

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

2019

Mgr. Eva Dědečková

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

Kozmologická výchova E. Finka

The Cosmological Education by E. Fink

Mgr. Eva Dědečková

Školitel: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.

Studijní program: Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma *Kozmologická výchova E. Finka* vypracovala pod vedením školitele samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha, 05. 06. 2019

.....

podpis

Úprimne ďakujem pani prof. PhDr. Anne Hogenovej, CSc. a pani doc. PhDr. Naděžde Pelcovej, CSc. za to, že mi pred rokmi prejavili dôveru a umožnili mi pokračovať v premýšľaní filozofických otázok. Prácu venujem pánovi doc. PhDr. Petrovi Nezníkovi, CSc., ako prejav nevýslovnej vďaky za dlhoročnú podporu a trpezlivé privádzanie k tomu nevychovateľnému vo mne.

ABSTRAKT

Predložená dizertačná práca *Kozmologická výchova E. Finka* predstavuje upravenú a doplnenú podobu publikácie (2018), ktorá vznikla ako riešenie grantového projektu s podporou GA UK. Cieľom práce je prostredníctvom komentovaného prekladu väčšinou dosiaľ nepreložených častí diel nemeckého filozofa E. Finka, ako aj denníkových zápiskov, nezverejnených poznámok z pozostalosti, ktorá sa nachádza v Univerzitnom archíve vo Freiburgu, priniesť nový pohľad na Finka a podnietiť diskusiu o jeho kozmologickej filozofii výchovy ako novej forme spoločenského sebauváraťania v dobe prevládajúceho nihilizmu. Projekt kozmologickej filozofie výchovy ukazuje Finka, niekdajšieho najlepšieho žiaka a asistenta zakladateľa fenomenológie E. Husserla, v celkom neočakávanom svetle – ako radikálneho mysliteľa Nietzscheho filozofického a vychovávateľského odkazu, ktorý sa od husserlovskej fenomenológie vedome odkláňa, čo najdôraznejšie vykresľuje práve doplnená kapitola venovaná problému techniky, vedy a práce. Metóda výskumu intuitívne sleduje a kriticky reflektuje Finkov vlastný spôsob premýšľania problému výchovy, ktorý je neoddeliteľný od jeho všadeprítomného rozhovoru s dejinami filozofie, nutnosťou prehodnocovania metafyzických rámcov a následným rozovretím chápania človeka ako *ens cosmicum*, čomu zodpovedá i štruktúra dizertačnej práce.

KLÍČOVÁ SLOVA

filozofia výchovy, kozmos, svet, nihilizmus, technika, práca, nadčlovek, Nietzsche, Fink

ABSTRACT

This thesis „The Cosmological Education by E. Fink“ represents modified and extended text of the publication (2018), which was the result of the grant project GA UK. Through commented translations of the excerpts of Fink's books, parts of his diaries, unpublished notes from his written inheritance, stored in the University archive in Freiburg, this thesis aims to bring new perspective and to provoke discussion about his cosmological philosophy as a possible way of the future social self-development in the nihilistic era. The cosmological philosophy of education shows Fink, the best former student and assistant of the founder of phenomenology, Edmund Husserl, in a quite surprising light – as a radical thinker of Nietzsche's philosophical and educational legacy. Fink knowingly departs from husserlian phenomenology, what is closer described here in the additional chapter dedicated to the problem of technique, science and work. The method of the research intuitively seeks and critically reflects Fink's own way of thinking about the problem of education, which is inseparable from his constant dialogue with the history of philosophy, necessity of the revaluation of the metaphysical bounds and consecutive understanding of a man as *ens cosmologicum*, what reflects also the structure of the thesis.

KEYWORDS

philosophy of education, cosmos, world, nihilism, technique, work, superhuman, Nietzsche, Fink

Obsah

Úvod	7
1 Čo je to – kozmologická filozofia výchovy?	8
2 Kozmos a výchova ako základ ľudskej koexistencie a dejinnosti	12
3 Prehodnocovanie metafyzických rámcov	24
4 Človek pochopený ako <i>ens cosmologicum</i>	49
5 Etika korení vo fyzike	77
5.1 Výchova v technickom veku – predbežné úvahy	100
6 Technika a rozvrat posledného ontologického predsudku?	109
6.1 Príchod novoveku a povstanie technickej vedy	130
7 Zarathustrove <i>Nové dosky</i> alebo Nietzsche ako vychovávateľ	146
Záver	186
Literatúra	193

Úvod

Dosiaľ bola v našom česko-slovenskom regióne filozofia Eugena Finka vnímaná najmä v reflexiách dejín filozofie, a to v podobe tzv. slabého modelu filozofie dejín filozofie (V. Leško),¹ ďalej v primárne fenomenologickom kontexte (I. Blecha, P. Kouba, J. Čapek, V. Černý a iní),² ktorý tu a tam stručne predstavuje Finkovu ideu výchovy, pričom väčšia pozornosť býva venovaná najmä Finkovej formulácii výchovných antinómií (J. Michálek, R. Palouš, N. Pelcová a ďalší). Uvedenú dostupnú literatúru v texte reflektujem. Táto dizertačná práca má za cieľ zasadiť Finkovu filozofiu výchovy do náležitého *kozmozologického* kontextu a predstaviť ju ako živý celok, v ktorom sa odráža jeho dialóg jednak s dejinami filozofie, ale i *originálne* filozofické myslenie, ktorým sa Fink vymedzuje aj voči fenomenológii.

