancí.

Absolutně dokonalý ideální počítač je představou, která může ilustrativně zpřítomnit problém difference člověka a stroje. Absolutně dokonalý ideální počítač je vysněnou představou počítačícího „stroje“, který dokáže sám vyhledávat logicky platné matematické věty a dokazovat je, který dokáže konstruovat věty a důkazy vyčerpávajícím způsobem až po věty, které nejsou ani dokazatelné ani vyvrátitelné. Představa takového absolutně dokonalého počítače předčí člověka v tom, co člověk nemůže vykonat, včetně potřeby nekonečných operací, rychlých operací, operací nad mnohostí operandů v neomezenosti patřičně náležitých operátorů. Počítač svým operačním výkonem získávání, zpracování a uchování informací, ve způsobu vytváření a dokazování vět člověka předčí. Přesto nastane problém.

Problém absolutně dokonalého počítače je především v tom, že je tak absolutně dokonalý. Vytvoří vyčerpávajícím způsobem všechny dokazatelné věty s jejich důkazy, i nedokazatelné a nevyvrátitelné věty. Takovýto počítač ve srovnání s člověkem nebude inteligentní! Bude mu něco důležitého chybět, něco tak důležitého, pro co mu není možno přiznat inteligenci. Jen na první pohled by tím nedostatkem, který činí dokonalý počítač neinteligentní, mohla být chybovost, která provází myšlení člověka. To by však pro počítačové programátory nebyl vůbec žádný problém, aby nějakou chybovost a omylnost na počítači simulovali. Pro počítačové programátory by ani nebyl problém simulovat na počítači sebereflexi toho, co vykonává za operace a co si pamatuje. Nakonec se nějak dá simulovat i emoční reakce. To vše v simulaci nestačí z dokonalého počítače udělat inteligentní počítač, přestože se běžně mluví o umělé inteligenci. Problém inteligence nespočívá jenom v počítači. Intelligence

je ve schopnosti člověka žít v pravdě. Žít v pravdě, získávat pravdu, obětovat se pro pravdu v životní orientaci, to je projev lidské inteligence. *Intellectus* je pojem odvozovaný od schopnosti číst uvnitř, *intus legere*, od rozumové schopnosti nahlížet, *intuere*, esenci věci. Rozum poznává inteligibilní obsahy, které jako takové nejsou smyslově uchopitelné, které obsahují vůči smyslově danému ještě něco navíc, co je pouze rozumově pochopitelné. Rozum má totiž svůj předmět poznání. Jsoucnem je nějak pochopitelné, rozumu přístupné ve způsobu rozumění... Kdyby kůň nebyl alespoň nějak pochopitelný v tom, co že to je, nikdy bychom nebyli schopni pochopit koně, i kdybychom se na něj dívali. Smyslové názory jsou jen a jen smyslové názory. Bytí, život a poznání; *esse, vivere, intelligere* (být, žít, načítat uvnitř) je to, co není programovatelné. Bytí, vědění a svědomitost, důkladnost, pečlivost; *esse, vivere, diligere* (být, žít, mít rád) je tím, co nelze naprogramovat. Člověk je bytost *diligens veritatem*, bytost milující pravdu. Schopnost žít v pravdě je podmínkou přiznání inteligence člověku a odmítnutí inteligence stroji. V hledisku metafyzického realismu nemůže být stroj inteligentní a nelze člověka redukovat na stroj, byť by ten stroj byl sebetvořivější a sebedokonalejší. Inteligentní člověk žije ve svobodě své vůle a svojí inteligencí je s to rozumět dobru a zlu, je schopen rozlišit a předvídat konání dobra a zla, je schopen rozumět morálnímu řádu, který se ohlašuje ze skutečnosti před člověkem. Člověk žije pravdou. Člověk je bytost položená v pravdě. Na tom všem nemůže změnit nic ono soudobé hluboké neporozumění a rozrušení této široké tematiky. Nepochopení není důkazem. Početní převaha nějakého názoru není důkazem pravdy. Pravdu nelze odhlasovat. Člověk je vlastní jsoucnem, stroj je nevlastní jsoucnem a tento rozdíl nelze setřít ani zamlčet. Stroj sám sebou nespočívá v pravdě, protože není substancí, je funkčním skladebným konstruktem a jako takový je přirozeně možný z přizpůsobení mnohých substančních jsoucnem. Přirozená možnost umělosti je novodobým a dostatečně nereflektovaným tématem... Rozdíl mezi člověkem a sebedokonalejší „umělou inteligencí“ je v pravdě bytostný (Jiří SYROVÁTKA, *Entropie, informace a život*).

KOMENTÁŘ

Jak tento text souvisí s antickou filosofií? Vždyť se v něm o ní vůbec nemluví! Odkaz pasáže k antické filosofii je čitelný pro toho, kdo pochopí, které pojmy jsou pro autorův výklad centrální. Pojmy *substance, vlastní jsoucnem, nevlastní jsoucnem, přirozenost, umělost, inteligence* atd. byly poprvé do hloubky reflektovány mysliteli antiky a bez znalosti jejich analýz jsme odsouzeni k jejich neporozumění. Nezačneme-li se zajímat o antické filosofické dědictví, náš myšlenkový horizont se zásadně zúží, u většiny našich současníků patrně jen na novověkou éru. Ale v novověku získaly uvedené pojmy velmi rozdílný význam ve srovnání s významem, který v něm odkryli antičtí metafyzičtí realisté. Jejich novověké predefinování či dokonce opuštění s sebou přineslo řadu neblahých následků. Jedním z nich je snaha redukovat člověka na „inteligentní stroj“ a upřít mu jeho přirozenou substancialitu, a tím pádem i nemanipulovatelnost. Neboť je-li člověk strojem, lze ho neustále vylepšovat a vhodněji programovat, jak po stránce individuální, tak po stránce společenské. Kritický přístup k tomuto problému nás však staví do situace, z níž můžeme vidět nemožnost podobné redukce. Matematika je disciplína, v níž novověk spatřoval prototyp spolehlivého vědění. Jenže byla to jen otázka času, aby se ukázalo, že matematická jistota spočívá na čistě hypotetických základech. Dokázat absolutní spolehlivost matematických axiomů není možné (viz slavné Gödelovy teoremy). K přirozenosti člověka však patří rozum, který je díky filosofii schopen dospívat k absolutně zajištěným, nezvratným jistotám. Z toho plyne, že v přirozenosti člověka je něco, co není interpretované optikou matematických algoritmů. Platón i Aristoteles si byli plně vědomi naprosté specifické lidského bytí, které se z principu nepokoušeli vykládat podle vzorců dobové technické umělosti.

Kromě toho nesmíme přehlédnout, že celá novoplatónská filosofie je vybudována na triádě určení *bytí, život, poznání* v jejich vzájemných vztazích. Právě k těmto klasickým tématům nás citovaná pasáž odkazuje. Živoucí bytí člověka uvědomujícího si pravdu o světě a o sobě samém tvoří privilegovaný námět filosofie, která je sice antická svým původem, nicméně stále aktuální svou povahou.

TEXT č. 5

„Činnosti, jež mají mez, nejsou sobě cílem, nýbrž jsou jen prostředkem k cíli, jako jest například při odtučňování cílem zhubnutí, kdežto pochod odtučňování záleží v přiměřeném pohybu, aniž jest sám tím, pro co se pohyb děje. Proto takový pochod nemůže být činností, alespoň ne ukončenou; neboť není koncem a cílem. Činností jest spíše jenom onen pohyb, v němž jest cíl. Na příklad, řekneme-li: vidí, ale také již uviděl, uvažuje a uvážil, myslí a myslil; ale ne učí se a naučil se, uzdravuje se a uzdravil se. Jinak zase: žije dobře a žil dobře, jest šťasten a byl šťasten. Jinak by děj musel někdy přestat jako při hubnutí. Ale není tomu tak, nýbrž žije a žil. Z těchto činností a pochodů jedny jest třeba nazvati pohybem, druhé uskutečněním. Neboť každý pohyb jest nezavršený, tedy hubnutí, učení, chození, stavění – to jsou změny, a sice neukončené. Neboť nikdo zároveň nechodí a neprošel, ani nestaví a nevstavěl, ani nevzniká a nevznikl, nebo neplatí zároveň: pohybuje se a pohyboval se, nýbrž něco jiného jest pohybuje a pohnul. Avšak totéž jest: uviděl a zároveň vidí, myslí a myslil. Takové úkony tedy nazýváme uskutečněním, kdežto ony změnou (pohybem)“ (ARISTOTELES, *Metafyzika*).

KOMENTÁŘ

Změna–pohyb–uskutečňování je v citaci ilustrována těmi akty, které definují dietu. Chci-li zhubnout, musím dodržovat jistou životosprávu. Celý tento komplex činností „není sám tím, pro co se děje“, tj. není finálním stavem (např. jistá tělesná váha a proporce), k němuž teprve na způsob prostředku směřuje. Až tohoto cíle bude dosaženo, prostředková činnost zanikne či

bude alespoň výrazně modifikována. Bylo by protismyslné klást poslední cíl do takového způsobu chování – jeho dokonalost se situuje vně něj samého, což ospravedlňuje i jeho konečné odložení (obdobné pak platí i pro jiné uvedené příklady operací – učení, uzdravování, chození, stavění, které nemají svůj cíl v sobě). Opravdové uskutečnění se oproti tomu vyznačuje kontinuitou – neustálé pozorování jednoho (estetická a filosofická kontemplace) není přechodem od neviditelného/neuvažovaného k viditelnému/uvažovanému, což právě definuje změnu, nýbrž invariantní, přitom však vrcholně aktivní setrvání v příslušném emotivně-kognitivním stavu. Protože se cíl (to, pro něž se aktivita „děje“) nenachází mimo tyto akty, neexistuje žádný v nich přítomný důvod, proč by měly přestat, proč by měly být opuštěny. Do jejich esence je zapsána trvalost. Minulost a budoucnost je vůči nim něco akcidentálního. Princip a termín jsou u činností tranzitivních nesoučasné, u činností imanentních simultánní. Nesoučasnost principu a termínu činnosti je dána tím, že se mezi ně vkládá potencialita (pasivní možnost). Termín aktu ještě není, ale může být – činnost k jeho realizaci směřuje a to se neobejde bez jeho posloupné aktualizace. Intervence potenciality také vysvětluje vnější situovanost termínu (realizovaného určení) ve srovnání s principem činnosti (tj. tranzitivitu děje). Takový děj nemá žádnou stabilitu, orientuje se mimo momentálně již dosažený stav, není uskutečněním, nýbrž uskutečňováním (změnou). V případě činností vpravdě imanentních posloupnost mizí. Potentialita a tím pádem přerušení aktuální dimenze činnosti jejím nasměrováním k jinému od ní uvolňuje místo na sebe orientovanému uskutečnění či uskutečnění, jehož „hybnost“ je sice uchopením něčeho jiného od něj, ovšem přeneseného do jeho aktuální intimity. Posledně jmenovaná varianta se vztahuje na kognitivní (poznávací) akty, které jsou ve svých obsazích závislé na jiném od sebe. Nicméně vlastní přítomnost poznatého obsahu je vůči aktu imanentní, třebaže ho zároveň neprocesuálně orientuje mimo sebe (reprezentativní hodnota intencionálního poznání). Pro hlubší proniknutí do tohoto centrálního problému aristotelské metafyziky uvažujme následnou pasáž francouzského filosofa Yvese Simona: „Když dosáhne subjekt tranzitivní činnosti svého cíle, náleží činnost minulosti. Nepracuje se než na něčem, co ještě není hotovo... a proto práce předznamenává budoucí dílo. Tranzitivní činnost se tak jeví jako akt nedokonalého jsoucna, nakolik je nedokonalé: a to je definice změny. Imanentní činnost je svou esencí mimo jakoukoli mobilitu. Pochopíme-li nějakou pravdu, naše inteligence se jí nepřestane zabývat, tak jako dělník ustane pracovat, když dokončí své dílo; když dosáhneme kýženého cíle, nepřestaneme ho milovat. Kontemplace a radost přesahují čas, poněvadž nepodléhají změně... V rozumovém životě člověka se bezpochyby vyskytuje diskurz a v životě touhy snaha; avšak diskurz rozumu a snaha vůle, což jsou jisté obrazy duchovní mobility, čerpají svůj charakter změny z nedokonalosti našich duchovních kapacit, a ne ze své povahy imanentních aktů. Jestliže je imanentní činnost dotčena změnou, jde vůči ní o něco naprosto případkového; postupujeme v myšlení, poněvadž nepoznáváme dostatečně, toužíme po něčem, protože to plně nevlastníme. Je-li zbaveno svých akcidentálních omezení, je myšlení uskutečněním (v tomto ohledu) dokonalého subjektu a to samé platí pro lásku. Avšak materialistický sklon inteligence, jejímž prvním předmětem je hmotná realita, působí, že jen málo lidí dokáže uchopit tuto úžasnou ideu nehybné aktivity koincidující se spočínutím, která není ničím jiným než permanentní dokonalostí (skrze ni) dokonalého jsoucna a která neustále vychází z tohoto jsoucna ne proto, aby pokaždé vyplňovala nedostatky inteligence, nýbrž aby zajistila trvání vlastního rozvinutí (*pour assurer la durée d'un épanouissement*). V myšlení neschopném překročit sugesci představivosti je pojem činnosti výlučně spojen se změnou, takže v životě ducha se pak propadá pokušení preferovat to, co se nejvíce podobá tanci atomů či plynutí vod. V tom případě se nerozlišuje činnost a práce, spočínutí a pasivita (*inertie*); neuzná se jiné uspokojení než nedokonalé uspokojení neustálé snahy; spočínutí v kontemplaci a citová stabilita vztahem k stejnému se ohodnotí jako prázdnota, nuda, smrt. Pravdě bez hledání se upřednostní hledání bez pravdy, štěstí vytěsni velikost, lůno Abrahámovo pozemská konzumace“ (komentář je vzat z Roman CARDAL, *Čtyři milníky politické filosofie*). Z právě uvedené pasáže je patrné, jaký je rozdíl mezi činnostmi, které nás orientují mimo nás či pouze na naši tělesnost, a činnostmi, které vytvářejí „svůj produkt“ v naší niternosti. Ten nás může zdokonalovat, obohacovat, anebo degradovat a ochuzovat. Pravá kultura není otázkou vnějších efektů, nýbrž otázkou vnitřní kultivace ducha.

TEXT č. 6

Co znamená pro středověk poznání a jeho výtěžek, teorie?

Opět zde má rozhodující význam, že mimo všechny dané jevy světa a nad nimi existuje absolutní opěrný bod: zjevení. Je formulováno církví v dogmatech a přijímáno jednotlivcem ve víře. Autorita, církev, znamená vázanost; na druhé straně však zároveň umožňuje výstup nad svět i nad vlastní já a volnost nazírání, která by jinak nebyla možná. Zjevené pravdy jsou meditovány a rozvíjeny prostředky analytické a syntetické logiky v jedinou velkou souvislost, v teologický systém.

Vědecké zkoumání světa v novověkém smyslu slova středověk zřejmě nezná. I tady je mu východiskem autorita, totiž antická literatura, především dílo Aristotelovo. Vztah středověku k antice je velice živý, má však jiný ráz než obdobný poměr renesance. Ten je reflektovaný a revoluční; příklon k antice potřebuje jako prostředek odpoutání od tradice a osvobození od církevní autority. Vztah středověku k antice je naproti tomu naivní a konstruktivní. Vidí v antické literatuře přímé vyjádření přirozených pravd, rozvádí a domýšlí jejich myšlenky. Rozpory mezi ní a zjevením jsou pociťovány koncem dvanáctého a počátkem třináctého století ještě dost silně, po vyprchání počáteční nedůvěry se však v učení starověkých filosofů vidí cosi prostě „daného“. Je jakoby přirozeným služebníkem zjevení, jakousi přírodou druhého stupně. Nazývá-li Dante Krista „sommo Giove“ (nejvyšší Zeus), činí totéž, jako když v něm liturgie vidí „sol salutis“ (slunce spásy) – tedy něco zcela jiného, než když re-

nesanční spisovatel dává křesťanským postavám jména antické mytologie. To první je výrazem vědomí, že svět je vlastnictvím těch, kteří věří v jeho stvořitele; to druhé příznakem nedostatečné schopnosti rozlišování nebo vnitřní skepse. Nesoulad mezi jednotlivými projevy antiky, jakož i mezi nimi a zjevením je urovnán harmonizujícími interpretacemi.

To vše se obráží v syntézách středověké poznávací činnosti, v summách, v nichž splývá teologie s filosofií, učení o společnosti s životním ponaučením. Vytvářejí mohutné konstrukce, které na novověkého ducha působí cize – dokud nepochopí, co vlastně chtějí: nikoli empiricky prozkoumávat, co je ve světě neznámé, či racionálně objasňovat jevy, nýbrž budovat „svět“ na základě výpovědí zjevení na jedné straně a na základě principů a poznatků antické filosofie na straně druhé. Obsahují svět vybudovaný z myšlenek; celek, jehož nekonečnou diferencovanost a velkolepou jednotu lze přirovnat k představě katedrály, v níž má všechno kromě svého vlastního smyslu ještě symbolický ráz a umožňuje člověku náboženský vhled a prožitek.

Tyto formulace jsou ovšem vyhoceny z hlediska našich úvah, a je třeba je tak i chápat, aby nedošlo k nedorozumění. Neznamená to, že středověk pracoval jen s cizími myšlenkami, či dokonce že mu nešlo o opravdové poznání. Jednak sám antický světový názor obsahuje množství pravdivých poznatků, jejichž osvojení samo o sobě již znamená skutečné poznání a jež jsou pak samostatně domyšleny a nově vykládány, a jednak je středověký myslitel při svém uvažování konfrontován s jednotlivými fenomény, které mu zprostředkovává zkušenost s věcmi i přemýšlení o jejich podstatě, okamžitá situace i celkový životní kontext. Dospívá proto k mnohým podnes platným poznatkům. Středověká antropologie ve svých základech i jako celek převyšuje novověkou. Etika a životní filosofie středověku mají na zřeteli plnější bytí a vedou k vyšším formám seberealizace člověka (Romano GUARDINI, *Konec novověku*).

KOMENTÁŘ

Ptáme-li se na vztah naší přítomnosti k antickému dědictví, můžeme se poohlédnout do historie a promýšlet, jak se k antice stavěli lidé žijící v různých dějinných obdobích. Výše citovaná pasáž nás zpravuje o tom, jak na antiku hleděl středověk. Tato otázka je jistě velmi komplexní a intelektuální bohatost středověku nedovoluje, aby se problém redukoval pouze na nějaké jedno protežované hledisko. Nicméně řada významných středověkých myslitelů, kteří měli díky svému křesťanskému přesvědčení mnoho důvodů pro kritiku názorů antických filosofů, dokázala pochopit, že staré Řecko skýtá i pro tehdejšího člověka hluboké inspirační zdroje. Každá epocha se snaží kriticky vymezit vůči své minulosti, avšak každá kritičnost musí být kritická též sama k sobě. Neměla by se v ní ideologicky přehlížet pozitivita a aktuálnost myšlení našich předků, byť by nás od nich dělily propasti celých staletí.

TEXT č. 7

Ve vývoji české vzdělanosti stalo se trojhvězdí pravda, krása a dobro východiskem i cílem filosofického myšlení *Františka Palackého* (1798–1876), vyučenému criticismem Kantovým, ale dávajícímu namnoze větší úlohu citu než rozumu. Do toho myšlení účinně zasvítil idealismus Platónův, ale většinou jen z odrazů ve filosofické a estetické literatuře novodobé.

S úctou a obdivem se zastavuje mladý Palacký v *Přehledu dějin krásovědy a její literatury* (vydaném v Kroku 1823) u „božského“ Platóna, „největšího ze všech filosofů co do šíře, hloubi a ostrovtipu“. V této stati je obsaženo správné poznání, že Platónova filosofie byla „filosofie životní, nejen zkoumavá, nýbrž i konavá“. Poznámka, že Platón boje se nedorozumění svěřil svou soustavu jen ústně svým žákům, kdežto ve spisech ji projevil jen neúplně, ukazuje, že byl Palacký poučen o Platónově spisovatelství v duchu Tennemannovy domněnky o esoterickém učení Platónově, a ne podle Schleiermacherova názoru na tuto věc. Zcela správně vidí v nesoustavnosti Platónovy filosofie a v dialogické formě jeho spisů příčinu, že se jeho myšlenkám o kráse dobře nerozumělo a že se neujaly tak, jak by bylo bývalo žádoucí; sám soudí, že estetika byla Platónovi vrcholem všeho lidského vědění a zkoumání, maje za to, že „v ideálu svrchované krásy bytuje mu původně a volně pravda i dobro“. Zde se dal zřejmě svést svým zájmem o estetiku a neuvědomil si, že ne idea krásy, nýbrž idea dobra je nejvyšší jsoucno Platónovo.

... Mnoho platonismu je v 8. kapitole II. knihy *Krásovědy*, nadepsané „O roznětu pokrásněm“ (entuziasmu). Platónský je zde již sám pojem „roznětu“, ona *mania*, projevující se podle Platónova *Faidra* ve věštění, v mystice, v básnictví i v lásce. Platónská je i myšlenka, že úplně může chápat „nepomíjející bytosti“, tj. ideje, jenom ten, kdo cítí, že je s nimi příbuzný... Nejpatrnějším projevem nepochybného a přímého styku Palackého s Platónem je ovšem jeho překlad části dialogu *Faidra*, vypracovaný r. 1823 a uveřejněný v časopise českého musea r. 1828. Palacký uvedl Platóna do českého filosofického myšlení 19. století jako zakladatele estetiky.

V Platónově myšlení našel autoritativní výraz svých vlastních názorů a snah český myslitel, který více než kdo jiný dovedl vtělit své ideály do osobitého díla národně vychovatelského. Byl to *Miroslav Tyrš* (1832–1884). Je dostatečně známo, co znamenalo pro ducha Sokola, že Tyrš pojal úkol mužné výchovy národa jako spojení tělocviku s vychováním a šlechtěním mravním. I to je známo, čím byla Tyršovi při jeho díle vzdělanost starověkého Řecka, do níž ho uvedlo klasické gymnázium a jejíž myšlenky dostaly nový život kulturním hnutím novorenesančním. Ale výslovně je třeba poukázat na to, že vynikajícím představitelem té vzdělanosti byl Tyršovi Platón. Platónovu filosofii Tyrš znal a leckdy se dovolává jejich myšlenek. Pro souvislost ideálu, který určil Sokolstvu, jsou velmi významná jeho slova, kterými poukazuje na Platóna ve svém *Hodu olympickém*: „onen přední obhájce a oslavovatel souměrného vývoje všech vloh a nadání“. S Platónem se Tyrš shoduje v některých názorech

na demokracii, v zásadě, že řád je podmínkou svobody a že se má vládnout mocí ducha; s Platónem má společnou víru ve výchovu nového člověka, víru v moc rozumu a oddané uctívání krásy. Duší Tyršova díla je platónský idealismus...

Bertrand Russell (1872–1970) se zcela výslovně hlásí k Platónovi jako svému předchůdci, když vykládá své názory o obecninách, za které pokládá vztahy, nikoli kvality. „Takové věci jako vztahy,“ píše, „mají zřejmě jsoucnost. Problém jsoucnosti všech vztahů je velmi starý, byl zaveden do filosofie Platónem. Platónova nauka o ideách je pokus právě ten problém řešit, a to podle mého mínění jeden z nejšťastnějších, co byly dosud podniknuty. Teorie dále zastupovaná je z největší části platónská, jen s těmi obměnami, které se během času ukázaly nutnými.“ Relace není závislá na myšlení, nýbrž náleží světu na myšlení nezávislému, který je jím chápán, ne tvořen. Takto vzniká Russellovi dualismus světa obecnin a světa časové existence. „Svět obecnin,“ vykládá o tomto dualismu, „může být popsán jako svět bytí. Svět bytí je neměnný, pevný, přesný, lákavý pro matematiku, logiku, tvůrce metafyzických soustav a pro všechny, kdo milují dokonalost více než život. Svět jsoucna je plynulý, neurčitý, bez ostrých hranic, bez jasného plánu a pořádku; ale obsahuje všechny myšlenky a city, všechny smyslové danosti a všechny tělesné předměty, všechno, co nám může působit dobro nebo hoře, všechno, co působí nějaký rozdíl pro hodnotu života a světa. Podle svého založení budeme dávat přednost pozorování jednoho nebo druhého světa. Ten jeden svět, kterému nedáváme přednost, bude se nám pravděpodobně zdát bledým stínem druhého, kterému byla dána přednost, a sotva hodným, abychom se na něj dívali v některém smyslu jako na skutečný. Ale vpravdě mají oba tentýž nárok na naši nestrannou pozornost, oba jsou skutečné a pro metafyzika důležité. Vskutku, jakmile jsme oba tyto světy rozlišili, bude pro nás důležité upřít pozornost na jejich vztah.“

Tyto Russellovy myšlenky můžeme pokládat za moderní apologii Platónovy dvojice světů, dvojice, která také již u Platóna je rozlišena a smířena.

Pojímáním skutečnosti a důsledky z toho plynoucími se od Platóna zásadně liší myslitelé anglosaského novorealismu, jako *Samuel Alexander*, *Alfred North Whitehead*... *R. B. Perry*. A přece i u nich se uznává Platónova velikost. Tak se vyjádřil *Whitehead*: „Nejjistější obecná charakteristika evropské filosofické tradice je to, že záleží z řady poznámek k Platónovi“...

S pozitivismem se v některých svých názorech sblíží, a v jiných zase daleko rozchází *Tomáš Garrigue Masaryk* (1850–1937). Složitý je také jeho poměr k Platónovi, složitější, než by se zdálo z jeho vlastních výroků, v nichž se opět a opět hlásí k Platónovi jako k svému hlavnímu učiteli a v nichž se nazývá platonikem. Platóna poznal a zamiloval si již jako gymnazista; zabýval se jím za svých univerzitních studií a pro svou doktorskou disertaci si zvolil téma o podstatě duše u Platóna. Roku 1877 uveřejnil v almanachu moravských studentů *Zora* pojednání *Plato jako vlastenec*... obsahující samostatné bystré postřehy a svérázný zájem o souvislosti Platónova myšlení s evropskou vzdělaností nové doby. Platónské téma měla i jeho habilitační přednáška roku 1879: „Geneze platónského učení o anamnézi“; jako docent pak přednášel „Soustavu filosofie Platónovy“ a také po svém přechodu do Prahy ohlásil hned pro zimní semestr 1883–4 kolegium o Platónovi. Odborné studium Platóna pak opustil pro vědecké a literární zájmy jiné, ale lásku k Platónovi si zachoval.

Jak se *Masaryk* sám přiznává, *Hume* v něm korigoval platonika. Protiklad mezi mýtem a vědou se mu stal výrazem pro dvojí různý světový názor. Platónův názor mu sice není zcela mytický, ale přece nalézá v jeho filosofii mnoho mytických složek, modernímu mysliteli nepřijatelných, jako je učení o duši světa, o duši vůbec, vysvětlení státu podle obdoby individua, zejména pak sám základ Platónovy filosofie, dualismus světa smyslového a světa idejí. Avšak přitom se sám nakonec bez jistého uznávání idejí neobejde, a vyznává: „Jsem platonikem potud, že v kosmu hledám ideje, že v tom, co pomíjí, hledám to, co trvá a je věčné“. A jindy u něho ideje dostávají podstatu metafyzickou a jsou pojímány – podobně jako většinou ve filosofii křesťanské – jako ideje Tvůrce. Když odmítá strohý Platónův dualismus poznání rozumového a poznání smyslového, nehledí k tomu, že Platón sám jeho strohost časem značně zmírnil, a když ze všeho myšlení Platónova příliš staví do popředí takzvanou nauku o anamnézi (rozpomínání), kterou nazývá „noetickou mystikou“, neuvědomuje si – jako si to neuvědomují jiní vykladaatelé Platóna –, že ta domnělá nauka není podstatnou ani trvalou složkou Platónovy noetiky.

Proti Platónovi nalézá *Masaryk* podstatu člověka více v citu a vůli než v rozumovosti, a proto nemůže přijmout rozumový výklad Platónovy etiky; ale s Platónem se shoduje v uznání absolutního mravního zákona i v tom, že není jiná mravnost pro jednotlivce a jiná pro stát. Stejně jako Platón tak i *Masaryk* neuznává absolutní rovnost mezi lidmi a schopnost myslet přičítá jednotlivému člověku, a ne mase. Svým hodnocením demokracie se různí jen zdánlivě od aristokratismu Platónova, neboť Platónova „vláda nejlepších“ má velmi mnoho znaků společných s *Masarykovou* demokracií, jež mu není pouhou ústavní formou, nýbrž určitým světovým názorem. Platónovu *Ústavu* pokládá za vážné dílo, i když s leckterým z jejích řádů nemůže souhlasit; a když ve *Světové revoluci* ukazuje, jak nesmírně důležité je pochopit, kam národ a stát podle svého a světového vývoje směřuje, a podle toho určit směr politické správy, shoduje se podivuhodně s požadavkem Platónových *Zákonů*, aby sbor, kterému má být svěřena péče o zákonitý chod státního života, dobře znal především politický cíl státu. Platónovu politickému idealismu dává *Masaryk* krásné dostiučinění, když ve svém pokročilém věku a po nejvyšší praktické zkoušce svého života vyznává, že v politice „nakonec mívají takzvaní idealisté vždycky pravdu a udělají pro stát, pro národ a lidstvo víc než ti politikové, jak se jim říká, reální a chytří“ (viz *Karel Čapek, Hovory s T. G. Masarykem*, Praha 1937, str. 281).

Jako se u Platóna i u *Masaryka* zakládá politika na mravnosti, tak je u obou těchto myslitelů i posuzování estetické hodnoty nerozlučně spojeno s hodnocením etickým. *Masaryk* si uvědomil, že následuje Platóna, když soudí, že literatura i hudba

i umění výtvarné má význam výchovný a vzdělávací. Sám nebyl básník, ale v Platónovi básníka poznal a správně soudil, že Platónova filosofie musí být pojmána nejen jako vědecká soustava, nýbrž také jako velkolepé umělecké dílo.

S Platónem se Masaryk shoduje i v úsudku o náboženství, že to není věc jen soukromá a že také v něm je rozhodujícím zřetel mravnost. Nesprávně však myslí o Platónovi, že se i prakticky pokusil zavést své učení na místo národního náboženství; ve skutečnosti Platón ono národní náboženství očisťoval, ale neodmítal... Ostatně náboženské názory Masarykovy nejsou zcela důsledné, jeho teismus není v pevném souladu s jeho antropismem. S teismem u něho souvisí přijetí víry v existenci duše a v její nesmrtnost; a právě v uznání nesmrtnosti se dovolává Platóna, jako se dovolává Ježíše stran lásky k bližnímu (František NOVOTNÝ, *O Platónovi. IV. Druhý život*).

KOMENTÁŘ

Novotného text nám pomáhá pochopit vliv antického filosofického myšlení, zvláště toho Platónova, v moderní době a ukazuje nám, že ani naše české prostředí nezástalo tohoto vlivu ušetřeno. Cennost Novotného svědectví spočívá v odhalení, že se antikou a jeho výrazným představitelem Platónem nezabývali jen akademičtí teoretici, nýbrž rovněž i osobnosti, které se vyznačovaly významnou praktickou orientací. Palacký a Masaryk byli zdatní politikové a ani Tyršův výchovný ideál rozhodně nezástalo jen na papíře. Prostřednictvím tělovýchovné organizace *Sokol* měl dlouhodobé konkrétní důsledky pro formaci širokých vrstev občanů.

V souvislosti s Palackého zájmem o Platóna Novotný poznamenává, že tomuto českému vzdělanci neunikly dva podstatné rozměry Platónova učení – ono veřejné, psané a ono skryté, vyhrazené ústnímu podání v rámci aténské Akademie. Z dnešního pohledu můžeme vidět, že uvedené rozlišení je nejen důležité, nýbrž přímo stěžejní pro pochopení Platóna jakožto jednoho ze zakladatelů evropské filosofické tradice. Romantický filosof Schleiermacher, o němž se text zmiňuje, přenesl Lutherovu zásadu *sola scriptura* na Platónovy psané dialogy a také je v jejím světle interpretoval. Schleiermacher sám byl protestanským pastorem a v souladu se svou mentalitou k Platónovu dílu také přistoupil. Podle jím uplatněného interpretačního kánonu stačí k plnému pochopení Platóna detailní znalost jeho psané filosofie, tak jako obdobně pro pochopení poselství Bible stačí dobrá znalost jejího textu bez nutnosti odkazů k nějaké ústní tradici a církevnímu magisteriu. V první polovině 20. století se však Schleiermacherovo výkladové paradigma dostalo do vážné krize, poněvadž prokazatelně kolidovalo se samotnými Platónovými spisy. V nich totiž řecký filosof opakovaně zdůrazňuje, že to nejpodstatnější ze svého filosofického vědění do psané podoby nikdy záměrně nevtělil a uvádí pro tuto zvláštní strategii komunikace svých filosofických myšlenek zcela konkrétní důvody (v *Sedmém listě* a v dialogu *Faidros*). Proto se postupně prosadil jiný typ Platónovy interpretace, zosobněný především zastupci tzv. tübingské a milánské školy. Vzdělanci z tohoto okruhu ukazují, že bez znalosti tzv. nepsaných Platónových učení nelze jeho filosofii vůbec pochopit. Proto se usilovně věnují snaze rekonstruovat toto učení (Platónovo ústní magisterium) z nepřímých zdrojů, což se jim překvapivě velmi úspěšně daří. Obraz Platónovy filosofie tak dostává v jejich dílech novou, velmi prohloubenou podobu. Tato nová hermeneutická vlna kromě jiného působí, že zájem o antické filosofické myšlení i v dnešní době nebyvale vzrůstá. Palackého tušení tohoto problému vychází z jeho znalosti obsahu dialogu *Faidros*, jehož část, jak jsme právě četli, přeložil a pro české čtenáře také publikoval.

Nemálo myslitelů, kteří se i v moderní době zabývali Platónem, ke svému údivu zjistilo, s jak významově bohatým pojmem *krásy* Platón pracuje. Pro Řeky obecně byla krása syntetickou kvalitou, která v sobě obsahuje nejen to, co esteticky oblažuje, ale i momenty dobra a pravdy. Co není dobré a pravdivé, to pro ně nemůže být ani krásné. V dialogu *Ion*, v němž Platón představuje svoji koncepci umění, se dočítáme, že ho chápe jako lidskou činnost vycházející z božské inspirace působící mimo lidskou racionalitu (božská mánie). Proto má sám k umění velkou úctu, avšak upozorňuje na to, že v sobě skrývá jistá nebezpečí, je-li bez patřičné obezřetnosti aplikováno jako výchovný prostředek. Ve výchově se totiž vedle rozměru estetického mají kultivovat i lidské kvality mravní (volní) a rozumové, což je nad síly umělecké aktivity jako takové. Platón se nesnaží vnést světlo rozumu a sílu mravně dobré vůle do umění, poněvadž tím by znásilnil jeho povahu, nýbrž naopak přichází s uměleckými prostředky na pole filosofie a etiky. Tím se stává jeho filosofické podání značně přitažlivé pro myslitele různých dob a různých zaměření, neboť v sobě spojuje prvky, které postupný vývoj od sebe oddělil (abstraktnost teorie, dobrotu jednání a krásu vnímaného). I moderní čtenář tudíž může nad Platónovými dialogy zakusit zvláštní uspokojení v jeho vícevrstvé působnosti – intelektuální, mravní i estetické. Právě tím Platón dokáže fascinovat a přitahovat k sobě pozornost i takových moderních lidí, které by čistě školská, informativní prezentace jeho názorů spíše odpuzovala. K takové ne zrovna zdařilé prezentaci patří i zdůrazňování v Novotného příspěvku zmíněného dualismu Platónova pojetí světa. Dualismem se míní pojetí skutečnosti rozpadlé do dvou sfér, zde do sféry hmotné, smyslově postižitelné a sféry ideální, jen rozumu dostupné. Platón je ale mnohdy chytřejší než jeho interpreti. Navzdory stále rozšířeným výkladům by mu vůbec nepřišlo na mysl, že svět idejí je něčím, co existuje *mimo* tuto naši konkrétní skutečnost. Neboť kdyby tomu tak bylo, pak by svět idejí musel být hmotný, protože „existovat mimo“ znamená zaujímat určitou prostorovou pozici, což pro ideální struktury nepřipadá v úvahu. Když se proto na základě seriózního přístupu předsudky o Platónově myšlení rozplynou, objeví se před námi filosofie, která ještě i dnes prokazuje svoji nečekanou aktuálnost a atraktivitu, o níž se již po řadu staletí přesvědčují logikové, matematikové, přírodovědci, filosofové i politikové.

TEXT č. 8

Otázka, z níž se zrodila řecká filosofie a kterou se zabírala až do svého konce, se týká veškerenstva věcí, celé skutečnosti, anebo, máme-li to říct technickým obratem, reality v její integritě.

Avšak co se míní takovou otázkou?

Celek skutečnosti a veškerá realita neznamenají soubor všech jednotlivých věcí a částečných momentů, v tom smyslu, že celek není pouhým součtem částí. Otázka po celku skutečnosti neimplikuje *kvantitativní* přístup k realitě, nýbrž zvláštní optiku, která má specifický *kvalitativní* charakter, totiž pohled, v němž je přítomná snaha vidět všechny věci ve vztahu k jednomu principu či k vícero prvním principům, z nichž pocházejí, a proto z nich v globálním smyslu slova činí významnější celek.

Následkem toho je jasné, že význam tvrzení „filosof se pokouší poznat všechny věci, nakolik je to možné“ (Aristoteles, *Metafyzika* I, 2) je Aristotelem dobře vysvětlen, když nám sděluje jeho pravý význam: poznávat všechny věci znamená poznat „obecninu“, pod níž všechny věci spadají. A uvedenou obecninou se nemíní *obecnina typu logického*, která je pojmovou abstrakcí, nýbrž první a nejvyšší Princip, na němž závisí všechny věci, jímž jsou neseny a k němuž směřují.

Proto otázka po celku skutečnosti spadá v jedno s otázkou po zakládajícím Principu nemajícím již žádný jiný původ mimo sebe sama, díky němuž je skutečnost něčím jednotným. Můžeme také říct, že otázka po celku skutečnosti se neliší od pátrání po *posledním proč* všech věcí, neboť právě toto *poslední proč*, v míře, v jaké vysvětluje všechny reality, tvoří horizont poznání těchto samých realit.