V samostatnom nahliadnutí jeho kozmozologickej filozofie a jej výchovných motívov sa E. Fink neukazuje už len ako niekdajší žiak a asistent Edmunda Husserla, či naveky v tieni Martina Heideggera stojaci filozof. V najvlastnejšom jadre svojej filozofie Fink *prekvapuje* a *rozvracia* naše doterajšie predstavy. Aj vďaka možnosti nahliadnuť do archívnych dokumentov z pozostalosti, bolo možné premyslieť a sledovať dosiaľ prehliadané, radikálne rysy kozmozologickej filozofie z hľadiska nielen dejinno-filozofického, ale i spoločenského – v oblasti problémov výchovy, mravu, techniky a práce, čím Finkov odkaz získava význačný akcent aktuálnosti.

Verím, že cieľ práce sa mi podarilo naplniť tak, aby čitateľ ostal Finkovým odkazom dostatočne znepokojený na to, aby prípadne pokračoval samostatne v ďalších skúmaníach. Z formálneho hľadiska – keďže ide primárne o *komentovaný preklad* častí Finkovho diela, ktoré súvisia s kozmozologickou filozofiou výchovy – som z dôvodu nevyhnutne dlhších citácií preložených častí pristúpila k zreteľnejšiemu formátovaniu ich znenia, pokiaľ to len bolo možné. Zároveň sa táto dizertačná práca pokúsila zachovať prirodzeného ducha nietzscheovského ostrovtipu, aby mal čitateľ možnosť občas zahnať otravné riadky textu protijedom – dávkou pobaveného úsmevu.

¹ LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie. Silné a slabé modely*. Prešov: v.n. 2004.

² CHVATÍK, I., KOUBA, P., (eds.): *Fenomén jako filosofický problém: sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*. Praha: Oikoymenth, 2000.

1 Čo je to – kozmologická filozofia výchovy?

„Nietzscheho čítanie Sveta ako pátos kozmológie!!“

(E. Fink, Poznámky z pozostalosti)³

Predložený výklad jednotlivých častí už publikovaných, avšak zväčša u nás dosiaľ nepreložených Finkových diel by mal viesť k rozovretiu širokého poľa otázok nášho budúceho sebautvárania ako spoločenstva. Aj vďaka grantovej podpore⁴ sa opäť raz potvrdilo, že samotné zverejnené dielo autora sa ukáže v celkom prekvapivom svetle, ak prihliadneme k jeho *osobným* výpovediam, k myšlienkam, ktoré odrážajú *charakter* autora a tvoria napokon to podstatné pozadie, či pôvodnú živnú pôdu pre konkrétnu podobu neskôr zverejnených myšlienok. Poznámkové zošity, či denníky z pozostalosti E. Finka, ku ktorým bolo pri tejto interpretácii jeho konceptu kozmologickej filozofie výchovy prihliadané, dotvorili potrebný kontext, či lepšie povedané, vdýchli tomuto, stále akosi prehliadanému filozofovi rebelantskú iskru. Vďaka nej sa Fink ukazuje ako radikálny – ale i kritický – nasledovník F. Nietzscheho, ktorý preň rozhodne nebol len tak nejakou pozornosti-hodnou postavou dejín filozofie. Hoci mu naoko venoval relatívne útlý spis *Filosofie Friedricha Nietzscheho*,⁵ ukazuje sa, že celé jeho filozofovanie je skrz-naskrz preniknuté nietzscheovským duchom, čo dokladajú aj početné vyjadrenia, poznámky v dokumentoch z pozostalosti. Táto skutočnosť sa potom odráža jednak vôbec v možnosti vyrovnávania sa s dejinami filozofie, ako aj v rozvíjaní nových myšlienok, ktoré ho v určitom zmysle priviedli k rozchodu s fenomenológiou E. Husserla. Vo vynikajúcom „iba-asistentovi“ totiž tlel takmer antipód husserlovskej filozofie. Zatiaľ čo Husserla zaujímal svet hlavne

³ Notizen von Eugen Fink, Teil 2 (1928-1938). In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/735*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

Za ochotu a pomoc pri práci s pozostalosťou ďakujem Prof. Dr. Dieterovi Speckovi a Dr. Alexandrovi Zahoranskemu, odborným pracovníkom Universitätsarchiv Freiburg.

⁴ Táto dizertačná práca v základe vychádza z publikácie, ktorá bola výsledkom výskumného projektu *Kozmologická výchova Eugena Finka*, č. 862217, ktorý bol riešený v rokoch 2017-2019 na Pedagogickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe z prostriedkov GA UK. V tomto texte, okrem drobných úprav, je doplnená kapitola o technike, no upustilo sa tu napríklad od biografickej časti, ktorú čitateľ v prípade záujmu nájde v rovnomennej monografii: DĚDEČKOVÁ, E.: *Kozmologická filozofia výchovy Eugena Finka*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 2018. ISBN 978-80-7603-011-4.

⁵ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikoymenth, 2011.

z hľadiska jeho konštitúcie zmyslu v transcendentálnom vedomí, pričom nikdy neriešil (a ani nepociťoval takúto potrebu) otázku reálnosti sveta, Fink si radikálnu skutočnosť, fenomenologickú nevykázateľnosť, „cudzotu“ Sveta všimol, a stala sa mu jediným a celoživotným filozofickým dráždidlom. Naproti Husserlovmu „Besinnung“ chcel filozofii navrátiť charakter *vášne* nikdy nekončiaceho zápasu, sebaapremáhania života.

Kozmologická filozofia výchovy nemá byť akýmsi projektom „antropológie“, ale *filozofickým* sprístupňovaním pôvodnej ontologickej roviny našej ľudskosti, – ktorou je Svet, kozmos. A ak od začiatku zoberieme úplne vážne skutočnosť, že jadrom tejto Finkovej kozmologickej filozofie výchovy sú nietzscheovské motívy, potom pochopíme *prírodnosť* jeho postoja k súčasnej nihilistickej situácii, jeho snahu prehodnotiť jednostranné metafyzické rámce, vrátiť prírode jej „nevinnosť“, vládnucemu Svetu jeho „mravne“ regulatívne účinky na ľudskú spoločnosť, okamihu konečného, pozemského života jeho nekonečnú, svetovú plnosť. V tomto kontexte bude pre čitateľa zvyknutého na tradičné, skôr negatívne reflexie techniky, pôsobiť kapitola venovaná tomuto problému zrejme prekvapivo, ak nie priam kontroverzne. I táto skutočnosť však dokladá, že Fink naozaj hľadal vlastné cesty premýšľania, pričom neváhal boriť zaužívané názory a presvedčenia klasickej fenomenológie.

Finkova filozofia by mala pre nás predstavovať taký moment v slnečnej sústave dejín filozofie, kedy sa telesá na moment ocitávajú v jednej spoločnej rovine, pričom máme nielen možnosť pochopiť, že sú rozhovorom prekračujúcim stáročia (pretože, keď Fink hovorí s Nietzsche, hovorí cez neho zároveň s Hérakleitom, M. de Montaignom, S. Kierkegaardom, s Platónom, Kantom, Hegelom...), ale tento „prchavý moment“ takejto konštelácie, vhľadu, poukazuje i na *estetický rozmer* našej existencie. Z tejto perspektívy niet prirodzeného protikladu medzi hmotou a duchom, zmyslami a rozumom, príroda nám nie je objektom slúžiacim k manifestácii našej mravnej prevahy, nadradenosti, pretože – ako upozorňuje Fink – mrav je naopak manifestáciou nášho prírodného, svetového pôvodu, základu. Takto pochopená mravnosť môže v rámci kozmologickej filozofie výchovy tvoriť ideály, s ktorými by nám „nebolo zaťažko naplniť úlohu, aby sme sa na zemi zabývali a našli na nej svoj domov.“⁶ Teda, aby nám zem nebola len zásobárňou zdrojov, kde človek ako

⁶ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*. Prel. P. Kouba. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 16.

„technický gigant opracováva celú Zem a siaha už po ďalších nebeských telesách.“⁷ Dovolím si tvrdiť, že celá táto vzácna „planetárna konštelácia“ s plnou odvahou načrtáva najvlastnejšie možnosti kozmologickej filozofie výchovy, v ktorej estetický život prirodzene prerastá v etický život, a ten zas v religiózny – avšak v tom zmysle, že samotná naša „zbožnosť“ tkvie v bezdôvodnej láske k *hádankovitej* jednote Sveta. V tejto rovine dejinno-filozofických súvislostí sa nesie predložená interpretácia Finkovej kozmologickej filozofie.

Pokiaľ sa teda filozofia výchovy chápe ako viac-menej zamlčaný *spôsob*, akým si človek svojej doby rozumie, ako *predpoklad* ku každej možnej pedagogike, ktorá konkrétnymi didakticko-chirurgickými postupmi, nástrojmi realizuje politiku štátu, a teda „dobromyseľnú“ lobotómiu najlepších mladých hláv, potom *kozmozlogická filozofia výchovy* znamená *Nové boje*⁸ a stojí na strane *slobodných duchov*. Neženie ju nenávisť, či bázeň pred dlhými tieňmi mŕtveho Boha v tejto našej jaskynnej spoločnosti, ktorými štát neurotizuje svojich občanov a tzv. ekonomickými opatreniami len vytvára *ilúziu* Slnka, Dobra a šťastia na dosah pre každého; kde v skutočnosti pred vstupom do jaskyne horí ohníček z bankoviek, pri ktorom sa ohrievajú tí nemnohí, ktorí do jaskyne ľuďom veselo fúkajú dymový opar starého osvedčeného zaklínadla – *In God We Trust*. Kozmozlogická filozofia výchovy je hnaná vášnivou *láskou k Životu*, k slobode a pravde – aj keby mala byť tou najškaredšou a najtvrdšou pre naše sladkým dymovým klamom začervenané oči. A navyše, má k tomu dostatok nietzscheovského dynamitu a potrebnú iskru v srdci.

Filozofia výchovy má byť vyjadrením seba porozumenia človeka v jeho konkrétnej dejinnej situácii, ktoré sa následne prejavuje v možnostiach jeho sebarealizácie. Pod tzv. seba porozumením, či seba interpretáciou sa ukrývajú zvlášť podstatné otázky – otázka slobody a ľudskej dôstojnosti, ktoré sa chápu vždy z určitého výkladového rámca. Z akého, ak je dnes najvyššou metou človeka byť len efektívnym „ľudským zdrojom“, či šťastným dobytkom⁹, ktorý zarobí akurát toľko, aby sa najedol a zabavil hladkaním displeja? Tieto otázky nekladíme len tak z nudy, alebo ako prostý výstup grantového projektu, ktorý má byť formálnym naplnením podmienok jeho financovania. Celé premýšľanie týchto

⁷ FINK, E.: *Oáza štěstí*. Prel. M. Černý, V. Koubová. Praha: Váhy, 1992, s. 56.

⁸ NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora 2001, § 108, s. 103.

⁹ Pozri bližšie: MARX, K.: *Ekonomicko-filozofické rukopisy*. Prel. J. Pešková, J. Pešek. Praha: Svoboda 1978, s. 11, s. 19.

problémov sa nás bytostne dotýka, pretože nielen teoretizujeme, ale snažíme sa *pocitovo žiť* a vôbec nám nie je ľahostajné, ak abstraktné systémy – hoci robia život bezprostredne pohodlným a relatívne predvídateľným – rafinovane siahajú na najvlastnejšie tvorivé možnosti vzťahu k životu, podsúvaním hotových (štatisticky vykázateľných) odpovedí na otázku človeka a jeho zmyslu bytia.