Je zřejmé, že postoj filosofie ke skutečnosti je antitetický ve srovnání s postojem tzv. *partikulárních věd*. S nimi se to má tak, že si stanovují za předmět svého výzkumu pouze *určitou specifickou část* skutečnosti. Proto se filosofie staví do jistého protikladu s těmito vědami, či spíše staví se hierarchicky nad ně, a to se stejnou logikou, jako se vůči sobě hierarchicky vymezují celek a části.

Toto je základní rys, v němž spočívá vskutku charakteristický *metafyzický* rozměr řeckého myšlení. Jak je známo, vyjádřil Aristoteles tento pojem paradigmatickým způsobem: „Existuje věda, která uvažuje skutečnost, nakolik je skutečností (= celek) a vlastnosti, které jí jako takové náleží. Tato věda není shodná s žádnou tzv. částečnou vědou: neboť žádná z jiných věd neuvažuje skutečnost, nakolik je skutečností v jejím celém rozsahu, nýbrž, poté, co se zaměří jen na její určitou část, zkoumá jen vlastnosti této části skutečnosti“ (*Metafyzika*, IV, 1).

Celá řecká filosofie, před i po Aristotelovi, zdůrazňovala po celých dvanáct století tento obecný pojem: filosof je filosofem pouze tehdy, když umí hledět na celek skutečnosti. Platón dokonce ještě silněji tvrdí, že filosof musí mít mysl „kontemplující veškerou skutečnost v každém čase“ (*Ústava*, VI, 486 A) (Giovanni REALE, *Filosofia antica*).

KOMENTÁŘ

I dnes je potřeba vidět synopticky, překonat reduktivní specializace a nahlédnout celek. Odkaz antické filosofie je v tomto směru nepřehlédnutelný. K dosažení tohoto cíle je ale nutné aplikovat přiměřenou metodu. Podle velkých antických myslitelů nelze dospět k holistickému pojetí skutečnosti pouhým součtem výsledků speciálních vědních disciplín, protože celek skutečnosti není pouhým součtem svých částí. Je třeba zaujmout jiný, kvalitativně nový pohled, který nám umožňuje pouze filosofie. Avšak za filosofii se může vydávat prakticky cokoli, zvláště v dnešní, myšlenkově rozvolněné době. Platón a Aristoteles, kteří nejenom tvrdí, ale též argumentují, nás upozorňují, že pohled na celek skutečnosti nesmí přivodit ztrátu vědeckosti tohoto pohledu. Vyzývají nás tedy spojit to, co dnešní člověk považuje namnoze za nespojitelné – přehled o celku jsoícího s jeho vědeckým založením. Pozorné studium jejich myšlení nám k řešení zmíněné úlohy může zprostředkovat dosti přesný návod.

TEXT č. 9

V nové německé beletrii – abychom uvedli aspoň jeden, ale zato velmi význačný doklad – dal Platónovi významnou úlohu pražský filosofický romanopisec Max Brod (1884–1968) ve svém románu *Stefan Rott oder das Jahr der Entscheidung* (1931). Jeho hrdina, sedmnáctiletý septimán pražského gymnázia, sběratel „krásných míst“ z četby, hudby i životní zkušenosti, trpí rozporem mezi dvěma směry života. Na jedné straně je zaujat ideály svého katechety profesora Werdera, náboženského askety, popírajícího cenu smyslového světa a věřícího, že pánem tohoto světa je ďábel, na druhé straně lne ke svému spolužáku a příteli, socialistickému materialistovi Antonu Liesegangovi, jehož matka je jeho první, vášnivou láskou. Werder má ve své knihovně dvě řady svazků Platóna, řecké a německé vydání. Při jedné návštěvě poukazuje svému mladému příteli na Platónův obraz jeskyně, mluví o Platónovi jako o mudrci, „kterému se ve vizi zmateně a sladce ohlásilo celé křesťanství“, a se slzami v očích mu čte místo z *Faidra* o vznešenosti „nadnebeských míst“. Proti tomuto místu staví myšlenku z *Theaiteta* o zlu sídlícím na tomto světě a o nutnosti „utéci odsud onam co nejrychleji“; jen tento útěk a odříkání je připodobňování Bohu. Werder, ctitel a vykladatel sv. Tomáše Akvinského, nesouhlasí s tímto velikým scholastikem, že chtěl křesťanství napojit z Aristotela, a ne, jak učinil sv. Augustin, z Platóna. „Zdá se mi,“ praví, „že spíše platónství je myšlení křesťanské, jež spatřuje ve všedním světě nás obklopujícím jen kalný, nesmyslný zmatek, a teprve daleko za ním věčné ideje v jejich nesmrtelném smyslu a lesku; kdežto podle Aristotela jednotliviny sice také nejsou pravda, ale přece ji v sobě nosí potencionálně, jako v zárodku, a proto musí být brány vážně již jako jednotliviny. To jsou dva velké protiklady, mezi nimiž kolísá církev a s ní veškerá lidská vzdělanost.“

Aristotelovo stanovisko vede totiž v dalším důsledku k tomu, že člověk zakládá onen svět na zkušenostech tohoto světa – avšak platonik tuto cestu ruší, neboť on má zde na tomto světě jedinou zkušenost a její formuli jsem Vám právě předčítal: nedosta- tečnost, a proto útek, a toliko ten je *homoiósis theó* (podoběn Bohu)“. Stefan je tímto výkladem tak zaujat pro Platóna, že si už představuje, jak příště vyplní na svém „nacionále“ rubriku „náboženství“ slovem „platónské“. Katecheta se mu dále přiznává, že kdyby směl psát, co by chtěl, byla by to kniha „Platonismus v církvi“, v níž by přešel od Platóna k Filonovi s jeho pojetím logu a pak k Plotinovi, odtud přes církevní Otce a přes scholastiku až k Pascalovi a Kierkegaardovi. „Ukázal bych, jak poznání o nedokonalosti a vině našeho pozemského života a o *zcela jiné* povaze vyššího světa, ať jej jmenujeme světem idejí nebo logem nebo Bohem, vzestupně rostlo – s nutností silného, živoucího stromu. Platoniky bych však ostře lišil netoliko od aristoteliků, kteří zůstávají poplatní věcem jevů, nýbrž také ode všech bezuzdných romantiků, kteří sice *jeden* krok jdou s námi společně, když se jako my rozhodně vzpírají uznávat všední okolí v jeho celé ubohosti jakožto něco posledního; ale již při druhém kroku bloudí – neboť čím dělají výpad proti všednosti? Nepořádkem a blouzněním, nocí a smrtí a bezuzdnými pudy, rozkladem pocházejícím z podsvětí – ale my platonikové máme nadsvět, vyšší řád, čistý, věčný, nepohnutý smysl; v jeho prospěch, pro něj rozpouštíme věci tohoto světa v jejich pochybné nic... pro vyšší, objektivní pravdu, kterou zachycujeme ve víře v Boha, nikoli ze subjektivní libovůle a z blouznění... Proti tomuto růstu platónského poznání, že člověk a Bůh jsou dvě v základu úplně různé bytosti, jak se právě jinak nepatří pro jsoucno konečné a nekonečné, proti tomuto pochopení věčné odtažitosti a vlastní trans- cendence Boha... bych postavil nepravý judaismus a jeho aristotelské příbuzenství.“ Na otázku, proč pracuje na sv. Tomáši, a ne na Platónovi, odpovídá Werder, že Platónovi rozumí, kdežto sv. Tomáši ne, proto ne, že jsou u něho samé rozpory.

Podle vzoru katechetova zřídil si také Stefan ve svém pokoji „Platónský koutek“. Na stěně měl zavěšenu reprodukcii Platónovy busty a pod ní svazky Platónových děl. Ale v Platónovi našel něco jiného než jeho učitel, ne výzvu k útěku ze života, nýbrž něco, co bylo příbuzné jeho osobnímu tajemství, jeho tušenému vůdcovství, ke kterému se chystal, cíť se dosti silným, aby pomáhal celému světu. Jakou úlohu bude mít Platón v jeho životním rozhodnutí, dlouho nevěděl, a proto měl k němu tím větší úctu. Učinil si ho i svým důvěrníkem, kterému se svěřoval i se svou láskou, neboť ze *Symposia* a z *Faidra* poznal Platóna i jako znalce a učitele lásky, ne oné bezkrevné lásky zvané „platónská“, nýbrž lásky opírající se o nejskutečnější věci života.

Stefan s odporem slyší výklad svého marxistického přítele, že i Sokrates a Platón museli filosofovat tak, jak filosofovali, proto, že to vyžadoval zájem jejich třídy; Platón prý věděl, proč projevuje bezmezné pohrdání k dělným třídám; svou celou filosofii ne- udělal nic jiného, nežli že dodal argumenty pro bezprácné důchody občanů svého stavu. Stefan chápe Platóna zcela jinak a neostý- chá se před přítelem takto usuzujícím vyslovit zbožné přání, že by chtěl žít za doby Platónovy; cynický posměšek je mu odpovědí.

Pro období vnitřní rozervanosti zasvítl v duši Stefanově v šťastnou chvíli jeho lásky myšlenka, že *obě strany mohou mít pravdu*, profesor Werder i socialismus, ale každá ve své vlastní oblasti: je třeba v božských věcech se chovat způsobem odpo- vídajícím Bohu, v lidských lidsky, tam uctivě, zde činně; uctívat a pomáhat – jedno nevyklučuje druhé a jedno nemůže být bez druhého; „nebeské víno v pozemském poháru“. Toto jeho poznání, vysvětlující mu tajemství jeho dosavadní dvoukolejnosti, bylo mu nečekaně ještě posíleno další četbou Platóna; autor významně nadpisuje kapitolu, v které to líčí, „Život – komentář k Platónovi“. Je to dialog *Faidros*, který čte Stefan se slzami v očích a nad kterým se zamýšlí, jak málo se vždy rozumělo jádru platónského učení, pojmu ideje. „Idea není abstraktní pravda. Platón je nejkonkrétnější filosof, proto píše dialogy, a ne pojednání, neukazuje obecně, nýbrž živě jedinečnou situaci hovoru s její dýchající hrou barev, s jejími omyly, s její klikatostí, z níž náhle jako div v jednom teplém paprsku vyrazí poznání a krása a láska! Nic mu není nedůležité, ani žert Sokrata, jenž vytahuje psaný svitek zpod pláště jinochova, ani pohádka o cikádách, ani ochlazení krajiny v pozdním odpoledni. – Cítíme to jako šťastné vydechnutí celého lidstva, které se v těchto krátkých hodinách, zatímco Sokrates vysvětluje Faidrovi podstatu lásky a filosofie, na tomto půvabném, posvěceném, stinném místě, jen zde, jen teď, sbírá k hluboké, blaživé chvíli odpočinku. Státy se řítí, Athény budou zpustošeny, sám Sokrates vypije číši bolehlavu, nová náboženství nastoupí svá triumfální tažení a automo- bily se budou v oblacích prachu honit od Pirea, páchnoucího olejem, k balkanizovanému, trochu směšnému hlavnímu městu nové Hellady: ale ještě stále tam na břehu Ilissa sedí pololeže Sokrates s krásným mladým Faidrem a odhaluje mu v božské hodině velikou podívanou, kdy jsme v průvodu Dia byli zasvěcováni do nejblaživějšího tajemství, sami bezúhonní a ještě nepo- stiženi zly, která na nás čekala“ – „Nesmírný zážitek, který Platón jmenuje ‚ideou‘, musí být zřetelněji vzat z celku tohoto díla, nejvyššího z jeho dialogů, než z jednotlivého slova. Idea – jedinečná, pozemská, ale spatřená v plné platnosti, dokonalosti. Idea jest: nebeské víno v pozemském poháru... Sokrates označuje ctnost jako ‚vědění‘ a jako ‚učitelnou‘, což mu zjednálo nesprávnou pověst kázícího racionalisty – ale jeho ‚vědění‘ nemínilo vědu v našem smyslu, nýbrž zážitek ideje, jeho ‚učení‘ bylo nerozlučně spojeno s živým milováním. Idea je v Erotu zažitá pravá podstata konkrétních věcí...“ Za těchto úvah Stefan poznává, že Platón vidí na druhém břehu svět dokonalosti, ale že přitom jeho zrak neopouští věci pozemských; filosof zůstává ve společnosti svých žáků, pracuje na uskutečnění reformních plánů, „jako bojovníka i jako myslitele ho to strhuje vždycky tam, kde tuší mosty, zaskobení obou světů“. Mezi nebem a zemí není pro Platóna propasti a jeho slova o útěku odsud a připodobnění Bohu jsou u něho omezena slovy „podle možností“. Snad to bylo jeho nejhlubší tajemství, myslí Stefan, ta jeho ušlechtilá uměřenost, ten jeho ustavičně vyvažovaný vztah ke konečnosti a ke světu nadnebeskému. Smíření těch dvou světů, „božský souhlas s lid- ským konáním“, nalézá Stefan nejkrásněji vyjádřen na onom místě *Faidra*, kde se mluví o milencích, kteří „vedou život hlubší a nefilosofický, ale žádostivý cti“ a u kterých dojde k tělesnému styku: i z toho stupně lásky se nakonec dosáhne dokonalosti

a nebe. Takto se rodí ve Stefanově mysli představa nového typu člověka. „Nový člověk bude myslet přísně materialisticky, pokud jde o materiální věci a jejich nesmírný vliv na všechn život. Materiální závady bude napravit s trpkou přísností nikoli kouzelnými říkadly, nýbrž čistě materiální novou organizací a politikou. Ale nadto bude věřit v duši a její bezmeznou říši. Ne jako romantik, nýbrž po způsobu Platónově. Romantika je přepěnění chaotických pudů, noci do dne. Platonikovi se otvírá za hladkým rozumem dne, jež také on romanticky rozráží, vyšší říše smyslu, nikoli chaos, nýbrž řád dokonalého světa...“

Vypukla světová válka. Stefan věří, že kdyby se byl dostal k činnosti střed vyznačený správným následováním Platóna, byl by zabránil válce a všemu zlému... „Kdo ovládá obojí, obojí v pravém okamžiku, rychlý zásah i nesmělé umlknutí, to je mistr budoucnosti, žádoucí platónský člověk.“ „Revoluce a války – to jsou bolestně efektivní oslňovači; opravdový život se ubírá jinde, vždy na návrší u Ilissu.“ Vypuknutím války bylo vystoupení „platónského člověka“ na dlouhou dobu oddáleno (František NOVOTNÝ, *O Platónovi. IV. Druhý život*).

KOMENTÁŘ

Úloha, kterou dává Brod v tomto románu Platónovi, je vážný a v beletrii vzácný pokus o aktualizování řeckého myslitele v rozhodné době života dospívajícího jinocha. Romanopisec jemně promýšlí a domýšlí platónské motivy a jeho samostatná interpretace Platóna vysoko vyniká nad mělké mínění těch, kdo v Platónovi vidí jen blouznivce, odvráceného od zájmů tohoto světa. Poznatek o Platónově spojení obou světů vyniká i nad výklady některých odborníků, jím je Platón šťastně odloučen ze společnosti jednostranných fanatiků, jak fanatiků romantických ideálů, tak fanatiků praktické reality, jimž obojím chybí pochopení pro duševně tělesnou dvojitost člověka. Takto je Brodův román významným dokladem o účinné síle druhého života Platónova (komentář vzat též z: František NOVOTNÝ, *O Platónovi. IV. Druhý život*).

LITERATURA

1. ARISTOTELES: *Metafyzika*, Praha : J. Laichter, 1946.
2. GASSET, José Ortega y: *Vzpouza davů*, Praha : Naše Vojsko, 1993.
3. GUARDINI, Romano: *Konec novověku*, Praha : Vyšehrad, 1992.
4. LIESSMANN, Konrad Paul: *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*, Praha : Academia, 2010.
5. NOVOTNÝ, František: *O Platónovi. IV. Druhý život*, Praha : Academia, 1970.
6. REALE, Giovanni: *Filosofia antica*, Milano : Jaca Book, 1992.
7. SYROVÁTKA, Jiří: *Proměny obrazu světa a pojmy*, Liberec : Scholé Filosofie, 2001.
8. SYROVÁTKA, Jiří: *Entropie, informace a život*, Liberec : Scholé Filosofie, 2002.

XVI.

ANTICKÉ KOŘENY POLITICKÉ FILOSOFIE

Výukové cíle:

- ozřejmit hlavní problémy politické filosofie
- vysvětlit, jak chápali politickou činnost člověka antičtí filosofové
- objasnit, co významného objevili sofisté, antičtí filosofové Sokrates, Platón a Aristoteles na poli politické filosofie a co z těchto objevů má cenu pro současného člověka
- vymezit vlastní definici dobrého politika
- kriticky zhodnotit rozdílné představy sofistů, Sokrata, Platóna a Aristotela a dalších filosofů o povaze práva, původu státu a spravedlnosti ve vztahu k dnešní době
- popsat, jaké společenské zřízení chápali Platón a Aristoteles za vhodné a proč
- rozlišovat mezi zákony přirozenými a pozitivními

Délka trvání: 1–2 výukové hodiny

Materiálně-didaktické pomůcky: učební texty, internet

Vazba na vzdělávací oblasti RVP G:

Občanský a společenskovední základ: občan ve státě: stát – znaky a funkce, formy státu, právní stát; demokracie – principy a podoby; lidská práva – porušování a ochrana lidských práv, ideologie – znaky a funkce, přehled vybraných ideologií;
občan a právo: právo a spravedlnost – smysl a účel práva, morálka a právo

Dějepis: Starověk: Antické Řecko, **Moderní doba I** – Situace v letech 1914–1945 druhá světová válka (globální a hospodářský charakter války, věda a technika jako prostředky vedení války, holocaust;

Výchova k myšlení v evropských a globálních souvislostech: Žijeme v Evropě: evropské kulturní kořeny a hodnoty: křesťanství, demokracie, právo, umění, věda, hospodářství

Metodický postup

Téma podrobně pojednává o významu a vlivu politického myšlení antických filosofů na vývoj soudobého politického myšlení, popisuje jeho aktuálnost pro chápání politické činnosti člověka a řešení filosoficko-politických otázek v současné době.

Učební text rozebírá více problémů politické filosofie (nad rámec vymezené časové hodinové dotace), je na učitelovi výběr nejdůležitějších nebo nejzajímavějších témat a zvolení obsahového těžiště výuky. Součástí metodického materiálu je také rozsáhlý výběr odborných textů včetně komentářů v antologii, jenž nabízí možnost dalšího prohloubení podle zájmů učitelů i žáků v souladu s jejich časovými možnostmi.

Téma obsahuje podtémata: *Antika a naše doba*, *Antické Řecko a politická filosofie*, *Spor o nástroj politické formace člověka*, *Odlisné filosofické základy antických politických koncepcí* (prizmatem výkladu kapitoly lze vidět i základy mnohých moderních politických koncepcí), *Hodnoty rovnosti, svobody a vzdělání ve státě podle Platóna a Aristotela*. Ve výuce je možné postupovat následujícím metodickým postupem.