Už toto naše kladenie otázok, jeho štýl, prezrádza, že ešte „smrdíme“ metafyzikou a čaká nás takmer sisyfovská práca nedávať ľudské, príliš ľudské odpovede, ale dbať o to, aby *otáznosť otázky* ostávala zachovaná. Kozmologická filozofia výchovy nemá totiž viesť ku konkrétnemu pedagogickému konceptu, ktorý by už tradične poslužil k „indoktrinácii“ jej myšlienok. Naopak. Jej úlohou je ukázať, ako fatálne sme vo výchove, v živí zatiaľ stále *jednostranní*, či sádovsky povedané *zadosttranní* (keďže naša „jaskynná“ výchova nás učí mať svet najprv na tanieri a potom... veď vieme, kde). Ako sme zvyknutí uvažovať, posudzovať, hodnotiť, ale vždy z ekonomického celku – totality, ktorá dnes definuje „svet“, „zmysel“ ako taký. Túto jednostrannosť však pochopíme, len ak sa odhodláme ku kritickému dialógu s tradíciou, ktorá formovala podobu nášho európanstva. Obrátenie zraku k problému svetskosti sveta, o ktoré v kozmologickej filozofii výchovy ide, totiž znamená pomaly sa prebúdzat' z metafyzických, teologizujúcich a antropocentrických *snov*, do najcitlivejšej bdelosti voči skutočnej hĺbke zmyslu symbolu Sveta, ktorý *odklína* človeka z dogmatického spánku. Teda, kozmologická filozofia výchovy je výzvou k odhodneniu zbytočných masiek:

„Čo hovorí tvoje svedomie? - »*Staň sa tým, kým si.*«

Čo je pečaťou dosiahnutej slobody? - *Už sa pred sebou nehanbiť.*“¹⁰

¹⁰ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, § 270, § 275. (Zvýraz. E.D.)

2 Kozmos a výchova ako základ ľudskej koexistencie a dejinnosti

„Absurdno sa rodí z tohoto rozporu medzi
ľudským volaním a nerozumným mlčaním sveta.
Na to nesmieme nikdy zabúdať.
Toho sa musíme úzkostlivo držať,
pretože z toho sa môže zrodiť
všetka významnosť nejakého života.“

(A. Camus, *Mýtus o Sisyfovi*)

Výchova je azda tým najsamozrejmejším, najbanálnejším a zdanlivo neproblematickým procesom, ktorému býva človek, či už zo strany rodičov alebo vzdelávacích inštitúcií, *podrobený*. Od čias starovekého Grécka, cez stredovek, renesanciu, až po novovek, byť vychovávaný znamenalo byť oboznamovaný s pravidlami, mravmi, zvykmi, morálkou spoločenstva, do ktorého sa človek narodil, a ktorým má byť napokon prijatý ako plnohodnotný člen. Lenže samotná systematická indoktrinácia výchovných ideálov bez hlbšieho vedomia *ontologického* rozmeru výchovy, t. j. jej bytostného vzťahu k celkovej súvislosti života, bytia vo svete, nemôže viesť k ničomu inému než k ohyzdnej atrofii životných síl spoločenstva i jedinca. V tomto momente sa čoraz viac prejavuje stav *krízy* – sebainterpretácia spoločenstva, stojaca na určitom vzťahu k svetu, viac nepostačuje k zvládnutiu nových životných situácií. Prečo však človek vlastne vytvára spoločenstvá, zamýšľa sa E. Fink vo svojom diele *Existencia a koexistencia* (prednášky z 50. a konca 60. rokov). Pretože chce a nevysvetliteľne nutkavo potrebuje ujasniť si zmysel svojej existencie v tomto svete. Táto jeho potreba tkvie v *uvedomení* si vlastnej *smrteľnosti*. Človek túži po šťastí, eudaimónii, spáse, ale práve ako smrteľník má ten *údel*, že *nevie*, kde to skutočné šťastie nájsť. Jeho život je večným tušením, hľadaním a omylnosťou; všetky jeho *interpretácie* šťastia sa v prúde života rozpadajú..., ale, ako upozorňuje Fink, na dne Pandorinej skrinky ostáva – *nádej*. Práve v *spôsobe* nášho vzťahovania sa k času *ako času* je zasiaty spor medzi otázkou dobra a zla.

„Zviera cíti bolesť a slasť, ale nevzťahuje sa k tomu z horizontu hodnotenia života. Sebou samým vášnivo zaujatý človek, ktorému ide o hodnotu a nehodnotu jeho celého života, ostáva práve vo svojom najvnútornejšom zaujatí neuspokojený; rozvrhuje výklady života a predsa ostáva znepokojený *pochybnosťou* (kurz. – E.D.) o ich správnosti, ich platnosti.

A najviac nás pritom znepokojuje, že nepoznáme *mieru* (kurz. – E.D.), ktorou by sme mali správnosť a nesprávnosť interpretácií života posudzovať.“¹¹

Všimnime si práve tento bytostný rys ľudskej existencie nevyhnutne ústiacej do koexistencie – z hlbokého pocitu neistoty, neuspokojenia, nedostatku, existenciálnej *núdze*, ktorá určuje ľudskú spoločnosť vôbec, vyrastá celkom určitý spôsob vzťahu k Svetu: nádejanie sa, že – hoci onú mieru nepoznáme – definitívne porozumieme bytiu, ak *okolo seba* usporiadame jestvujúce veci do veľkej hierarchickej interpretácie a týmto interpretačným umením zbudujeme relatívne pôsobivý a prehľadný, rozumný „svet“, v ktorom, pochopiteľne, máme centrálnu postavenie. Ako si môže človek v tomto spôsobe „bývania“ rozumieť? Rozumie si zo *zaobchádzania* s jestvujúcim, resp. z odstupu voči nemu, už nie zo znepokojivého vzťahu k Svetu. Žije na úteku, v zabúdaní na Ničotu, ktorá v ňom vyvolala prvý údiv a následne aj údes.

Otázky, ktoré tu kladieme, vychádzajú z našej konkrétnej *dejinnej* situácie a my samotní sme ich súčasťou. Pohybujeme sa v platónsko-kresťanskej myšlienkovvej tradícii s jej ďalekosiahlymi a veľmi ťažko vyzátvorkovateľnými dôsledkami, účinkami, vplyvmi. Vychádzame z aktuálnej *nihilistickej* situácie, ktorá je len výsledkom zradikalizovania, či do krajnosti domyslených, dávnych motívov ľudského vyrovnávania sa s konfrontačnou otázkou bytia. Naša situácia znamená rozpad, živorenie v sutinách kedysi žiarivých ideí, idolov a nádejí. Opäť sme v krízovej situácii, tradičné podoby odpovedania na večnú otázku nás už viac neistia, pravdy sa zmnožili a rozliezli do všetkých kútov ako hady. Zachrániť sa nás síce snažili „funkcionári ľudstva“, ale

„ani tá najkrajšia, najjemnejšia »fenomenologická analýza« ešte neposkytuje revíziu pojmu [spoločenstva – dopl. E.D.]. A ďalej je naivné domnievať sa, že zakaždým by bolo možné takpovediac začínať celkom odznova a vyskočiť z behu dejín. Ak je to nemožné v oblasti politických či kultúrnych dejín, tak o to menej v hlbokjej dimenzii *základných* dejín, dejín pojmového myslenia bytia, ontologického predstavovania a spôsobov rozumenia. Človek musí držať v pamäti, že všetko naše vzťahovanie sa k jestvujúcnu je nesené a vedené viac či menej výslovným porozumením bytiu a že pritom vždy, hoc aj väčšinou nevedomky, stojíme na dejinných predpokladoch skorších mysliteľov. Spôsob, ako sa stretávame s

¹¹ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1987, s. 7.

fenoménmi, nie je bezčasovým momentom, alebo spôsobom, ktorý by ostával naveky ten istý; pretože »fenomén« je ono seba ukazujúce sa jestvujúcno, sú to veci, kamene, stromy, zvieratá, ľudia; o tomto všetkom hovoríme, že je tak a tak usposobené, má tie či tamtie vlastnosti, takúto podstatu a takéto náhodné črty – a tým sa pohybujeme v oblasti ontologických myšlienok o substancii a vlastnosti, o Čo-bytí a Že-bytí, o nevyhnutnosti a náhode. Ale také niečo ako substancionalita a kvalita, podstata a fakticita, nedokážeme veciam odňať, nájsť ich na nich a teraz popísať v nejakom bezpredsudkovom, »vecnom« postoji. Niečo také je skôr podmienkou pre to, aby sme sa s vecami vôbec stretli; vecnosť vecí, konkrétnosť vecí je nevyhnutne už predpokladaná tam, kde sa uskutočňuje »fenomenologický« príklon k »veci samotnej«. Je tu potrebné udržať určitú mieru kritického náhľadu; fenomenologická metóda sa preťažuje tam, kde sa od nej očakáva analytické zvládnutie problému bytia, – ale disponuje veľkými a dôležitými možnosťami v rámci rozumejúceho odomknutia fenoménov, zároveň je propedeutickým predstupňom [k pojmovej interpretácii bytia fenoménu - pozn. E.D.].¹²

Toto tvrdé Finkovo vysporiadavanie sa s filozofickou tradíciou, aj s vlastným učiteľom, Edmundom Husserlom, ktorého si veľmi vážil a bol mu dlhoročným asistentom a priateľom, len poukazuje na vážnosť i náročnosť úlohy, ktorú si svojou *kozmoologickou* filozofiou vytýčil. Totiž prehodnotenie všetkých nalomených, no dosiaľ rezonujúcich metafyzických rámcov, aby tak umožnil človeku *uvidieť* v zdanlivej „biede“ nihilizmu svoju najvlastnejšiu príležitosť sebaepochopenia ako *dietťaťa kozmu*.

„Sme si samozrejmi, – ale toto sebapoznanie neznamená, že svoj vlastný spôsob bytia rozpoznávame lepšie a spoľahlivejšie než spôsob bytia cudzích jestvujúcien. Naopak, stojíme uprostred nebezpečenstva, že samých seba poriadne nechápeme, že pri vysvetľovaní ľudského bytia ešte zotrávame v kliatbe cudzích kategórií, pokiaľ sa pokúšame dištancovať od všetkého neľudského jestvujúcna, – pokiaľ zdôrazňujeme zvláštne postavenie človeka uprostred vecí, pokiaľ sa vyslovene vydeľujeme od kameňa, stromu, zvieratá, od všetkého vyskytujúceho sa a žijúceho, pokiaľ sa vydeľujeme od všetkých zhotovených výtvorov a tiež od čísel a obrazcov. Pre nás sa stáva otáznym to, či nám vôbec takýto *odstup voči jestvujúcnu* poskytuje správne hľadisko na to, aby sme mohli určiť, čím a ako je človek a tiež ľudské spoločenstvo. *Spolu-bytie* ľudí nie je primerane pochopené ani

¹² FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 36-37.

ako bytie-vedľa seba (v zmysle zoskupenia alebo biologickej väzby), ani ako bytie-pre seba vzájomne sa vnímajúcich sebavedomých subjektov.“¹³

Pre Finka je spolubytie *spolu-zdieľaním* sveta, čo ukazuje analýzou tzv. nutných vecí, ako je dom, krb, posteľ, o ktoré sa v jadre núdzny človek musí deliť s druhými, zdieľať tak spoločný údel *bytia-vo-svete*. Ako to však súvisí s fenoménom výchovy?