Úvod výuky patří problému vlivu antiky na naši západní civilizaci a kulturu.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Z pohledu hlavních učebních cílů je nejdůležitější načrtnout v úvodu vliv antického myšlení na tvorbu a uspořádání společensko-politických útvarů a vnímání politiky jako **nástroje správy věcí veřejných**. V další části výuky se problém podrobněji rozebírá. Mezi další vlivy antiky nebo antického Řecka na utváření západní politické kultury patří: pojetí aktivního občanství jako účasti na správě státu, vědomí nutnosti filosofického vzdělání pro účinnou obhajobu hodnot, jako je rovnost před zákonem, svoboda, preferovatelnost určitých názorů a postoju před názory a postoji méně vhodnými atd., role výchovy a vzdělání pro dobrou politickou správu atd.

Řešení problémového úkolu mezipředmětového charakteru:

Mezi základní kulturní pilíře, na nichž postupně vyrostla Evropa, patří a) řecká filosofie, b) římské právo, c) židovské náboženství, d) křesťanství. Římské právo se formovalo v úzkém kontaktu s řeckou filosofií (Platón, Aristoteles, stoicismus) a rovněž i křesťanství navýšilo svoji kulturní sílu svým kontaktem s myšlením Platóna a Aristotela.

V další části výuky učitel žákům představí učení sofistů, Sokrata, Platóna a Aristotela, kteří mají pro ozřejmení významu antické politické filosofie největší důležitost. V krátkosti se žákům představí dějiny antického politického myšlení.

Žáci se v průběhu celé výuky především na příkladech uvedených myslitelů seznámí se základními tématy politické filosofie. Soustředí se přitom na nejdůležitější „objevy“ uvedených klasiků na poli politické filosofie ve vztahu ke současnosti. Blíže jsou specifikovány v doplňkovém učebním textu.

Mezi nejvýznamnější téma patří **vymezení dobrého politika**.

V pojetí Sokrata, Platóna a Aristotela by měl být dobrý politik dobrým filosofem, nebo mít filosofické vzdělání. Žáci mají pochopit, proč kladou naši klasické daný požadavek na politiky a že je oprávněný. Uplatňování filosofie v rámci politické činnosti vyplývá totiž z hlavních problémů, které politici řeší – jsou v posledním důsledku filosofické povahy (týkají se podstaty člověka a jeho existence). Učební text názorně problém konkretizuje za pomoci úkolů a umožňuje tak lépe do něj proniknout.

Řešení problémového úkolu s využitím internetu:

V úkolu mají žáci najít výroky světových nebo českých politiků – filosofů, které dokazují jejich filosofický přístup k řešeným společenským problémům.

Studenti pomocí daného úkolu dospějí k poznání, že je nepochopitelný rozdíl mezi množstvím politicky aktivních činitelů – nefilosofů a politiků – filosofů resp. filosofujících politiků, a to v současnosti i minulosti.

Mezi nejznámější filosofující politiky z historie patří například *Mahátma Gándhí*, politický a duchovní vůdce Indie, známý svou filosofií aktivního, ale nenásilného odporu (založeného na jógickém principu nenásilnosti) a bezpodmínečného setrvávání v pravdě, který přivedl Indii k nezávislosti. „*Jeho nejvyšší etickou zásadou bylo důsledné podřízení všech oblastí života svrchovaným požadavkům, které na člověka klade pravda. Tu chápal jako to, co jest, jako nejhlubší skutečnost, jako živoucí sílu. Odtud i jeho zdůrazňování etických hodnot v politice, odtud jeho ‚satjágraha‘ čili věrnost pravdě jakožto aplikace této nejvyšší zásady v politické praxi.*“ <http://www.cz-eu.eu/cesky/mahatma-gandhi.html>. Byl přesvědčen, že mravnost je základem

dem všeho a že pravda je podstatou veškeré mravnosti. Známy je jeho výrok „*Všichni bychom měli nalézat štěstí ve spravedlnosti a pravdě, bez ohledu na utrpení a ztráty, s nimiž se na tomto světě můžeme setkat.*“

V antice se na nejvyšší vládní post dostal stoický filosof Marcus Aurelius. Politiku nevnímal jako nějakou izolovanou činnost namířenou na vlastní sebezvýhodnění, nýbrž jako službu, kterou je nutné konat v souladu s hlubšími zákony vepsanými do přirozenosti lidských bytostí.

Za filosofa byl považován i český politik *T. G. Masaryk*. Jeho pojetí demokracie se opíralo o hodnotu lidského jedince, kterou dokáže přivést ke zřejmosti pouze filosofické zkoumání, a které bylo navíc rozšířeno křesťanským poselstvím. Za jeho výrok filosofické povahy lze považovat: „*Nic není velké, co není pravdivé.*“

Studenti mají následně reflektovat, že výroky filosofické povahy u politiků ještě automaticky nedokazují uplatňování filosofického přístupu k problémům, které řeší ve své politické praxi (mohou být používány jenom jako fráze, které mají za cíl pouze aktivovat posluchače). Na to, aby bylo možné politikovi přisoudit filosofický přístup k problémům, je potřebné do hloubky poznat jeho politickou praxi, studovat jeho způsoby rozhodování, také poznat komplexněji jeho osobnost a životopis, seznámit se s jeho základními názory na člověka, na jeho práva a povinnosti, na povahu společnosti a na smysl, pro nějž je politicky organizována atd.

Důležité je proto zkoumat úroveň a kvalitu „filosofování“ politiků, tj. jejich přístup k řešení základních filosofických otázek o člověku, jeho existenci, poznávání reality (je možné ho „vyčíst“ z jejich děl nebo proslavů).

Řešení problémového úkolu:

Další úkol má žákům názorně demonstrovat společensko-politický dopad neuplatňování filosofie v politické praxi. Má pro žáky atraktivní podobu fiktivních „námitek“ antických filosofů, které by mohli předložit dnešním politikům – nefilosofům.

1. Problémy rovnosti, svobody, původu života jsou filosofické. Argumenty, které na ně mají přinést adekvátní odpovědi, jsou velmi náročné. Politikové o nich většinou nemají ani tušení. Řada politiků spoléhá na řešení moderní vědy, ale už nejsou schopni rozlišit, v čem daná věda kompetenci má a kdy ji už nepříjemně překračuje. Spoléhat se na závěry vědců není dobrá volba, poněvadž i oni, časno nevědomě, podléhají ideologickým předsudkům.
2. Být dobrým odborníkem v oblasti financí, zdravotnictví, školství apod. není totéž jako být dobrým politikem. Ne proto, že politika je jednak o součinnosti různých odvětví, tedy něčím, co se vymyká specifitě oněch odvětví, jednak o cílech politicky organizovaného společenství, které musí brát ohled na cíl a smysl lidského života jako takového. Politik by měl mít určité filosofické znalosti, ale též i bohatou, dobrým mravním charakterem nesenou zkušenost z oblasti politického počínání.
3. Čím se liší politika od jiných odborných činností? Otázka je zodpovězena ve 2. části.
4. Otázka vyjadřuje postoj žáků. Z probírání problémů vyplývá, že většina žáků by se měla ztotožnit s názorem, že dobrý politik by měl disponovat fundovanými poznatky z filosofických disciplín jako noetika, ontologie, antropologie, etika.

Důvody, které ozřejmí, proč Sokrates a Platón považují filosofii za základní předpoklad veškeré politické činnosti, resp. požadují vládu filosofů, nalezne učitel v textech č. 3 a 4 antologie včetně komentářů, které se zároveň mohou stát předmětem analýzy se žáky.

Žáci pochopí, že vymezení dobrého politika v pojetí antických klasiků je zásadně odlišné od dalších, s kterými se setkají v průběhu studia dějin vývoje politického myšlení. Učební text uvádí *koncepte renesančního myslitele N. Machiavelliho*, avšak lze doplnit i další příklady. Např. Hegela, Marxe, Rothbarda atd.

Mezi další přínosy antických filosofů, primárně sofistů a pak i Sokrata, Platóna a Aristotela, patří i jejich koncepte humanistické politiky a zpochybnění do té doby převládajícího aristokratického pojetí nároku na moc. Jejich snaha o „zavedení“ ctností do politiky předpokládala jiná východiska, než tomu bylo do té doby. Nastolili *problém osvojitelnosti ctností*. Ne že by se přitom konfrontovali se zřejmě neudržitelným názorem, podle kterého si nikdo žádnou ctnost nemůže osvojit, protože ji už buď má, anebo ji postrádá a neexistuje žádná cesta, jak se k ní dopracovat. Pradávná lidská zkušenost ukazuje, že lidé během svého života získávají různé kvality, a to jak v řádu profesním (odborná kvalifikace), tak i mravním (mravní kvalifikace – ctnost). Sofisté tento problém vznesli v kontextu politiky.

Víc informací k tradičnímu aristokratickému vnímání mocenských nároků učitel nalezne v doplňovém učebním textu tohoto metodického materiálu.

Těžiskovou obsahovou částí výuky je **představení přednostně antických politických koncepcí z pohledu odlišných filosofických základů**. V konfrontaci tu stojí zejména rozličné představy sofistů a antických klasiků Sokrata, Platóna a Aristotela o původu, povaze práva, státu a spravedlnosti.

Východiskem sofistického přístupu k problému (zástanci politického pragmatismu) je filosofický relativismus a subjektivismus. Právě filosofická zdatnost představuje u sofistů hlavní kámen úrazu. Sami se považovali za osvícence, kteří boří doposud vyznávaná přesvědčení. Měli za to, že faktická různorodost názorů, které jsou různými lidmi v různých místech, v různých

dobách a v různých kulturních podmínkách zastávány, je zároveň také něčím žádoucím a nezpochybnitelným. Odvážili se proto zaútočit na hodnotu objektivitu. Jako relativisté a zastánci subjektivismu hlásali, že neexistují žádné obecně závazné pravdy o člověku a jeho světě, neboť každý člověk, každá doba a každá kultura má své, mnohdy zcela protikladné pohledy na skutečnost.

Do postoje antických sofistů, v našem případě postoje Trasymacha, Kalikla, Kritona v konfrontaci se Sokratem resp. Platónem, lze proniknout víc prostřednictvím analýzy textů č. 1, 2, 5, 6 antologie včetně komentářů.

Žáci mají nahlédnout, jak se odlišné noetické koncepce filosofů zrcadlí v jejich rozličném antropologickém přístupu, což následně ovlivňuje i jejich odlišnou teorii státu. Relativistický noetický postoj sofistů jde ruku v ruce s pojetím člověka jako přirozeného egoisty a vynucenou potřebou tvorby státu založeném na společenské smlouvě a pozitivním právu. Realistický noetický přístup k realitě Sokrata, Platóna a Aristotela jde zas ruku v ruce s chápáním člověka s přirozenou předdispozicí k harmonickému společenskému soužití, solidaritě a vzájemné pomoci. Všichni jsou zástanci přirozených zákonů a přirozeného práva.

V této souvislosti doporučujeme analýzu textů č. 7 a 8 antologie včetně komentářů.

Úlohou žáků je zamyslet se nad fungováním společenského zřízení tak, jak ho prezentují sofisté a antičtí klasikové a nad odlišnými filosofickými východisky, které je podmiňují, a pokusit se o jejich kritické zhodnocení. Přitom jde o to, uvědomit si možný dopad daných teorií pro současného člověka žijícího ve společnosti (najít podobnosti, odlišnosti, určit, který z přístupů je přijatelný a proč).

Řešení problémového úkolu:

Žáci přijdou na to, že sofistické postoje jsou velmi příbuzné s těmi současnými, že sofisté nepatří jen do starého, dnes již nenávratně staromódního světa. Jejich hlas je velmi aktuální a s nepřehlédnutelnou naléhavostí promlouvá i v naší současnosti. Sofista rozhodně není člověk, který se utápí v banálních rozporech svého primitivního myšlení. Kdo se nedokáže vypořádat s teoretickými východisky sofistiky, před tím se tento styl uvažování vynořuje ve své děsivé konzistenci. Jedinou obranou proti němu je jeho ideologické zamítání. Výčitky sofistů na margo dnešního postmoderního světa lze tedy přijmout.

Žáci mají uznat, že s relativistickým postojem není možné důsledně ani oprávněně odsoudit totalitní režimy 20. století (nacismus a komunismus). V relativismu totiž nelze rozlišit nějakou hranici, která by oddělovala objektivně dobré od objektivně špatného.

Vzhledem k popsaným možným dopadům relativistické filosofie sofistů na člověka a společnost i aplikováním dosavadních získaných poznatků by žáci měli dospět k tomu, že přijatelnější je filosoficko-politická pozice, kterou hájí Sokrates, Platón, Aristoteles. Tito myslitelé argumentačně hájí možnost objektivního poznání skutečnosti a objektivní rozdíl mezi dobrem a zlem. Jejich koncepce reality je metafyzická, tj. otevřená ke všem jejím dimenzím, a podobně nereduktivně přistupují i k člověku (ve vztahu k němu se např. vyhýbají úskalí reduktivního materialismu). Zda si žáci daný postoj osvojili, zjistí učitel také v úkolu na opakování.

Řešení problémového úkolu:

1. 2. 3. V následném cvičení mají žáci vyjádřit svůj postoj a představy, jak vzniká společnost, a jestli považují člověka za přirozeně společenskou bytost, anebo je naopak přirozeným egoistou, který jen čeká na vhodnou příležitost k porušení zákona. Zároveň mají zkusit argumentovat, proč má smysl chovat se za každých okolností poctivě, i kdyby to bylo pro člověka nevýhodné. Cvičení má za cíl upevnění poznání žáků i z dalších učebních textů (s přesahem do etiky) s důrazem na zjištění jejich postoje k tématu etické povahy.

Závěrečným tématem je posouzení hodnoty rovnosti svobody a vzdělání ve státě podle Platóna a Aristotela. Žáci tady ale rovněž získají poznatky o formách optimálního společenského zřízení, které doporučují antičtí filosofové z hlediska základních hodnot fungujících v rámci společenských zřízení. Více informací se dozví učitel i žáci v textech č. 9, 10, 11 antologie včetně komentářů.

Řešení úkolů (opakování):

Texty antologie je možné se žáky analyzovat metodou podvojného deníku (podobně jako bylo doporučeno v předchozích učebních tématech). Rolová hra má za cíl zjistit, s kterou pozicí antických filosofů k tématům z politické filosofie se žáci identifikovali (je jim bližší) a proč. Žáci by měli shrnout své získané poznání.

V rámci rolové hry má učitel vystupovat v pozici koordinátora a moderátora diskuze mezi skupinou žáků zastávajících názory Kritona, Glaukóna a Trasymacha a skupinou prezentujících argumenty Sokrata, resp. Platóna. Učitel tak klade otázky k tématu, koriguje případná nedorozumění nebo špatné interpretace teorií, povzbuzuje všechny účastníky k diskuzi. Je důležité usměrňovat diskuzi žáků, aby se učili porovnávat význam jednotlivých argumentů a lépe si uvědomili jejich dopad na člověka nebo společnost. Na závěr by měl učitel shrnout argumenty obou stran, zhodnotit závěry a průběh, upozornit na problémové okamžiky, které diskuzi ovlivnily. Krátký prostor je potřebné nechat také pro sebehodnocení žáků. Závěry i obsah diskuze je vhodné použít v další výuce. Doporučený čas diskuze 15–20 minut.

Doplňkový výkladový text k učivu

Tradiční souvislosti politického myšlení; Společnost – jednota v mnohosti

Sokrates, Platón i Aristoteles považovali politickou oblast za předmět filosofických úvah. Způsob, jakým k tomuto problému přistoupili, byl podstatně ovlivněn předchozí tradicí filosofického myšlení. Jedno z hlavních témat, které řečtí filosofové již od počátku rozpracovávali, byl problém vztahu jednoty a mnohosti. Různí myslitelé kladli na členy zmíněného vztahu nestejný důraz. Někdo akcentoval více jednotu, jiný zase mnohost. Parmenides považoval skutečnost za natolik vnitřně jednotnou, že z jejích mnohých momentů učinil pouhé zdání. Herakleitos se naopak nechal oslovit mnohostí věcí a tvrdil, že v neustálém proudu skutečnosti nelze nalézt nic jednotného a stejného. Jen božský Logos dokáže udržet plynoucí pluralitu věcí v mezích skutečného, neboť bez jím uloženého zákona by se tato rozmanitá realita propadla do nicoty čirého chaosu. Sokrates, Platón i Aristoteles se každý svým způsobem pokoušejí dostat právům obou momentů skutečnosti – jednotě i mnohosti. Jak problém vyřešili, je uvedeno v učebním textu.

Tradiční pojetí nároku na moc

Aristokratická rodová linie je zároveň prostředím, v němž se politické znalosti a zkušenosti předávají z generace na generaci. Politická schopnost není jen věcí osvojitelných informací, ale i dědičných predispozic, které se v aristokratických rodech zákonitě předávají. Kdo není aristokratem, má v tomto směru nepřekonatelný handicap. Pouhé teoretické znalosti, které nejsou vloženy do po staletí formovaného aristokratického genofondu, nejsou v politice dobře uplatnitelné. Na této koncepci, která má samozřejmě také svůj zkušenostní základ, si můžeme všimnout, že klade rozhodující faktor pro úspěšnou politickou činnost mimo dosah lidského rozhodování. Vyčleňuje ji ze sféry specificky lidského a klade ji do roviny biologicko-psychologických struktur, jejichž podoba a dynamismus nejsou svobodně bezprostředně ovlivnitelné. Sofisté toto pojetí zpochybnili. Jejich vystoupení mělo jistě i své historické předpoklady (viz tehdejší krize aristokracie), avšak jimi otevřený problém nemá význam jen pro jejich dobu.

ANTOLOGIE TEXTŮ S KOMENTÁŘI

TEXT č. 1

SOKRATES: Tedy se naprosto nijak nesmí jednat nespravedlivě.

KRITON: Jistě ne.

SOKRATES: Tedy ani za bezpráví splácet bezprávím, jak se lidé domnívají, když se naprosto nijak nesmí jednat nespravedlivě.

KRITON: Ukazuje se, že ne.

SOKRATES: A co splácet zlé zlým, je to, jak říkají lidé, spravedlivé, či nespravedlivé?

KRITON: Nikoli, to není spravedlivé.

SOKRATES: Ano, vždyť činit lidem zlé se patrně ničím neliší od nespravedlivého jednání.

KRITON: Máš pravdu.

SOKRATES: Nemá se tedy ani splácet bezpráví bezprávím, ani se nemá nikomu činit zlé, a to ani kdyby člověk cokoli zkoušel od lidí. A přijímáš-li se souhlasem tyto myšlenky, dej pozor, Kritone, abys s nimi nesouhlasil proti svému mínění. Neboť vím, že jen málo lidí je uznává a bude uznávat. Ti pak, kteří mají toto přesvědčení, a ti, kteří ho nemají, nemohou mít společné rozhodování, nýbrž ti sebou vespolek nutně pohrdají, když si mezi sebou vidí své zásady. Zkoumej tedy velmi dobře i ty, zdali sdílíš tu myšlenku a máš o ní stejné mínění a zdali máme při svém rozvažování vycházet z tohoto stanoviska, že není nikdy správné ani nespravedlivě jednat, ani splácet bezpráví bezprávím, ani se bránit proti zlému odvetným činěním zla, či jsi od toho odstoupil a nesdílíš té základní myšlenky. Co se totiž mne týče, já mám už dávno toto mínění a také ještě i nyní, ale jestliže jsi ty nabyt nějakého jiného mínění, řekni to a poučuj“ (PLATÓN, *Kriton*, 49 E).