„Filozofia výchovy nemôže predpokladať celý spoločenský svet a na jeho danom základe popisovať základné sociálne fenomény vychovávateľského jednaní, typologicky ich fixovať, alebo aj z jeho technickej stránky, v obmedzení na prosté formálne ciele, objasňovať a vylepšovať ho pomocou psychologických a sociologických názorov, ako to robí vedecká pedagogika. Filozofia výchovy je vyslovene uskutočňovaním životného zamyslenia (*Lebensbesinnung*), je nevyhnutne sprevádzaním vo vzdelávacom procese mravného sveta, bytostnou účasťou na rozvrhovaní ideálu. Nemôže teda považovať za známe a dané to, čo znamená socialita, čo kultúra, čo ideál, čo mrav, čo sloboda, čo ustanovenie a zákon, k týmto všetkým pojmom zahaleným triviálnou »samozrejmosťou« si musí vytvoriť premýšľajúci vzťah – a pritom nielen preskúmať, čím sú, pokiaľ a dokiaľ sú nám predávané tradíciou, musí radikálnejšie nahliadnuť otáznosť týchto pojmov, musí sa pokúsiť zároveň za týmito životnými štruktúrami, do ktorých sa život sformoval, spätne myslieť život sám; a napokon: nemôže mať len nejaký rozjímavý vzťah k nim všetkým, musí spolujednať, musí spolurozhodovať. Každé životné zamyslenie je vždy zároveň praktické, a nie až dodatočne, v zmysle »uplatnenia« teoretických názorov. Obvyklé a bežné rozlíšenie teórie od praxe znemožňuje plnú orientáciu v poli ľudského Dasein. Na čo tu treba dbať, sú úlohy, ciele, rozhodnutia, naliehavé otázky zmysluplného alebo nezmyselného konania, možnosti podľa mojich vlastných bytostných schopností; ono »praktické« pritom nie je podriadená záležitosť, nie je to vykonanie nejakého všeobecného pravidla, nie je to ovládanie nejakej, na základe objektívneho zistenia nadobudnutej, vedomosti. Ono praktické je práve jedinou témou premýšľania, teórie; ale práve toto nie je žiadna teória o praxi, ale myslenie ako prax a v praxi. V tomto celom ide o to, čo jednoducho a jasne vyjadruje grécke slovo *euboulia*: ide o cnosť dobre sa poradiť (*Wohlberatenheit*). Ľudské Dasein sa chodí so sebou radiť. O matematických vzťahoch sa človek neradí; ale o veciach týkajúcich sa domácnosti, o tom, čo treba urobiť doma, v rodine, v meste, v štáte, sa človek radí. Radí sa so sebou alebo s ostatnými o tom, čo je dobré a užitočné, potrebné,

¹³ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 192.

vhodné, čestné a ako by sa mohol vyhnúť zlému a škodlivému, podlému; radí sa o tom, čo je aktuálne, o správnom čase zasievania, o priazni či nepriazni bohov, radí sa o mieri alebo o vojne. Antická polis bola bytostne určená týmto ľudským spolu-radením-si; pritom sa tam rada starších cenila nadovšetko; nie preto, že by mali napríklad najväčší dôvtip alebo najvyššie poznanie; produktívne matematické poznanie je väčšinou v mladšom veku nielen možné, ale aj fakticky dané. Ale »starí« majú skúsenosť dlhého života, videli mnohé prísť a odísť, prehliadli ľudskú márnivosť a zmätenosť (Wahnhaftigkeit), a vytvorili si zmysel pre to, čo je spoľahlivé a stabilné i opravdivé; sú poučení samotným životom, jeho tvrdá škola z nich urobila, ak aj nie chytrých, tak predsa múdrych. Dokážu poskytnúť radu skôr než ostatní, než tí neskúsení. Pokiaľ im mesto naslúcha, je dobre zaopatrené.“¹⁴

Avšak jadrom porady je *pochybnosť* o budúcnosti, ktorej zmysel závisí od našich činov:

„Budúcnosť nie je len pred nami stojacim, síce ešte len vyvstávajúcim, ale už prichádzajúcim časom, ktorý by ešte bol vo svojom stave pevný, voči ktorému by existovalo len čakanie, prijatie toho, čo prináša; je predsa aj poľom našich činov; zaoberáme sa ňou, počítame s ňou, plánujeme a zaobstarávame; toto starostlivé očakávanie budúcnosti, úloha, prichádzajúce formovať z toho, čo je možné, je bytostne základným motívom k tomu, aby sa ľudské Dasein vždy a znova nútilo k zamysleniu sa nad sebou samým, nad svojimi zámermi a úmyslami, nad svojimi snahami a túžbami (Wollungen), plánmi a rozvrhmi. Každá určitá, konkrétna úloha, o ktorej sa Dasein radí, môže byť dôvodom k tomu, že si ujasňuje samo seba (sich über sich selbst verständigt).“¹⁵

Podstatou porady teda nie je akési vypočítateľné, matematicky isté vytýčenie úloh a ich následné mechanické napĺňanie. Aj fanatická rozhodnosť, či konanie v zmysle slepej neodvolateľnosti rozhodnutí, strvzdajúce „neomylnú“ a „jasnú“ cieľavedomosť, je len deficientným modom poradného sebarozvrhovania sa, plynúceho z hlbkej neistoty.

„Opravdivé jednanie, či už je opatrné, váhavo obozretné alebo smelé, impulzívne a odhodlané, privádza vždy so sebou jas seabvýkladu. Aj Alexander svojím rozseknutím gordického uzla mečom poskytol poučenie. A inak zase Diogenes, ktorý, vyzvaný Alexandrom, aby požiadal o nejakú láskavosť, požiadal svetovládca, aby mu netienil slnko. Ľudské spolubytie je vždy sférou porady; tá sa môže diať v slovách, vyslovene v rozhovore

¹⁴ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, s. 43-44.

¹⁵ Tamže, s. 45.

a tiež prostredníctvom príkladu. Jeden človek môže byť druhému len príkladom, pôsobiť ako vzor, nakoľko ľudské spolubytie znamená vždy dávanie rady, poradu v hlbkej *bezradnosti* [kurz.- E.D.] Dasein.“¹⁶

Vhodnosť a nevhodnosť rady však nemožno posudzovať z hľadiska účelnosti, inak sa stále držíme na povrchu pochopenia fenoménu medziľudskej porady, ktorá predsa nie je prostou kazuistikou. Tam, kde sa práve z perspektívy života do hĺbky chápe absencia akejkolvek pevnej miery posudzovania dobra a zla, tam sa dostávame bližšie k významu porady ako seba porozumeniu Dasein. Pričom toto sebaujasňujúce porozumenie nemusí mať vždy artikulovateľnú podobu:

„Keď sa na agore antickej polis poradné zhromaždenie radilo o vojne alebo mieri, bolo v hre celé Dasein, nie preto, že vojna vedie k riziku fyzického vyhladenia, ale preto, že zrejme na tomto, na zvláštny politický akt koncentrovanom zamyslení na jednej strane získalo životaschopnosť z nevyjadriteľného celkového sprítomnenia helénskeho života, na strane druhej táto zvláštna porada o vojne a mieri spolupôsobila a spolubudovala grécku celkovú interpretáciu života, výklad života a smrti, cti a moci, slávy a bohatstva, priateľstva a nepriateľstva, pomsty a spravodlivosti, – spolubudovala a spolupôsobila na výklad vzťahu bohov k domovine, k domovskému krbu, k mŕtvym, atď. (...) Tu vládne pozoruhodný a ťažko pochopiteľný vzťah všeobecného a zvláštneho: vzájomne na seba pôsobia, sú takmer nerozlučne jedno v druhom prepletené. Z každej biografie poznáme štýl všeobecných reflexií a maxím, ktoré nie sú teoretickým dodatkom, ktoré skôr povstali zo samého jedinečne-individuálneho života, ktoré sú spôsobom, ako človek komunikoval sám so sebou tým, že zároveň komunikoval o ľudskom živote, o jeho krehkosti, upadlosti, jeho rýchlom plynutí. Životná skúsenosť sa vyslovuje v reprezentatívnej všeobecnosti – a predsa nikdy nie je všeobecnosťou toho všeobecne platného, ktoré platí rovnako pre všetky prípady. Všeobecné životné skúsenosti môžu práve tak »protirečiť« iným všeobecným formuláciám – bez toho, aby boli nepravdivé. (...) Význam všeobecnej vety je tým väčší, čím presýtenejší je bezprostrednou skúsenosťou nejakého jednotlivého života, – čím vnútornejšie vzájomne sebou preniká všeobecné a individuálne. Je veľkou zvláštnosťou, že každý nielen prežíva svoj život, ale *ten* život, – že sa považuje za oprávneného, na základe svojich obmedzených skúseností, dospieť k výpovediam všeobecnej povahy, – tak, ako muž v milovanej zakúša

¹⁶ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 45.

nielen nejakú ženu, ale práve tú Ženu. Svojrážna zhoda všeobecného a jednotlivého, táto symbolická reprezentácia, patrí k štýlu biografie, k štýlu každej životnej výpovede vôbec.¹⁷

Ak je teda filozofia výchovy vlastne životným zamyslením nad konkrétnou dejinnou situáciou, je zároveň dialógom s tradíciou, a teda zamyslením nad zmyslom existencie vôbec. Fink pri odhaľovaní opodstatnenosti, zmyslu kozmologickej filozofie výchovy, musí vždy viesť kritický dialóg s dejinami filozofie, pretože

„nikdy nezačíname premýšľať o živote po prvý raz, vyrastáme vo vysvetleniach a výkladoch; vždy sa už o tom premýšľalo; štýl takéhoto premýšľania nevymyslíme my. Život ho už prináša so sebou. Ľudský život je si už od nepamäti sám »problémom«. Pohybuje sa v ustanoveniach a tradícii, kulte a rituáli, zákone i zvyku, a v učení. »Život« je tým, čomu sa najprv a predovšetkým učíme. Nie je primárne »predmetom«, o ktorom pojednáva učenie, on existuje v učení a ako učenie. Životná náuka neznamena niečo ako »veda«, ale pôvodnejší fenomén. Život určite nie je nikdy naučiteľný ako matematika, – ale hoci aj niet žiadnej »vedy« o správnom živote, predsa existuje vždy náuka, v ktorej sa život dorozumieva so sebou, kde sa so sebou radí – a to práve tým spôsobom, že sa ľudia navzájom učia žiť, rodičia deti, starí mladých, predkovia súčasníkov.“¹⁸

Dialóg s dejinami filozofie má ukázať, ako hlboko zakorenené sú v našom spoločenskom živote, v jeho konkrétnej podobe, všeobecné metafyzické koncepty západnej filozofie. Práve dojem banálnosti, samozrejmosti, alebo neproblematickosti, či redukcia spoločenského života na prosté ekonomicko-hospodárske procesy, je len potvrdením, resp. konzervovaním metafyzických motívov. Tento efekt „strašidelného pôsobenia na diaľku“, má svoje jadro práve v tom, že človek *fakticky* jestvuje ako *bytosť kozmu* a

„aby sme skutočne pochopili, čo je to výchova, potrebujeme filozofické zamyslenie. Deň čo deň sa všade v našej sociálnej skutočnosti v mnohých formách a podobách uskutočňuje výchovný proces. Je nám známy. Každé dieťa ho pozná; ale aj každý stariec sa ešte vždy na ňom podieľa. Pokým sme ľuďmi, nikdy sa ho nezbavíme. Výchova sprevádza celú našu životnú cestu: vychovávajú rodičia, kamaráti, priatelia, spoločenské vzťahy, štát, cirkev; ale i kraj vychováva, domov, cudzina; osud vychováva; do výuky sme rôznorodo zapojení; a napokon vychovávame samých seba, pracujeme na sebe, dávame nášmu životu zmysel,

¹⁷ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 46-47.