KOMENTÁŘ

Vztáhneme-li tuto pasáž k Platónově politické filosofii, vychází nám z toho, že se nikdo, ani politická autorita, nesmí dopustit nespravedlivého jednání. I když se mezi občany děje mnoho bezpráví, soudní moc státu do těchto vztahů nesmí zasahovat tak, že by na viníky uvalovala tresty jako mstu za protizákonné jednání. Trest nemá škodit, nýbrž znovunastolovat porušené spravedlivé poměry. Ani politická soutěž proto nesmí být chápána jen skrze kategorii moci. Moc má být jen výkonným prostředkem pro naplňování požadavku spravedlnosti. Dobrá politika se neslučuje s násilím a pokud jsou v ní někdy uplatněna tvrdá opatření nekolidující se spravedlností, nemohou být označována za nelegitimní. Je pochopitelné, že uvedené zásady musí být nosné pro každou kultivovanou politickou činnost. V textu nicméně zaznívá upozornění, že jen málokdo z lidí se s nimi dokáže vnitřně ztotožnit. Dokud člověk jedná pod vlivem vášně a bez hlubšího rozmyslu, je puzen k nemilosrdné odvetě proti všem, kdo se na něm dopustili krivdy. Má-li být politika věcí všech, pak je nanejvýš žádoucí, aby si lidé její nenásilné pojetí osvojili. Kdyby se tak nestalo, vedlo by to k nepřátelství mezi občany a k nestabilitě vlády, protože, jak sám Platón Sokratovými

ústy uvádí, bez shody v tomto základním bodě nelze o ničem svorně a souhlasně rozhodovat. Důležitost vzdělání a výchovy je v tomto směru dostatečně zřejmá.

TEXT č. 2

KALIKLES: ... všechny... statky lidí horších a slabších náleží člověku lepšímu a silnějšímu. Pravda se má tedy takto a ty to poznáš, jestliže už necháš filosofie a přistoupíš k větším věcem. Filosofie je totiž, Sokrate, pěkná věc, jestliže se jí člověk mírně chopí v příslušném věku; pakli však u ní setrvá přes náležitou míru, je to zkáza lidí. Neboť i kdyby byl velmi nadaný, jestliže se zabývá filosofií ještě v pokročilém věku, nutně se stane neznalým všech věcí, kterých musí být znalý ten, kdo chce být mužem dokonalým a váženým. Vždyť se stávají neznalými zákonů, vztahujících se k obci, i řečí, kterých je třeba užívat ve styku s lidmi při soukromých i veřejných smlouvách, i lidských zálib a žádostí a vůbec se stávají docela neznalými člověka a jeho povahy. A tu kdykoli přijdou k některému soukromému nebo obecnímu jednání, stávají se směšnými, právě tak jako zase politikové, tuším, jsou směšni, kdykoli přijdou do vašich schůzek a k vašim hovorům. Stává se totiž, jak praví Euripides: každý je skvělý v tom a k tomu spěje, a tomu dává ze dne část vždy největší, v čem ze všeho, co umí, nejvíc vyniká; ale v čem je slabý, tomu se vyhýbá a to haní, kdežto to druhé chválí, z přízně k sobě samému, neboť má za to, že takto chválí sám sebe. Ale podle mého mínění je nejsprávnější poznat obojí. Filosofii poznávat je krásné potud, pokud toho je potřebí pro obecné vzdělání, a dokud je člověk mlád, není pro něj ošklivé zabývat se filosofií. Ale když je člověk už starší a ještě se zabývá filosofií, tu se stává, Sokrate, ta věc směšnou a na mne působí lidé zabývající se filosofií zcela podobným dojmem jako ti, kteří po dětstvu žvatlají a si hrají. Kdykoli totiž uvidím malé dítě, kterému ještě sluší takto hovořit, jak žvatlá a si hraje, baví mě to a jeví se mi to jako věc milá a způsobná a vhodná k věku toho dítěte, kdežto kdykoli uslyším malé dítě hovořit čistě a správně, zdá se mi to jaksi odporné a týrá mi to uši a zdá se mi to něčím otročkým. Kdykoli však někdo uslyší dospělého muže žvatlat nebo ho vidí si hrát, jeví se to směšné a nemožné, a že to zasluhuje bití.

A právě týž dojem tedy cítím i vůči lidem filosofujícím. Vidím-li totiž filosofii u mladého jinocha, radostně to schvaluji a zdá se mi, že mu to sluší, a pokládám toho člověka za zvláště hodna svobodného rodu, kdežto toho, který se nezabývá filosofií, za nesvobodného, jenž se nikdy nevzchopí k žádné krásné a ušlechtilé věci. Kdykoli však uvidím staršího člověka, že ještě se zabývá filosofií a neodchází od ní, tento muž podle mého zdání, Sokrate, potřebuje už bití. Neboť jak jsem právě řekl, na takového člověka čeká, i kdyby byl velmi nadaný, že se stane nemužným, že se bude vyhýbat středním částem města a místům, kde se shromažďují občané, na kterých se, jak řekl básník, muži vyznamenávají, ale zaleze a prožije ostatek života někde v zákoutí ve společnosti tří nebo čtyř mladíčků a tam bude žvatlat, nikdy však nehlesne slova svobodného, velkého a závažného.

Já jsem k tobě, Sokrate, v poměru hezky přítelském... zanedbáváš, Sokrate, to, oč by ses měl starat, a přirozený stav své duše, tak ušlechtilý, porušuješ jakýmsi dětinským pitvořením a ani při poradách o právu bys nepřidal správné své slovo, ani bys nevystihl, co je podobno pravdě a přesvědčivé, ani bys ve prospěch jiného nedal smělou radu. Avšak, milý Sokrate – a nic se na mne nezlob, neboť budu tak mluvit proto, že to s tebou dobře myslím – nezdá se ti ošklivým být v takovém stavu, jakém, myslím, jsi i ty i ostatní, kteří kdy zabíhají ve filosofii příliš daleko? Jak to nyní je, kdyby někdo popadl tebe nebo někoho jiného z takovýchto lidí a odváděl do vězení, a přitom tvrdil o člověku nevinném, že se provinil, víš sám, že by sis nevěděl rady, nýbrž by se ti točila hlava a otvíral bys ústa nevěda, co říct, a kdybys předstoupil před soud a náhodou měl žalobce sebe slabšího a horšího, byl bys odsouzen k smrti, jestliže by se mu chtělo navrhnout ti trest smrti. Avšak jakápak je v tom moudrost, Sokrate, když umění vezme muže s dobrými vlohami a učiní jej horším, že nedovede ani sám sobě pomáhat ani vysvobodit z největších nebezpečí ani sebe ani nikoho jiného, nýbrž je od svých nepřátel olupován a všechno své jmění a vůbec žije beze cti ve své obci? Takovému člověku můžeš – i když to je snad příliš hrubé slovo – dávat pohlavky a nic se ti za to nestane. Nuže, příteli, poslouchej mne a přestaň soudit slova a provozuj krásnou hudbu činů a provozuj to, čím si získáš pověst rozumného muže, jiným ponechaje tyto chytrosti, ať už jim třeba říkat tlachy nebo žvanění, z nichž získáš to, že v prázdném budeš bydlet domě. Neber si za vzor muže, kteří rozmlouvají o těchto malichernostech, nýbrž ty, kteří mají i postavení i vážnost a mnoho jiných výhod (PLATÓN, *Gorgias*, 484 D – 486 E).

KOMENTÁŘ

Kalikles hájí v rozhovoru se Sokratem stanovisko, podle něhož je politika čistě pragmatickou záležitostí. Jelikož v ní jde o zisk a uplatnění co největší moci na úkor slabých, je nutné se pro úspěšný vstup do ní náležitě připravit. Politik by měl mít podle Kalikla určitou filosofickou formaci, ovšem jen povrchní a časově omezenou na mladý věk budoucího držitele moci. Filosofie totiž nemá smysl pro nahodilost a svévolnost stále se měnících zákonů ve státě a zkoumá naopak zásady, které jsou stále platné a nemanipulovatelné. To ovšem Kalikles považuje za nepatřičný výběh za hranice reality. Nenachází v ní místo pro nic neměnného. Také odmítá připustit, že by existovalo něco, co by člověka omezovalo v bezbřehé rozpínavosti jeho vůle. Kdo má moc a kdo je silný, může konat, co se mu zlíbí. Umná rétorika je jeho hlavním nástrojem. Proto obviňuje Sokrata jakožto zástupce všech, kdo filosofickému bádání zasvětili celý život, že přestal rozumět člověku. Lidé jsou v Kaliklově pohledu konkurující si bytosti, které užívají všech dostupných prostředků k prosazení vlastního ega. Ti nejslabší v boji zákonitě podlehnou a stávají se pouhými schůdky pro vzestup nejschopnějších. V této pozici se nacházejí i občané státu, neboť se ocitají v podřadné situaci

těch, kdo musí být poslušni zákonů vzešlých ze svévole vládnoucích. Pro Kalikla se politika neslučuje s filosofií – filosof musí v politice nevyhnutelně propadnout pro svoji nechopnost reagovat pružně a přizpůsobivě na často nepředvídatelné zvraty. Filosof se navíc z politiky diskvalifikuje tím, že bere ohledy na zásady, které brzdí jeho elán a akčnost. Jelikož odmítá tvrdý a brutální postup proti svým oponentům, nemá v boji o moc žádnou šanci. Nakonec se musí stát obětí bezohledných mocenských skupin. Protřelému politikovi se zdají mementa filosofů směšná a dětská. Když člověk zocelený nevybíravým bojem na politickém kolbišti slyší něco o spravedlnosti a nenásilí, nemůže se nad tím neusmát. Je přijatelné slyšet dítě mluvit o dobrem králi, který velkoryse odpusil svým protivníkům. Tvrdí-li však něco podobného dospělí, dávají tím najevo svoji poštilost. Kam by reálný politik došel, kdyby se řečmi filosofů řídil? Už by byl dávno od pák moci odstaven.

Kalikles tedy naprosto odmítá Sokratův požadavek na vyhrazení vládních postů filosofům. Připouští, že k filosofii v mládí přistupují nadaní jedinci, ale jejich výchovné dotvoření nárokuje pro sofisty. Jak ještě uvidíme, v *Ústavě* se Platón přesně k tomuto problému vrátí a vynese na světlo právě politické důsledky sofistického působení směrem k filosoficky nadaným lidem. Právě kvůli jejich vystavení vlivu sofistů dojde k tomu, že jsou zkaženi a jejich přirozený talent vložený do služeb zla páchá v politice nedozírné škody. Lidé pak mají příležitost poukazovat na to, jak nepatřičně si filosofové v politice počínají.

Kalikles se s odvolávkou na přátelství snaží Sokrata odvrátit od zabývání se filosofií. Namítá mu, že nedokáže říct nic podstatného k právním otázkám. Má přítom na mysli své pojetí práva sloužící jen těm nejsilnějším. Upírá Sokratovi dokonce schopnost dát někomu smělou radu v jeho prospěch. Proč? Protože prospěch jednoho je pro Kalikla zároveň škodou toho druhého, kdežto Sokrates vždy hledí k dobru všech občanů. Pokud se na lidskou společnost díváme společně s Kaliklem jako na zápasnický ring, v němž se jednotlivci perou o výsady na úkor druhých, pak nezbyvá než hodnotit člověka odmítajícího násilí jako již dopředu odsouzeného outsidera, který se v lepším případě bude plácát na okraji hlavního dění s hrstkou jemu podobných. Takový člověk ztratí veškerou vážnost, protože si vůči němu může každý dovolit cokoli bez obav z odvety. Kalikles postoj svého oponenta zesměšňuje, přičemž mu uniká jeho pravý rozměr. Sokrates nepatří k těm, kteří by si chtěli nechat všechno líbit. Jistě i on touží po takovém politickém uspořádání společnosti, v níž jsou násilníci spravedlivě potrestáni. Když se však nedokáže ubránit násilí, aniž by se sám dopustil bezpráví, rezignuje na obranu svou vlastní silou. Spoléhá na inteligentní řád skutečnosti, který je pro nefilosofovy Kaliklova typu neviditelný. Raději podstoupí smrt, než aby se svou vinou zapletl do sítě konfliktních vztahů, poněvadž je přesvědčen, že smrt je součástí tohoto řádu a že neznamená definitivní zlo pro toho, kdo se zla zásadním způsobem zříká.

TEXT č. 3

Praví filosofové již od mládí nevědí, kudy vede cesta na náměstí, ani kde se nalézá tribunál či senát, anebo vůbec nějaké místo veřejného shromažďování ve městě. A vlastně ani neví, že o tom nic neví. Neboť se nestraní těchto věcí kvůli slávě, ale kvůli tomu, že ve městě se nachází pouze jejich tělo, zatímco jejich mysl, která všechny tyto věci považuje za bezcenné, se pohybuje všude, pod zemí i na nebi, a zkoumajíc ze všech stran povahu existujících věcí, nezabývá se žádnou z těch, které jí jsou nablízku (PLATÓN, *Theaetetus*, 173 C – 174 A).

KOMENTÁŘ

Podle těchto Platónových slov se zdá, že se v předchozím úryvku Kalikles nemýlil, když o každém filosofovi prohlásil, že se nehodí pro žádnou veřejnou činnost, natož pak pro politiku, poněvadž „na takového člověka čeká, i kdyby byl velmi nadaný, že se stane nemužným, že se bude vyhýbat středním částem města a místům, kde se shromažďují občané, na kterých se, jak řekl básník, muži vyznamenávají, ale zaleze a prožije ostatek života někde v zákoutí ve společnosti tří nebo čtyř mladíčků a tam bude žvatlat, nikdy však nehlesne slova svobodného, velkého a závažného“. Chceme-li porozumět textu vzatému z dialogu *Theaetetus*, musíme si být vědomi jeho pravé povahy. K jeho pochopení bychom nedospěli, kdybychom se soustředili na jeho doslovné znění. Pokud by Platón myslel opravdu vážně, co o filosofech napsal, pak by bylo naprosto skandální, že pro ně požadoval nejvyšší vládní pozice ve svém státě. Společnost spravovaná lidmi neznajícími cestu do senátu a do jiných míst veřejného shromažďování by se rozložila záhy poté, co by se začala řídit jejich výnosy. Skutečný význam textu leží jinde. Platón si zde nasazuje ironickou masku a skrývá závažné poselství za obraz, který uvádí nepoučeného diváka do optického klamu.

Centrálním místem pasáže je tvrzení, podle něhož dlí ve městě pouze filosofovo tělo, zatímco jeho mysl zkoumá vše. Platón má v úmyslu upozornit na zásadní rozdíl, který probíhá mezi tělem a rozumem člověka. Lidské tělo je hmotné a jako takové je zcela konkrétně časo-prostorově situováno. Každý z nás se může nacházet pouze tam, kde se právě nyní fyzicky vyskytuje. Dosah našich tělesných schopností je rovněž omezený – horizont našeho smyslového vnímání má své zřejmé hranice, které nedokáže překonat. S naším rozumem se to má jinak. Můžeme myslet i na skutečnosti, které aktuálně smyslově nevnímáme, ba které ani nikdy vnímat nebudeme. Např. pojmem člověk myslím všechny lidi současně žijící, již zemřelé, ale i ty budoucí. Rozum není ve svém zkoumání vázán výlučně na oblast aktuálně smyslově vnímaného. Platón dokonce tvrdí, že jsme schopni myslet skutečnost jako celek. Neboť pojem skutečnost, realita, jsoucno postihuje vše jsoucí, mimo jeho dosah už není nic. Akční radius rozumu je extenzivně neomezený, třebaže je ve své činnosti přesto nějak vázán na tělesné funkce. To je také důvod, proč Platón považuje tělo za vězení ducha. Tělo nás velmi omezuje, zatímco rozum nás kontaktuje doslova se vším.

Kromě toho nám text přináší ještě jiné, a řekněme že mnohem důležitější poselství. Popsané ústraní filosofa je symbolem pro jeho vnitřní soustředěnost. Člověk má díky svému rozumu schopnost reflektovat sám nad sebou, mít vědomí sebe samého, prožívat stav vlastní intimity. Tato namířenost rozumové činnosti na sebe samu je zároveň signálem, že rozum přesahuje úroveň smyslů. Oko nevidí své vidění, ale jen viditelné předměty, ucho neslyší své slyšení, ale jen slyšitelnou stránku skutečnosti. Rozum však nerozumí jen předmětům jsoucím mimo něj, nýbrž i sobě samému. Kdybychom nebyli schopni rozumět našemu rozumění, nemohli bychom kultivovat například logiku, která zkoumá zákony správného myšlení. Smysly nad sebou nereflektují, rozum ano. Platón spatřuje přímou vazbu mezi reflexivní sebestředností rozumu, symbolizovanou ústraním filosofů, a jeho neomezeným akčním rádiem, díky němuž má přehled o širokých regionech skutečnosti. Chce nám tedy sdělit následné: jen ten, kdo je schopen vnitřní koncentrace a soustředění, které jsou neslučitelné s frenetickým aktivismem veřejně činných osob, dokáže vidět širší souvislosti politické činnosti člověka. Politik, který je pouhý praktik a nikdy o těchto souvislostech nepřemýšlel, nemůže konat dobrou politickou práci. Každá veřejně činná osoba potřebuje určitý prostor pro klidnou reflexi. Musí se umět stáhnout do ústraní a jít ve svém myšlení do opravdové hloubky. Platónem vykreslená samota filosofů tvoří první fázi jejich života, v níž se zabývají usilovným studiem všech podstatných otázek, které s politikou souvisejí. V té době nemohou být veřejně činní. Ale po dlouhém a náročném studiu musí do praxe – to Platón několikrát zdůrazňuje, nejzřetelněji ve svém podobenství o jeskyni (viz sedmá kniha *Ústavy*). Zkušenost člověka je omezená, politikům nestačí jen jejich dlouhodobé působení na politickém kolbišti. Potřebují i náležitý čas pro teoretický průnik do širokého kontextu své práce. Čteme-li tedy výše citovanou pasáž nastíněnou optikou, vidíme, že Platónovy požadavky na vládu filosoficky vzdělaných osob neztrácejí nic ze své naléhavosti.

TEXT č. 4

SOKRATES: Nestanou-li se... v obcích filosofové králi nebo neoddají-li se nynější tak zvaní králové a panovníci upřímně a náležitě filosofii, a nespadne-li toto obě v jedno, politická moc a filosofie, a těm četným duchům, kteří se nyní různě ubírají za jedním nebo druhým cílem, násilím v tom nebude zabráněno, není pro obce, milý Glaukone, konce béd a myslím, že ani ne pro lidské pokolení, a také nikdy dříve se neujme, pokud možno, tato ústava, o které jsme nyní vyložili, a nespátří světla slunečního. Avšak to právě je, co mě již dávno naplňuje ostychem a o čem nechci mluvit, protože vidím, jak silně se to bude lišit od obecného mínění; je totiž těžké vidět, že by v žádné jiné obci nebylo možné dojít štěstí ani v soukromém životě ani ve veřejném.

GLAUKON: ... Sokrate, vypustil jsi nyní taková slova, že můžeš čekat, že velmi četní a to ne ledající lidé, jakoby odhodíce šat, nazí a popadnouce, kde jaká zbraň komu přijde do ruky, ihned se na tebe vrhnou, aby ti udělali nevim co. Neubráníš-li se jim rozumnou řečí a neunikneš, stihne tě trest opravdového výsměchu (PLATÓN, *Ústava*, 473 C – 474 A).

KOMENTÁŘ

Podobný požadavek na vládu filosofů nalézáme vysloven i v Platónově *Sedmém listě*: jedině úkolem filosofie je nalézat, co je spravedlivé ve státě i ve věcech soukromých. Následkem toho pokolení lidská nepoznají úlevy, dokud okruh lidí, kteří správně a pravdivě filosofují, nedojde vlády v obcích, nebo pokud ti, kdo vládou ve státech, nějakým údělem božím nebudou správně filosofovat. Vyjděme od reakce Platónova rodného bratra Glaukona. Již v době, v níž byl citovaný názor vyjádřen, panovalo obecné přesvědčení lidí o nezpůsobnosti filosofů k převzetí seriózní politické autority. Proč bylo tehdy toto přesvědčení tak rozšířeno a proč je ve stejném rozsahu rozšířeno ještě i dnes? Protože většina lidí nemá ani ponětí, co je filosofie a kdo je filosofem hodným tohoto jména. Neboť postihnout povahu filosofie nejde jinak než filosofickou cestou a filosofii se vždy zabývalo jen málo myslitelů. Filosoficky nevzdělaný člověk je schopen přisoudit titul filosofa i lidem, kteří s filosofií nemají vlastně nic společného.

Když Sokrates přichází se svým nezvyklým pohledem, má na mysli úplně jiný profil filosofa, než jaký žije v myslích většiny lidí. Rozhodně nemyslí na akademicky činného intelektuála, který je plně absorbován čistě teoretickými obtížemi svého oboru. Jak poznamenal jeden z velkých znalců antického světa, pokud považujeme filosofy za intelektuály, pak v antice neexistovali žádní filosofové. Ve starém Řecku byl průvodním znakem filosofa vynikající způsob života a v době helénské dokonce i života veřejného. Proč tedy i tehdy lidé hleděli na filosofy s nedůvěrou? Protože mezi lidmi vždy panovala značná nejednota ohledně cílů politické činnosti. Filosofové měli samozřejmě svá přesvědčení, avšak ta nebyla většinou lidí sdílena. Obecné množství totiž vnímá realitu člověka jiným pohledem než filosof. Který pohled je ten správný? Dalo by se snadno prokázat, že i tato otázka je filosofická a že se na ni bez filosofického vzdělání nedá zodpovědně odpovědět. Filosof tedy zřejmě stojí v dost nevýhodné pozici – mohl by se v politice uplatnit, ale své cíle by byl schopen uspokojivě vysvětlit jen filosoficky připraveným občanům. Většina lidí se však o filosofii nezajímá, a proto ani její argumenty nehodlá slyšet.

TEXT č. 5

SOKRATES: To je zrovna takové, jako kdyby někdo zkoumal pudry a choutky velikého a silného domácího zvířete – z které strany k němu třeba přistoupit a kde se ho dotknout a kdy a čím se stává v nejvyšší míře zlým nebo mírným, při čem vydává ten a onen zvuk, a dále při kterých zvucích... se utiňuje nebo dráždí – a když to všechno stálým stykem a dlouhou zkušeností prozkoumá, pomysli si, že to nazve učeností, dá tomu odbornou soustavu a zařídí si pro to školu. Neměl by sice pravého vědění o tom, co z těchto názorů a choutek je krásné nebo ohyzdné nebo dobré nebo spravedlivé nebo nespravedlivé, ale

užíval by všech těchto názvů v souhlase s projevy mínění tohoto velikého zvířete, nazýváje věci, ze kterých by mělo radost, dobrými, které pak by se mu přičily, zlými, a neměl by pro ty pojmy žádného jiného důvodu; používal by nutně slova spravedlivý a krásný, ale v čem záleží povaha nutného a dobrého, jak veliký je mezi nimi podstatný rozdíl, o tom by neměl sám ponětí, ani jinému by to nedovedl ukázat. Nezdá se ti, proboha, že takový člověk by byl divným vychovatelem? (PLATÓN, *Ústava*, 493 C).

KOMENTÁŘ

Platón zařazuje tuto pasáž do své *Ústavy* jako vysvětlení neblahé pověsti filosofů angažovaných ve veřejných funkcích. Ve většině případů jde o jedince, kteří mají sice značné filosofické nadání, avšak kteří byli (de)formováni sofistickými učiteli. Sofisté přistupovali k politice jako k záležitosti čistě pragmatické a ten samý přístup vštěpovali i svým žákům. Společnost (v textu „velké domácí zvíře“) pro ně byla souborem jedinců, kteří se nedají dobře ovládat rozumnými argumenty, nýbrž mnohem lépe působením na jejich pudy, choutky a vášně. Úspěšný politik se proto musel vyznat v rétorice a psychologii, ne v subtilních analýzách politické filosofie. Přízeň davu a jeho poslušnost k programu politiků vyrostlých na sofistických školách pro ně byly synonymem úspěchu. Kritéria spravedlnosti a nespravedlnosti, dobra a zla se v instruktáži sofistů nezakládala v něčem nemanipulovatelném a obecně závazném, nýbrž v situačních a proměnných náladách nekultivované většiny lidí. Platón se od takových „filosofů“ distancuje a uznává, že lidé neschopní rozlišit pravou filosofii od její sofistické náhražky hledí s pochopitelnou skepsí na uplatnitelnost filosofů v politických funkcích.

Text č. 6

TRASYMACHOS: Já tvrdím, že spravedlivé není nic jiného, než co je silnějším prospěšné... Dává pak zákony každá vláda podle svého prospěchu, demokracie demokratické, tyranie tyranské a tak dále; a pak prohlásí, že toto, co jim samým prospívá, je pro ovládané spravedlivé, a kdo to překračuje, toho trestají, tvrdíce, že jedná protizákonně a nespravedlivě. To tedy je ta spravedlnost, můj drahý, jež je po mém soudě ve všech obcích stejná, prospěch právě vládnoucí strany; tato však má moc, takže při správném usuzování vychází závěr, že všude totéž je spravedlivé, totiž prospěch silnějšího.

... domníváš se, že ovčáci a skotáci dbají o dobré bravu a skotu, a když jej vykrmují a jemu slouží, že snad hledí na něco jiného než na prospěch pánův a svůj; a tak také se domníváš, že vládcové v obcích, kteří jsou skutečnými vládci, smýšlejí o poddaných jinak, než jak kdo smýšlí o ovcích, a že snad přemýšlejí dnem i nocí o něčem jiném než o pramenech svého vlastního prospěchu? A tak daleko jsi vzdálen od správného mínění o spravedlivém a spravedlnosti i nespravedlivém a nespravedlnosti, že nevíš, že spravedlnost a spravedlivé je vlastně cizí dobro, prospěch silnějšího a vládnoucího, avšak vlastní škoda poslouchajícího a sloužícího, kdežto nespravedlnost že je pravý opak a že vládne mezi lidmi v pravdě prostého ducha a spravedlivými, poddaní pak že konají, co je prospěšné onomu silnějšímu, a svými službami činí onoho šťastným, sebe však ani dost málo. Tímto způsobem pak je třeba pozorovat, prostoduchý Sokrate, že spravedlivý muž proti nespravedlivému všude pochodí špatně. Předně při vzájemných smlouvách soukromých, kdekoli spravedlivý s nespravedlivým vstoupí do spolku, nikde neshledáš, že by při rozchodu spolku větší zisk měl spravedlivý než nespravedlivý, nýbrž naopak. Dále co se týče poměru k obci; kdykoli jde o nějaké dávky, spravedlivý ze stejného jmění přispívá více, onen méně, ale když o užitky, nezískává tento nic, onen mnoho. A když oba zastávají nějaký úřad, údělem spravedlivého je, ne-li ještě nějaká pokuta, aspoň to, že jeho hospodářství zanedbáváním hyne, z obce však sám žádného užitku nemá, protože je spravedlivý; mimo to se znepřáteluje s příbuznými a známými, když jim nechce prokázat žádné služby proti právu. U nespravedlivého však má se to všechno právě naopak. Mám totiž na mysli člověka, o jakém jsem právě teď mluvil, který má příležitost obohacovat se ve velkém; nuže takového pozoruj, chceš-li posoudit, oč více mu v soukromí prospívá být nespravedlivým člověkem nežli spravedlivým. Nejsnáze pak to poznáš, jestliže se obrátíš k nejdokonalejší nespravedlnosti, jež činí pachatele bezprávi nejbláženějším člověkem, ty pak, kterým bylo ukřivděno a kteří by se nechtěli křivdy dopustit, nejnešťastnějšími. Je to tyranie, jež nikoli v malém, nýbrž hromadně, úkladně i násilím, odnímá cizí majetek, statky posvátné i neposvátné, soukromé i veřejné. Když někdo jiný z toho odcizí jen část a vyjde to najevo, bývá trestán a upadá v největší hanbu – svatokrádci, lidokupci, lupiči, podvodníky a zloději bývají nazýváni, kdo se proviní jen jednotlivými takovými zločiny – když však někdo se zmocní nejen majetku občanů, nýbrž i je samy si porobí a učiní otroky, takoví lidé místo těchto potupných jmen bývají nazýváni šťastnými a blahoslavenými, a to netoliko od spoluobčanů, nýbrž i ode všech ostatních, kteří uslyší, že ten člověk je pachatelem svrchovaného bezprávi; neboť kdo odsuzuje bezprávi, činí tak ne že by se bál bezprávi páchat, nýbrž z obavy, aby ho neutrpěl. Takto je, Sokrate, bezprávi – děje-li se dostatečně velikou měrou – věc silnější než spravedlnost, důstojnější svobodného muže a lépe slušící pánu, a jak jsem tvrdil hned na začátku, spravedlivé je prospěch silnějšího, avšak nespravedlivé přináší vlastní osobě užitek a prospěch (PLATÓN, *Ústava*, 338 E – 344 D).

KOMENTÁŘ

Trasymachos odporuje zásadním způsobem Sokratovu pojetí spravedlnosti. Jako přesvědčený relativista a právní pozitivista přichází s názorem, že o právu a spravedlnosti rozhodují svou vůlí mocní (ti, kteří jsou právě na politickém výsluní). Vznáší proti Sokratovi argumenty formulované v těsné blízkosti se zkušeností z politického života: Trasymachos nezná politika, který by se ve své praxi řídil Sokratovými zásadami. Jelikož se bez patřičné dávky pragmatismu nikdo u politického kormidla

dlouho neudrží, není dobré otěže vlády příliš povolovat. Vládci se k ovládaným prakticky vždycky chovají jako k užitému dobytku, ačkoli to všemožně rétoricky zakrývají, považují občany za pouhý prostředek k vlastnímu obohacení a k dosažení svých vysněných cílů. Jejich postoj nevychází podle Trasymacha z mravní zkaženosti, nýbrž z pochopení pravidel, jejichž respekt vede k úspěchu. To Sokratův oponent zdůrazňuje vykreslením kontrastu mezi člověkem věrným sokratovské spravedlnosti a chytrou vypočítavostí realistického jedince. Jak v soukromí, tak i ve sféře veřejné má nepoctivost jasně navrch. Kdo bere ohled na druhé, přijde vždy zkrátka, poněvadž se díky své naivitě stává zranitelným. Pracovat obětavě, platit daně, nezneužívat svého postavení, dodržovat smlouvy znamená rezignovat na agresí proti druhým lidem, což se fakticky rovná svobodnému sebeodzbrojení. Život je tvrdý boj o bohatství, moc a slávu a kdo se nepodřídí jeho logice, vypadá ze hry. Zákony jsou jen kulisy a jistá opatření, aby na našich ulicích neteklo příliš mnoho krve. Za nimi však probíhá nemilosrdná bitva všech proti všem. Kdo uznává platnost zákonů, ten zároveň vyznává svoji slabost, poněvadž ví, že by ho za jejich porušení čekal trest. A trest je vždy uvalen někým silnějším. Z této otrokové situace se dokáže vymanit pouze ten nejsilnější – tyran, který se i přes jím páchaná svrchovaná bezprávi nemusí žádného trestu obávat. Nikdo mocnější už nad ním totiž nestojí. Jen tyran má otevřený přístup ke štěstí, všichni ostatní jsou nevolníci zákonných omezení nehodných vskutku svobodné existence.

TEXT č. 7

GLAUKON: Říkají, že činit bezprávi je přirozeně něco dobrého, bezprávi trpět něco zlého, ale že více zlého má do sebe bezprávi trpět než bezprávi činit. Proto když lidé vespolek si činí bezprávi a je snášejí a takto poznávají obě zkušenosti, zdá se těm, kteří nejsou schopni tomuto uniknout, ono pak si zvolit, že by bylo prospěšné učinit navzájem smlouvu, že nebudou bezprávi ani činit ani trpět. A odtud prý počali dávat si zákony a uzavírat mezi sebou smlouvy a nazvali nařízení, dané zákonem, zákonným a spravedlivým. To prý je původ a podstata spravedlnosti, jež je uprostřed mezi nejlepším stavem, beztrestným pácháním křivdy, a nejhorsším, jestliže kdo snáší bezprávi, nemůže se pomstít. Spravedlnost pak, jsouc uprostřed mezi těmito dvěma stavy, je lidem vhod ne jako dobro, nýbrž jako věc cenná, když není síl k bezprávi; neboť ten, kdo by měl moc činit bezprávi a byl pravý muž, s nikým by prý nikdy neuzavřel smlouvy nečinit a netrpět bezprávi, protože by to byla šílenost. To a taková je tedy povaha spravedlnosti a takový je její původ podle obecného mínění (PLATÓN, *Ústava*, 358 E – 359 B).

KOMENTÁŘ

Platónův rodný bratr Glaukon se z intelektuální cti ujímá Trasymachovy teze a pokouší se ji radikalizovat. Předkládá přitom tzv. kontraktualistickou teorii státu, v níž se má za to, že původní, přirozený stav člověka spočívá v jeho atomické existenci a lidé se k sobě chovají spontánně nepřátelsky. Činit bezprávi a jednat násilně není nic nepřirozeného, naopak, jde o výraz nejvlastnější povahy lidského bytí. Riziko takového stavu je ale velké a nakonec se lidé vzájemně dohodnou na ustavení společnosti, v níž jsou právo a řád respektovány. Žádný přirozený zákon, který by požadoval respekt druhých, neexistuje. Právo na život, majetek, svobodu životního rozvrhu neprostředkuje lidským jedincům jejich přirozenost, nýbrž společnost vzešlá ze vzájemné smlouvy jejich členů.

TEXT č. 8

GLAUKON: Nuže kdyby byly takové prsteny dva a jeden z nich by si nastrčil člověk spravedlivý, druhý nespravedlivý, nebyl by asi, jak se zdá, nikdo tak ze železa, aby setrval ve spravedlnosti a měl dost síly zdržovat se cizího majetku a nedotýkat se ho, i když by mu bylo volno například z trhu si bez bázně brát, cokoli by chtěl, i vcházet do domů i obcovat, s kýmkoli by chtěl, i ostatní věci na světě by dělal jako nějaký bůh. Takto pak jednáje nekonal by nic jiného než druhý, nýbrž oba by směřovali k témuž cíli. To přece bychom mohli uvést za veliký důkaz toho, že nikdo není spravedlivý dobrovolně, ale z přinucení, věda, že spravedlnost není pro jednotlivce nějaké dobro, neboť kdekoli se kdo cítí dosti silný k bezprávi, činí bezprávi. Jistě každý člověk si myslí, že nespravedlnost je jednotlivci mnohem užitečnější než spravedlnost, a má pravdu, jak uzná každý, kdo o této otázce mluví; neboť kdyby někdo dosáhl takové volnosti, a přece se nikdy neodhodlal spáchat nějaké bezprávi ani se nedotkl cizího majetku, každý z lidí jej pozorujících by si o něm pomyslel, že to je veliký ubožák a pošetilec, ale jedni před druhými by ho chválili, klamajíc se tak navzájem ze strachu, aby nezakusili bezprávi (PLATÓN, *Ústava*, 360 B – E).

KOMENTÁŘ

Glaukon výše prezentovaný názor dále rozvíjí a pro ilustraci poukazuje k mytickému příběhu o bájném Gygovi. Podle této pověsti byl Gygas pastýřem ve službách lýdského krále a žil služebným způsobem existence. Jednoho dne však našel prsten, o němž po určité době zjistil, že se jeho otočením stává neviditelným. Od té doby se jeho možnosti značně rozšířily. Mohl konat cokoli a byl díky své nové schopnosti nepolapitelný. Žádný strážce zákona ho nemohl dostihnout. Glaukon modeluje situaci, v níž by si podobný prsten nasadil i člověk, který je považován za bezúhonného, poněvadž se nikdy nedostal do konfliktu se zákonem a naznačuje, že by se nakonec z cesty práva odchytil. Neboť lidé jsou prý spravedliví ze strachu z postihu, ne dobrovolně a z přesvědčení. Modelová situace je sice představena na mytickém pozadí, avšak vyjadřuje naprosto reálný problém. Co když má člověk možnost přestoupit zákon s vědomím, že za to nebude potrestán? Má takovou příležitost využít? Záleží na tom, jak

chápe sebe sama. Kdo si myslí, že je přirozené jednat na úkor druhých, poněvadž zákon je jen vnějším překrytím původního, přirozeného egoismu lidí, ten si takovou příležitost uniknout nenechá. Kdo naopak chápe lidskou přirozenost jako bytostnou konstantu, do níž je zapsán úkol respektu druhých a spolupráce s nimi, ten se žádného zločinu nedopustí, i kdyby měl jistotu beztrestnosti. Vše se proto rozhoduje v rovině filosofického pojetí člověka. Klasický realismus zastává přirozený původ státu, a tím pádem původnost a přirozenost lidské vzájemnosti, sofistický relativismus a nominalismus lidské jedince izoluje a činí ze společnosti umělý konstrukt vzešlý ze svobodné smlouvy, která každého člena společnosti zavazuje jen vnějškově a neobsahuje žádné absolutně platné normy chování.

TEXT č. 9

Ústava je založena na předpokladu, že mezi obcí a duší existuje přísná paralela. Sokrates proto tvrdí, že tak jako existuje pět druhů zřízení, existuje pět lidských povah. Rozlišování mezi autoritativní a demokratickou „osobností“, které bylo nakrátko populární v současné politologii a jež koresponduje s rozlišováním mezi autoritativními a demokratickými společnostmi, bylo mdlým a hrubým odrazem Sokratova rozlišování mezi královskou či aristokratickou, timokratickou, oligarchickou, demokratickou a tyranskou duší člověka, která odpovídala aristokratickým, timokratickým, oligarchickým, demokratickým a tyranským zřízením. V této souvislosti lze zmínit, že při popisu zřízení Sokrates nehovoří o „ideologiích“, které k nim patří; zabývá se povahou každého zřízení a tím, jaký cíl očividně a vědomě sleduje, jakož i politickým ospravedlněním těchto cílů v protikladu k jakémukoli nadpolitickému zdůvodnění, ať už vychází z kosmologie, teologie, metafyziky, filosofie dějin či mýtu. Při svém zkoumání pokleslých zřízení vyšetřuje v každém případě nejprve zřízení a poté odpovídajícího jednotlivce. Zřízení i jemu odpovídajícího jednotlivce předvádí jako něco, co vzniklo z předchozího zřízení a předchozího jednotlivce. Zde posoudíme jen jeho popis demokracie, protože má zásadní význam pro argumentaci *Ústavou*. Demokracie vzniká z oligarchie, která sama vzniká z timokracie, tedy z vlády nedostatečně múzických bojovníků, které charakterizuje nadvláda statečnosti. Oligarchie je první zřízení, ve kterém stojí nejvýše touha. Vůdčí touhou v oligarchii je touha po bohatství nebo penězích či po neomezeném nabývání majetku. Oligarchický člověk je šetrný a pilný, ovládá všechny touhy kromě touhy po penězích, chybí mu vzdělání a má jakousi povrchní počestnost, odvozenou z nejhrubšího soukromého zájmu. Oligarchie dává každému neomezené právo nakládat se svým majetkem tak, jak uzná za vhodné. To pak nevyhnutelně vede ke vzniku „trubců“, tj. příslušníků vládnoucí třídy, kteří jsou buď obtíženi dluhy, nebo již zkrachovali, a byli proto zbaveni výsad – tedy žebráků, kteří dychtí po promarněném majetku a doufají, že svých statků a politické moci znovu nabudou změnou zřízení. Kromě toho skuteční oligarchové, kteří jsou bohatí a zároveň dbají o ctnost a čest, dovolují jak sami sobě, tak zejména svým synům tloustnout, lenivět a měknout. Tím upadají do pohrdání u chudých, ale hubených a tvrdých lidí. Demokracie vzniká, když si chudí uvědomí svou nadřazenost nad bohatými a ve vhodný okamžik ovládnou obec, přičemž porazí bohaté, některé z nich zabijí nebo pošlou do vyhnanství a ostatním dovolí, aby s nimi zůstali při zachování všech občanských práv. To se může dít pod vedením některých „trubců“, kteří zradí svou třídu a mají schopnosti, jaké mívá běžně jen vládnoucí třída. Demokracii samu charakterizuje svoboda, k níž patří právo říkat a činit cokoli, co si člověk přeje: každý může vést takový způsob života, jaký ho nejvíce těší. Demokracie je tedy zřízení, které podporuje největší různorodost: lze v něm nalézt jakýkoli způsob života, jakékoli zřízení. Demokracii tedy musíme chápat jako jediné zřízení, vedle nejlepšího zřízení, v němž filosof může žít svým specifickým způsobem života, aniž by byl rušen: právě z tohoto důvodu lze demokracii s trochou nadsázky přirovnat k Hesiodovu věku božské rasy hrdinů, která má ke zlatému věku blíže než cokoli jiného. Platón sám, když se na demokracii díval zpětně od časů vlády třiceti tyranů, označil aténskou demokracii za „zlatou“ (*Sedmý list*, 324 d 7–8). Protože demokracie, na rozdíl od tří ostatních špatných zřízení, je zároveň špatná i tolerantní, je právě tím zřízením, v němž nachází domov poctivé hledání nejlepšího zřízení: děj *Ústav* se odehrává v demokracii. V demokracii není občan, který je filosofem, určitě nijak nucen účastnit se na politickém životě nebo zastávat nějaké úřady. Člověk se proto musí podívat, proč Sokrates nepřisoudil demokracii nejvyšší místo mezi horšími zřízením, či spíše nejvyšší místo vůbec, když viděl, že nejlepší zřízení není možné. Lze říci, že svou náklonnost k demokracii projevil činem: tím, že celý život strávil v demokratických Aténách, bojoval za ně ve válkách a zemřel v poslušnosti k zákonům obce. Buď jak buď, je jisté, že ve svých řečech demokracii přednost nedával. Důvod tkví v tom, že Sokrates byl muž spravedlivý ve více než jednom smyslu a myslel na dobro nejen filosofů, ale i nefilosofů a soudil, že demokracie není navržena tak, aby podněcovala nefilosofy k úsilí stát se co možná nejlepšími, neboť cílem demokracie není ctnost, nýbrž svoboda, tedy volnost žít vznešeně či níže podle vlastního zalíbení. Proto Sokrates demokracii přisuzuje dokonce ještě nižší postavení než oligarchii, jelikož ta vyžaduje jisté sebeovládání, zatímco demokracie, jak ji popisuje, si jakékoli sebeovládání ošklibí. Bylo by možné říci, že Sokrates se přizpůsobuje svému námětu a nijak se neovládá, když mluví o zřízení, jež zavrhuje sebeovládání. Tvrdí, že v demokracii není nikdo nucen vládnout nebo být ovládán, pokud se mu to nelíbí; může žít v míru, zatímco jeho obec válčí; odsouzení k trestu smrti nemá pro odsouzeného sebemenší důsledky – není dokonce ani uvězněn; uspořádání vládců a ovládaných je zcela převráceno: otec se chová, jako by byl chlapcem a syn otce ani nebere vážně, ani se ho nebojí; učitel se bojí svých žáků, kteří mu nevěnují žádnou pozornost a zároveň existuje naprostá rovnost pohlaví; dokonce ani koně a osli už neustoupí stranou, když potkají člověka. Platón píše tak, jako by aténská demokracie Sokrata nepopravila, a Sokrates mluví tak, jako by se tato demokracie nezapletla do orgií krvavého pronásledování viníků i neviných, když byly na počátku sicilského tažení

zohaveny Hermovy sochy. Sokratovu zveličování nemorální mírnosti klasické demokracie se vyrovná téměř stejně silné zveličování neukázněnosti demokratického člověka. Tomuto zveličování se samozřejmě nemohl vyhnout, pokud se nechtěl odchýlit od postupu, který dodržuje ve své diskuzi o pokleslých zřízeních. Tento postup, který je důsledkem paralely mezi obcí a jednotlivcem, spočívá v tom, že člověk, který odpovídá pokleslému zřízení, je pojímán jako syn otce, jenž zase odpovídá předchozímu zřízení. Demokratický člověk se tudíž jeví jako syn oligarchického otce, jako degenerovaný syn bohatého otce, který se stará jen o hromadění peněz; demokratický člověk je trubec, tlustý, měkký a marnotratný playboy, snílek, který přisuzuje určitý druh rovnosti rovnému i nerovnému a žije jeden den tak, že se naprosto oddá nejnižším touhám, a další den zase asketicky; je to člověk, který podle Marxova ideálu „ráno jde na lov, odpoledne rybaří, večer se stará o dobytek a filosofii se věnuje po večeři“ (*Die deutsche Ideologie*), tj. který dělá pokaždé to, co se mu právě líbí... (Leo STRAUSS, *Obec a člověk*, s. 139–141).

KOMENTÁŘ

Leo Strauss připomíná známou metodickou zásadu Platóna: stav společnosti je jen zesíleným odrazem charakteru jednotlivců. Jeho text je jasný a nepotřebuje žádného detailnějšího komentáře. Vyjádřeme se jen ke dvěma místům v citaci. Je nutné dobře rozumět obratu „nedostatečně múzičtí bojovníci“, kteří stojí u zrodu timokracie. Múzičká formace člověka znamená podle Platóna jeho celkovou kultivovanost. Obsahuje zdatnost jak tělesnou, tak i duševní a duchovní. Toto celkové harmonické vzdělání je finalizováno dobytím nejvyšší mety v lidském rozumu a vůli – filosofickým pochopením skutečnosti a láskou k dobru. Potomci některých aristokratů, kteří se na rozdíl od svých synů kompletní duchovně-tělesnou harmonií (*kalokagathii*) vyznačují, zanedbali liberální studium (zvláště studium filosofie) a dali přednost fyzické přípravě. Do jejich života tím vstoupila jistá disharmonie, protože vrcholné úsilí nemá být zaměřeno na tělo, nýbrž na ducha. Pokud je takových potomků vícero, přivedí nakonec změnu v rovině politické. Jakožto noví exponenti moci už nedbají na tradiční hodnoty vzdělání a cti, ale na vojenské uplatnění.

L. Strauss dále upozorňuje na zveličování, kterého se Platón Sokratovými ústy dospustil při popisu demokratického zřízení. To je samozřejmě pravda – hyperbola, karikatura patří k oblíbeným Platónovým stylistickým prostředkům. Dnešní čtenář Platónových analýz demokracie si nicméně nemůže nevšimnout, že obsahují pohledy, které jsou až překvapivě aktuální. Zveličený důraz na určité rysy demokracie a zamlčení jejích jiných stránek rozhodně neznamenají, že by přitom řecký filosof zcela opustil terén realismu a zásadním způsobem zkrátil předmět svého výzkumu.

TEXT č. 10

Když uvážíme, že každá obec je určitým společenstvím a že každé společenství je utvořeno pro nějaké dobro (neboť všichni konají všechno pro něco, co se jim zdá dobré), stane se zřejmým, že sice všechna společenství směřují k nějakému dobru, ale nejvíce a k nejvýznamnějšímu ze všech dober směřuje společenství, které je ze všech nejvýznamnější a zahrnuje v sobě všechna ostatní. Je to takzvaná obec, občanské společenství... Společenstvím utvořeným v souladu s přirozeností pro každodenní soužití je... domácnost... Prvním společenstvím, které se skládá z více domácností a které není vytvořeno jen pro okamžitou potřebu, je dědina. Zdá se nejpřirozenějším, že dědina byla původně osadou, která vznikla z nějaké domácnosti... Konečným společenstvím, utvořeným z většího počtu dědin, je obec. Toto společenství již dosahuje – dá-li se to tak říci – hranice plné soběstačnosti, a ačkoli vzniklo pro přežití, trvá pro život dobrý. Proto každá obec existuje na základě přirozenosti, platí-li to o prvních společenstvích. Obec je totiž jejich konečným cílem a přirozenost je konečný cíl. Neboť konečný stav vývoje každé jednotlivé věci nazýváme její přirozeností... Mimoto účel a cíl je to nejlepší; a soběstačnost je i cílem, i tím nejlepším... Ve všech lidech je tedy na základě přirozenosti pud k takovému společenství a ten, kdo je založil jako první, je původcem největších dober. Neboť jako je dokonalý člověk nejlepší živou bytostí, tak je i nejhorší ze všech, žije-li mimo zákon a právo. Nejhorší je totiž bezpráví, které je vybaveno prostředky. Člověk se rodí vybaven praktickou rozumností a ctností, může jich však velmi snadno užívat k opačným účelům. Proto bez ctností je bytostí nejbezbožnější a nejdivočejší a v pohlavních počtích a v jídle nejhorší. Spravedlnost však patří k obci, neboť řádem občanského společenství je právo, a spravedlnost je rozhodováním o tom, co je podle práva (ARISTOTELES, *Politika*, 1252 a 1 – 1253 b 39).

KOMENTÁŘ

Mezilidské vztahy a jejich soubor zvaný *společnost* jsou výsledkem vědomého konání člověka a toto konání vždy směřuje k nějakému dobru. Kdyby se lidé domnívali, že jim součinnost s jinými lidmi přináší jen škodu, vyhýbali by se jí. Zkušenost však ukazuje, že se lidé sdružují spontánně a rádi, z čehož se dá soudit na jejich přesvědčení o dobrotě takového počínání. V čem ono dobro spočívá, to na počátku citace zatím není řečeno. Aristoteles se omezil jen na zmínku o dobru *zdánlivém*: jelikož se lidé vzájemně a vědomě vyhledávají, dělají něco, co se jim přinejmenším zdá jako dobré.

Pojem *dobra* je pro Aristotela pojmem analogickým. Nemá proto jen jeden význam, nýbrž hned několik. Rozpětí tohoto významu je překvapivě široké: prakticky o všem, co je, můžeme predikát *dobro* vypovídat. Test všerozsáhlosti pojmu dobra lze provést jeho vztahením k Aristotelovým kategoriím, které vyjadřují základní ontologickou strukturaci skutečnosti jako celku. Cokoli má povahu jsoucna, je buď na způsob substance, kvantity, kvality, vztahu, pozice, místa, času, činnosti, trpnosti či habitu. O všech zmíněných modech jsoucího se můžeme vyslovit v termínech dobra: pes (substance) je užitečný (dobrý) pro

hlídání, velikost (kvantita) tohoto předmětu je dobrá pro ten či onen účel, poctivost (kvalita) je dobrá lidská vlastnost, určitá pozice (rozložení částí hmotného celku) je vhodná (dobrá) pro úlevu od bolesti, nějaké místo je vhodné (dobré) pro pěstování jistých plodin, příhodný (dobrý) čas je třeba využít, nějaká činnost je chválihodná (dobrá), trpělivost (trpnost) přináší růže (je dobrá) a řada lidských artefaktů (habitus) s sebou nese mnoho užitečného a dobrého. (*Habitus (héxis)* jakožto desátá Aristotelova kategorie vymezuje oblast lidské umělé činnosti, která modifikuje přirozená, původní jsoucna.)

Lidské společenství se ustavuje skrze činnost člověka, která je vždy nesena vědomím alespoň zdánlivého dobra. Jakého dobra chce člověk utvářením společenství dosáhnout? Dříve, než dá odpověď, Aristoteles poukazuje na množství lidských sdružení. V každém z nich se sleduje určité dobro a zdá se, že k nejvyššímu dobru se směřuje prostřednictvím státního zřízení. Jelikož tedy máme co dělat s nějakým celkem, musíme ho rozložit do jeho konstitutivních částí. Teprve když pochopíme, za jakým účelem vznikají méně komplexní formy vzájemného soužití lidí, nahlédneme účel založení státu, a tím padem i dobro, které se tím sleduje.

Problémem se tedy stává *původ státu*. Z metodického hlediska se za kladením tohoto problému skrývá přesvědčení, že se při pozorování zrodu a vývoje něčeho vrhne světlo i na povahu zkoumaného fenoménu. První a elementární stupeň vzájemnosti ztotožňuje Aristoteles se svazkem *muže a ženy*. Muž a žena se sdružují, protože nemohou jeden bez druhého žít. Přitom se nenechávají vést jen svobodnou volbou. Vstupují-li do vzájemného poměru, poslouchají svou přirozenou touhu k založení společenství. Tato krátká pasáž je významově velmi nabitá. Její autor v ní operuje analogickým pojmem dobra, neboť přirovnává účel styku muže a ženy s dynamikou odhalitelnou u živočichů a rostlin. Jak v oblasti vegetativní, tak i v oblastech animální a antropologické evidujeme sklon k reprodukci a propagaci života. Jelikož tento sklon nemůže dojít svého naplnění bez spojení pohlavně opačně kvalifikovaných jedinců, musí se vzájemně sdružit. Tendence k propagaci života jeho přenosem na další generaci nepodléhá svobodné volbě, nýbrž představuje *přirozenou inklinaci*. Svoboda se nevztahuje na inklinaci (tu nejde suspendovat), ale na aktualizaci jejího cíle (vstup do svazku a akty plození). Přirozená inklinace je zároveň přirozenou *touhou*, která na živočichy a člověka vytváří určitý psychický tlak. Člověk mu sice ve své svobodě může odporovat, ale pokud se mu podvolí, vnímá v tom uspokojení své hluboké žádosti, a tedy i své vlastní dobro. Aristotelova koncepce svazku muže a ženy tedy implikuje dva fundamentální pojmy. Za prvé pojem *přirozenosti*. Ustavení vzájemného společenství mezi mužem a ženou je diktováno samotnou strukturou lidské přirozenosti, která nepodléhá modifikacím ze strany lidské svobodné vůle. Za druhé pojem *komplementarity*. Jestliže „být se ženou“ odpovídá přirozené touze muže a jestliže „být s mužem“ odpovídá přirozené touze ženy, pak oba musí spatřovat v tom druhém *své vlastní dobro*. Tohoto dobra lze dosáhnout jen jejich vzájemným spojením. Vztahem ke svému protějšku muž i žena kompletují svoji širší identitu, neboť získávají něco *svého* od *jiného*. Vzájemnost čili komplementarita vyjadřuje tyto poměry.

Stejně přirozený svazek panuje podle Aristotela i mezi vládci a ovládanými. Vládní autorita ve své obecné nutnosti nebyla ustavena svévolí mocných, ale vzešla z přirozené potřeby zachovat si život. Jelikož člověk nemůže omezit okruh svého jednání a konání na bezprostřední přítomnost, musí hledět k budoucnosti. Péče o přítomný život předpokládá předvídatost a inteligenci. Řízení a organizace přítomného okamžiku musí brát ohled na budoucí důsledky. Proto ne všichni mohou vládnout. Méně nadaní, rozumově méně vyvinutí jedinci jsou svým stavem určeni k tomu, aby se vládní moci s poslušností podvolovali, zatímco inteligentní, previze schopní jedinci mají k vládě přirozený mandát. Účel vztahu vládnoucí–ovládání spočívá v dobru obou stran, takže i zde se setkáváme s faktem *přirozenosti a komplementarity*.

Analogie poměru mezi přirozeností svazku muže a ženy a přirozeností vztahu vládci–ovládání má svou souvislost s celkovou Aristotelovou koncepcí politiky. Přirozené soužití muže a ženy, nazvané domácností (rodinou), se přirozeně rozrůstá do společnosti více domácností (vesnice, osada) a následně až do státu (obce).

Sledování geneze (původu, vzniku) státního společenského útvaru přivedlo Aristotela k odhalení jeho pravého účelu. Účel neboli dobro, který lidé sledují založením státu, spočívá nejen v nutnosti uchránit svůj holý život, ale i v potřebě rozvinout ho do plnosti (žít dobře). Postupné etapy vzniku státu nejsou jenom faktickými danostmi. Aristoteles v nich odhaluje jasné zaměření a finalitu. Rodina se ustavuje s výhledem na své rozšíření do společenství více rodin (osada) a společenství více rodin přirozeně tíhne k založení státu. Povstání státní formy soužití je tedy konečnou manifestací přirozenosti člověka. Co se plně projeví až na konci finalizovaného procesu, je již v zárodku a v předurčení přítomno na jeho počátku (*finis est in principio*). Řeční myslitelé věděli o úkolu člověka reprezentovaném obratem „staň se sám sebou“. Dostát tomuto úkolu znamená pro člověka uskutečnit všechny relevantní kapacity a potenciality zprostředkované jeho přirozeností. Požadavek začlenění svého života do státního celku je do této přirozenosti nesmazatelně vepsán.

Kde ale leží poslední důvod této zaměřenosti lidského života ke společenství státního typu? Mnoho o tom prozrazuje cíl-dobro uskutečňovaný tímto nejširším druhem sdružení. Podle samotných slov Aristotela jde člověku hlavně o dosažení vlastní *samostatnosti a soběstačnosti*. Jen v rámci státu se mu tato hodnota zpřístupňuje. Člověk již od přirozenosti disponuje ontologickou svébytností (substancialitou), avšak v linii činnosti se mu samostatnosti a nezávislosti ne vždy dostává. Ve své činnosti člověk vyjadřuje a hledá sám sebe. Když se operativně osvobodí od všech překonatelných závislostí, potvrdí tím jen to, čím již od počátku je – bytostně nezávislým tvorem. Činnost předpokládá bytí, *operari sequitur esse*, a proto činnost svébytného jsoucna nikdy nedosáhne svého vlastního účelu, dokud neodvrhne všechny odstranitelné závislosti. Nestane-li

se tak, jeho činnost nevyjadřuje věrně podstatu činitele. Pokud se člověk stane opravdu svébytným jen v politickém kontextu státního sdružení, tíhne k začlenění se do takového celku již při zakládání rodiny, aniž si to uvědomuje. Státní sféra se pro něj přes mezistupně rodiny a vyšších správních forem stává *přirozeným* a *komplementárním* korelátum.

V kontraktualistické teorii státu reprezentuje všech svazků prostá individuálnost člověka jeho přirozený, původní stav. K tomuto stavu patří i válka všech proti všem. S tím zdánlivě konvenuje i Aristotelův postřeh, podle něhož znamená nepřítomnost státu přítomnost války. Neboť jedinec vyvázaný ze společnosti občanů tíhne k násilí. Rozdíl obou koncepcí je však značný. Stát povstálý na základě smlouvy potlačuje válečné ambice jedinců, čímž omezuje jejich přirozené chování. Rozbroj a rozkol mají reálný primát nad každou formou sdružení, kdežto společný život lidí je něčím odvozeným a uměle vytvořeným. V interpretaci přirozeného původu státu dochází k válce jako důsledku rozrušení původní a nijak smluvně ustavované jednoty mezi lidmi. Jak zlo (teror, násilí), tak i dobro (společný život ku prospěchu všech) zůstávají takovými nezávisle na jakékoli dohodě.

Přirozená společenskost člověka nachází svůj eminentní výraz v lidském jazyce. Jazyk má komunikační, a tedy sjednocující funkci. Aby došel svého určení, musí sloužit jako prostředek pro sdílení toho, co je dobré a špatné, spravedlivé a nespravedlivé. Jestliže se lidé neshodnou na těchto hodnotách a jejich negacích, nemohou pospolu nijak žít. Protože cílem člověka je dosažení samostatného života, a protože jen stát takový život umožňuje, má ve srovnání s jedincem přirozený předstih. Jedinec se bez vztahu k druhým nikdy nestane opravdu sám sebou. Naváže-li však s druhými jedinci patřičné vztahy, dá společně s nimi zrod státu, čímž se začlení do celku, který mu umožní jeho sebeurčení. Aristoteles používá k postižení poměru jedinec–stát analogie s lidským tělem. Tak jako jednotlivé údy těla ztrácí svoji identitu, jsou-li od něj odděleny, tak podobně ani jedinec nežije vpravdě lidský život, nemá-li účast na pravidlech společné koexistence s jinými. Již Platón nám ve své *Ústavě* připomněl, že člověk jednající v souladu se spravedlností dospívá ke svému nejvlastnějšímu dobru, zatímco člověk zbavený zákona podléhá nejhoršímu zlu. Aristoteles tento pohled svého učitele jednoznačně přijímá. Zákon nemůže být bez státu a stát bez zákona, takže kdo porušuje zákon, atakuje společenství a naopak, kdo se provinuje proti společenství, nerespektuje požadavky zákona. Člověk se civilizuje tím, že se stane občanem (*cives*) poslouchajícím zákon, jenž platí pro všechny. Přirozená inklinace ke společenskému životu nezbytně implikuje přirozenou inklinaci ke ctnostem, protože bez ctností není ani společnost. Ztráta ctností vrhá člověka do mnohem hlubších propastí zla než nejděšnější zvíře. Zkása nejlepšího je nejhorší. Všimněme si, že se přirozený původ státu nevyklučuje s intervencí lidského faktoru: přirozeně, a tedy nezávisle na lidské vůli, je dána pouze inklinace ke společenskému životu; aby se však utvořila nějaká konkrétní společnost podléhající konkrétním normám, k tomu již pouhá přirozená tendence nedostačuje (komentář vzat z: Roman CARDAL, *Čtyři milníky politické filosofie*, s. 110–114).

TEXT č. 11

Počátky neschopnosti pochopit, že stát je speciální a omezenou institucí, leží v historii politické filosofie. Naše politická filosofie jakožto systematická disciplína začíná u starých Řeků. Právě oni zavedli způsob zkoumání, jež používá západní politická filosofie, a pojmenovali velké otázky, jimiž se zabývá. I když jejich pohled na věc byl všeobecně tak hluboký, že pronikl až k nepomíjivým skutečnostem, jež přesahovaly konkrétní společenský řád, v němž žili, povaha tohoto společenského řádu a tehdejší forma povědomí nutně vylučovaly koncept státu odlišitelného od souhrnu těch, jimž vládne.

Za prvé, pokud jde o společenský řád: řecký městský stát – *polis* – byl jednotou politické vlády, náboženského kultu a sdružené pospolitosti. V první větě Aristotelova díla *Politika* čteme: „Každá *polis* (obec) je jakýmsi druhem *koinonia* (pospolitosti, komunity, sdružení)... A právě *koinonia*, jež je ze všech společenství nejvyšší a všechna ostatní v sobě zahrnuje, směřuje k dobru ve větší míře než kterékoli jiné, a ze všech k dobru nejvyššímu.“ Tento výrok, stejně jako známá pasáž v Platónově díle *Republika*, – v němž Sokrates, když začíná pojednání o spravedlnosti, postuluje stát jakožto zveličeného jednotlivce – ukazuje, jak koncept státu coby entity ztotožnitelné se všemi občany a se všemi jejich sdruženími – entity opatřené vlastní morální existencí – naprosto ovládal klasickou politickou filosofii.

Za druhé, v tomto ohledu ještě nepřekonatelnější překážkou než praktické okolnosti byla pro myšlení Řeků omezující forma jejich vědomí. Filosofický život Řeků, stejně jako život Izraele přibližně téže doby, se vymanol z odvěkého světónázoru velkých raných civilizací. V těchto společenských řádech se poprvé zrodila civilizace a lidstvo v nich žilo po většinu své civilizované existence: byly to Egypt, Mezopotámie, Čína (před Lao-c'em a Konfuciem), Indie (před Gautamou Buddhou a džinizmem). V těchto děsivě ustálených a v kruhu se pohybujících společnostech lidé vnímali a nahlíželi pravdu v takové shodě s konkrétní společenskou vládou a společenskou existencí, že posuzování společenských institucí podle kritéria transcendentní pravdy bylo inherentně nemožné. Realita a symbol tvořily takovou jednotu, že Boha a krále, Nebe a Zemi, Pravdu a reprezentaci nebylo možné analyticky od sebe oddělit.

Řecké filosofické hloubání – jež v Helladě probíhalo souběžně s historicko-existenciálním prorocstvím Izraele – prolomilo tuto jednotu transcendentního a imanentního, jednotu, v níž ani jeden z obou pojmů nemohl mít smysl, neboť vesmír byl kosmickou jednotou nejzazší reality a přítomné skutečnosti. Řekové i Židé byli náhle schopni postřehnout nesmírnou propast mezi společenským řádem dole a kosmickým řádem nahoře. Oba národy – každý z nich svým vlastním způsobem – si uvědomily rozdíl mezi tím, co je, a tím, co má být – mezi imanentním průběhem událostí v aktuálním světě a transcendentním zdrojem hodnot, který všemu dává smysl a jenž je základem pro vynášení soudů. Jakkoli hluboká však byla tato revoluce způsobu myš-

lení, nedosáhla přímé konfrontace jednotlivce s nejzazším zdrojem jeho bytí. Pro Řeky a Židy se politické a společenské instituce přestaly podílet na podstatě kosmické pravdy – jak tomu bylo dosud; ale stále ještě tyto instituce – nikoli jednotliví lidé, kteří je tvořili, nýbrž instituce jakožto kolektivy, *polis* či „Lid vyvolený“ – byly těmi fundamentálními morálními činiteli, jejichž činnost by se měla posuzovat transcendentními měřítky. Je pravdou, že existovaly výjimky z pravidla. Existovali jednotlivci – Abrahám obětujícího Izáka, Sokrates pijící bolehlav –, kteří na chvíli stanuli v centru mravního dramatu. Ale Abrahám byl konec konců typickým představitelem Lidu vyvoleného; a Sokrates – jak se traduje – byl představitelem takové *polis*, jaká by správně měla být. Sentimentálně se na něj vzpomíná jako na stoupence individuální svobody, který se postavil státu. Avšak i to nejběžnější nepředpojaté čtení *Apologie* a dialogu *Kritón* – nemluvě vůbec o *Republice* – ukáže, že vystupoval nikoli jako obhájce jednotlivce, nýbrž jako zvěstovatel správné *polis* oproti špatné *polis*. Sokrates, který vypil bolehlav, je tím samým Sokratem, který rozmlouval v *Republice*; a je to právě *Republika*, v níž je člověk pouhou součástí organického státu, právě ona je dílem, jež představuje nejvlastnější helénské vnímání otázek politické teorie. Méně úplné obrazy politického dění, jež představují Platónovy *Zákony* či Aristotelova *Politika*, jsou prostoupeny tímtež duchem, jakkoli se mohou od *Republiky* lišit mírou důrazu.

Neschopnost osvobodit se od *polis* zakoušené jako organická bytost, v níž jednotlivci jsou pouze jejími buňkami, byla všude přítomným omezením řeckého ducha při politicko-teoretickém hloubání. Jeho myšlení se ze svých pout bylo schopno vymanit pouze v příležitostných výjimečných náhledech těch největších řeckých filosofů. Ale v obecné společnosti nebyly tyto formy vědomí nikdy překonány. Měřítkem génia starých Řeků je skutečnost, že jejich analytické schopnosti dodnes drží naši politickou teorii v zajetí, vzdor všemu, co se od té doby ve filosofii a teologii odehrálo směrem k osvobození člověka z pout existence coby buňky organického státu-komunity (Frank S. MEYER, Roman JOCH, *Vzpouřa proti revoluci dvacátého století*, s. 86–88).

KOMENTÁŘ

Autoři textu na jedné straně podtrhují důležitost a značný přínos antické politické filosofie, na straně druhé však upozorňují na její limity, z nichž se soustředí především na její příliš zbytnělou koncepci státu. Staří Řekové totiž ještě nedokázali odlišit stát jakožto speciální instituci od rozměru, který dnes nazýváme „občanskou společností“. Občanská společnost sestává z různých uskupení občanů, která se vzájemně liší svým zaměřením, ale která se na základě spontánní aktivity svých členů rozvíjejí nezávisle na řídicí a kontrolní činnosti státu. Občanská společnost je prostorem, v němž lidé mohou zakusit svobodu od omezujícího vlivu státní byrokracie.

Řekové a Židé odhalili tzv. transcendentní rovinu skutečnosti, tj. onu realitu, která přesahuje tok konkrétních lidských dějin (rozměr imanentní). Bůh pro ně nebyl totožný s během světových událostí. Jeho existence a jeho esence (případně jeho požadavky obrácené na izraelský národ) byly vnímány jako norma, kterou bylo možné lidské skutky poměřovat a hodnotit podle kritéria dobra a zla. V politické sféře to mělo dalekosáhlé důsledky. Pozemský vladař už nebyl bohem, jehož výnosy by byly za všech okolností závazné. Byl pouze pověřenou osobou, která musela své jednání korigovat s ohledem na transcendentní zásady. Pokud se proti nim provinil, ztrácel právo na vyžadování poslušnosti. Moderní doba, která zavrhlá poselství klasické řecké filosofie a židovsko-křesťanského náboženství, se navrátila k modelu, od něhož nás chtěli nejvýznačnější zástupci obou starobylých národů osvobodit. Metahistorická skutečnost byla zavržena a dějiny se staly posledním arbitrem lidského jednání. Ve 20. století povstaly síly, které ospravedlňovaly své působení historickou vyvoleností (nacisté, komunisté). Zavrhlí Boha a odvolávali se na soud dějin či v dějinách vtělené prozřetelnosti. Jejich politický projev byl tragický – zanechal po sobě více než sto miliónů mrtvých.

Poněkud zjednodušeně řečeno, zmíněné politické ideologie spočívaly na přesvědčení, že celek (stát) je něco více než část (lidský jedinec). V kombinaci s dalšími ideologickými ingrediencemi (materialismus, evolucionismus atd.) se z tohoto pojetí zrodily státní kolosy, které ve svém soukolí nemilosrdně semlely milióny bezbranných obětí. Autoři citace upozorňují na to, že dokonce ani Řekové, ani Židé nedokázali obhájit nedotknutelnou hodnotu jednotlivce tváří v tvář kolektivním politickým entitám. Tomuto názoru je nutné dát za pravdu. Na druhé straně nám nesmí uniknout, že křesťanští myslitelé, kteří později tuto hodnotu jedince pochopili a bránili, vycházeli ve svých apologiích kromě jiného i z filosofických principů převzatých od Platóna a Aristotela. Hlubší pohled do antických dějin filosofie by nám umožnil nahlédnout, že tehdejší myslitelé mnohdy pracovali s principy, jejichž virtualitu nedokázali plně rozvinout. Např. Aristoteles byl s to pochopit jak kvalitu svébytnosti lidského jedince, tak i případkovou povahu společnosti. A přesto se nepromyslel k závěru, podle něhož je posledním cílem společnosti lidský jedinec, a ne naopak, společnost posledním cílem lidského jedince. Jen v některých šťastnějších momentech u něj toto vědomí krátce probleskuje. Nicméně z principů, které již měl plně k dispozici, bylo možné tento závěr spolehlivě vyvodit.

TEXT č. 12

Je možné začít pochybovat o základním předpokladu soudobých společenských věd – o rozdílu mezi hodnotami a fakty – pouhým zvážením důvodů uváděných v jeho prospěch a důsledků, které z něho vyplývají. Tyto úvahy vedou k pochopení, že problém spjatý s tímto rozlišením je součástí širšího problému. Toto rozlišení je cizí onomu chápání politických záležitostí, jež patří k politickému životu. Jak se však zdá, stává se nezbytným, jakmile je občanské chápání politických otázek nahrazeno vědeckým pochopením. Toto pochopení pak nutně vede k rozchodu s předvědeckým chápáním, na němž ovšem zůstává závislé. Bez

ohledu na to, lze-li převahu vědeckého pochopení nad předvědeckým chápáním demonstrovat, či nikoli, je vědecké pochopení druhotné či odvozené. Věda o společnosti tedy nemůže dosáhnout jasnosti v tom, co dělá, pokud nedisponuje promyšleným a úplným pochopením toho, co bývá často označováno za zdravý rozum v politických věcech, tj. pokud věci nechápe především tak, jak je zakouší občan či politik; jen když vládne takovým promyšleným a úplným pochopením svého základu či živné půdy, může snad prokázat oprávněnost té zvláštní modifikace prvotního chápání politických věcí, jakou je vědecké pochopení, a může učinit povahu této úpravy srozumitelnou. Tvrdíme, že toto promyšlené a úplné pochopení politických věcí máme k dispozici v Aristotelově *Politice*, právě proto, že *Politika* obsahuje původní formu politické vědy: tu formu, v níž není politická věda ničím jiným než plně vědomou formou chápání politických záležitostí zdravým rozumem. Klasická politická filosofie je prvotní formou politické vědy, protože chápání politických záležitostí zdravým rozumem je prvotní (Leo STRAUSS, *Obec a člověk*, s. 18).

KOMENTÁŘ

V moderních společenských vědách převládá přístup, který se inspiroval názorem Maxe Webera. Tento myslitel tvrdil, že aby někdo mohl určitý problém pojednat vědecky (objektivně), musí se vzdát tzv. hodnotících soudů (valutace), poněvadž ty jsou podle něj vždy subjektivně zabarveny. Jeho program výzkumu se označuje jako tzv. avalutativní věda. V souladu s tímto požadavkem se má věda (zvláště věda společenská) pohybovat v rovině pouhých popisů. Za Weberovým stanoviskem se skrývá starý problém empiristů. David Hume si položil otázku, jak je možné vyvodit z toho, co fakticky je, to, co by mělo být, a řeší nastolený problém deklarací nemožnosti poznat, jak by věci měly být ve srovnání s tím, jak fakticky jsou. V aplikaci na politickou filosofii to např. znamená, že by se filosofové neměli zabývat hodnocením politických režimů, nýbrž měli by se omezit na jejich pouhé deskripce. Leo Straus namítá, že tento návrh se striktně přičí myšlení běžného občana, který velmi zřetelně vnímá kvalitu, přednosti a nedostatky politického zřízení, v němž právě žije. Kdybychom dali za pravdu Humovi či Weberovi, nemohli bychom vůbec nic namítnout třeba proti nacistickým zákonům a museli bychom se spokojit pouze s jejich registrováním. To odporuje „zdravému“ rozumu. Pojem „zdravý rozum“ je samozřejmě poněkud vágní, ale v zásadě označuje fungování lidské racionality nezátížené ideologickými předsudky. A empirismus je zcela určitě ideologický předsudek. Je totiž vnitřně rozporný, a tedy nepřijatelný. Je-li kritériem přijatelnosti pouze to, co se empiricky vyskytuje a co je empiricky vykazatelné (princip empirismu), pak nemůže být tento samotný princip pravdivý, poněvadž není empiricky testovatelný. Kdo pochopí tyto souvislosti, má otevřenou cestu k nerušenému studiu klasické řecké politické filosofie. Ani Platón, ani Aristoteles nebyli zatíženi empiristickým dogmatem, a proto lze u nich nalézt filosofii politického života člověka, která nás ještě dnes v mnohém dokáže hluboce inspirovat. Pojem „vědy“ a „vědeckého“, s nimiž Strauss v textu operuje, jsou významově velmi redukovány (vycházejí ze Straussem oprávněně kritizovaného empiristického předpojetí), takže vlastně ani není pravda, že by se Platónova a Aristotelova filosofie nemohly nazývat vědami. Nemohou se takovými nazývat jen tehdy, když podlehneme ideologickým svodům empiristů. V teoreticky velkorysejším pohledu se naopak ukazuje, že jejich valutativní (hodnotící) přístupy jsou opravdovému vědění mnohem blíže než okleštěné popisy moderních společenských „vědců“.

Literatura

1. Aristoteles: *Politica*, Roma-Bari : BUR, 1986.
2. CARDAL, Roman: *Čtyři milníky politické filosofie*, Praha : Cevro Institut, 2009.
3. ČECHOVÁ, B. a kol.: *Nápadník pro rozvoj klíčových kompetencí*, Praha : www.scio.cz, 2006, s. 112.
4. PLATÓN: *Gorgias*, Praha : Jan Laichter, 1932.
5. PLATÓN: *Kriton*, Praha : Jan Laichter, 1934.
6. PLATÓN: *Theaitétos*, Praha : Oikoumene, 2007.
7. PLATÓN: *Ústava*, Praha : Jan Laichter, 1921.
8. MEYER, Frank S. – JOCH, Roman: *Vzpouřa proti revoluci dvacátého století*, Praha : Academia, 2003.
9. STRAUSS, Leo: *Obec a člověk*, Praha : Oikoumene, 2007.
10. http://www.whoswho.de/templ/te_bio.php?PID=319&RID=1.
11. <http://citaty.net/autori/mohandas-karamcand-gandhi/?page=1>.
12. <http://citaty.net/autori/tomas-garrigue-masaryk/?page=4>.
13. <http://www.cz-eu.eu/cesky/mahatma-gandhi.html>.

DO SVĚTA FILOSOFŮ
Metodické materiály pro výuku filosofie

Viera Kačinová, Roman Cardal, Jiří Fuchs

obálka Marie Kopecká
vydala Academia Bohemica, o. p. s.
Gorazdova 20, 120 00 Praha 2
<http://www.academia-bohemica.org>
vydání první, Praha 2018