¹⁸ Tamže, s. 53.

robíme rozhodnutia, budujeme štýl, charakter (Willensgepräge). Každá takáto cudzia či sebvýchova má charakter »životného zamyslenia«. Človek si skladá účty o svojom ciele, o svojom najvyššom účele, pre ktorý svoj život významovo naplňa. K tomu netreba robiť obsiahle, neustále a hlbavé úvahy; životné zamyslenie sa väčšinou odohráva v mode rozpomínania; sprítomňujeme si, o čom sa radili predkovia, tradícia, kňazi, o čom sa vôbec autoritatívne mocnosti, ktoré vedia o zmysle života viac ako jednotlivci, teda o čom sa starí a skúsení radili. Väčšinou je teda životné zamyslenie pozorným načúvaním ich rade. Zriedkavejšie ide o oslobodzovanie sa od nej, o vlastné a samostatné pýtanie sa a hľadanie správnej životnej cesty. Kto kráča sám, ľahko sa mýli. Tam, kde to v labyrinte Dasein človek sotva zvláda, hoci sa nechá viesť prastarými skúsenosťami a váženými poučeniami, ako by mohol sám nájsť cestu? Na čo by sa vlastne mohol spoľahnúť? Na svoj dôvtip a prezieravosť? Ale je teda život, ktorý pred nami vyvstáva ako zdolateľná úloha, niečím podobným ako je matematická úloha, ktorú možno rozriešiť potrebnou bystrosťou umu (Verstand)? Očividne tu niet žiadneho počítania. Ale mohlo by sa povedať, že jednotlivci nemá predsa len um, nemá len schopnosť preniknúť pochopením cez to, čo je skutočné, má i rozum (Vernunft), má i schopnosť rozumieť, čo by malo byť, – dokáže predsa premýšľať i nad tým, v čo smieme dúfať a čo musíme vykonať. Životné zamyslenie sa nemôže udiat ako prosté rozpomínanie, môže sa udiat aj ako vhl'ad do toho, čo je nevyhnutné vykonať, t. j. môže mať charakter založenia pravdy o ľudskom živote. *Môže*. Ale hrozba, že jednotlivci upadne do svojvôle prostého subjektívneho mienenia a namiesto toho, aby prenikol k novej pravde, vážni sa v sebeckom klame, je *takmer* nezvratná tam, kde sa človek zbavuje prístrešia tradície.“¹⁹

V dejinách filozofie nájdeme niekoľko závažných výkričníkov, ktoré nás upozorňujú na nebezpečenstvo podceňovania významu výchovy. Jedným z nich je i Sokratova smrť. Sokrates ako otravný komár poletoval trhoviskom aténskej *demokratickej* spoločnosti a svojimi „banálnymi“ otázkami podpichoval domnelo vysoko vzdelaných a všeobecne vážených občanov svojej polis, odhaľujúc a upozorňujúc tak práve na vytrácajúcu sa *väzbu* medzi výchovou ako systémom cností, mravov, pravidiel a skutočnou starostlivosťou o dušu – totiž *dobrym* životom, ktorého dobro tkvie vo vedomí vlastných limitov, ktorý nezabúda, dbá na všetko presahujúci a všetkému vládnucci Celok – κόσμος. Na začiatku úvah sme

¹⁹ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 52.

naznačili, že medziľudská porada je vlastným výrazom vzťahu človeka k celku života. V časoch, keď prestávajú dosiaľ uznávané výklady zodpovedať novým životným situáciám,

„celou poradou prestupuje kritická nedôvera. Samotné kritériá, podľa čoho by inak mohli byť jednanie posudzované, sú otázne. Potrebné môže protirečiť čestnému, bohatstvo sláve. Práve táto otáznosť sa môže prehĺbiť až natoľko, že otáznym nebude len to, ktorý čin, ktoré jednanie je dobré, potrebné, vhodné, ale aj to, čo je to vlastne Dobro samotné. V tomto štádiu krajnej nedôvery sa prebúdzajú filozofia. Sokrates narúša pokoj Atén hrýzavou otázkou o samotnej zbožnosti, o samotnej spravodlivosti, o samotnej kráse. Nejde mu o to, nakoľko je nejaké konanie zbožné, napríklad úmysel Eutyfrona udať svojho vlastného otca spravodlivosti za zabitie, ale ide o s tým súvisiacu problematiku, čo vlastne teda zbožnosť je, v čom tkvie, ako by sa musela dať rozpoznať, aby bolo možné jednotlivý prípad posúdiť ako zbožný alebo bezbožný. U Sokrata nejde ale o kazuistiku, nie o otázku, ako možno použiť nejaké pravidlo. To, čo chcel vyvolať, je zamyslenie sa nad zbožnosťou a spravodlivosťou, t. j. chcel priviesť Dasein do spytujúco-hľadajúceho celkového vzťahu k celku svojho ja. Nedáva Eutyfronovi nejakú konkrétnu radu, napríklad aby svoj zámer vykonal, alebo nevykonal, nehovorí mu, či by bol jeho čin zbožný alebo bezbožný, – ale ťahá rozhovor až do takej neistoty, kde otázka o zbožnosti prebúdzajú otázku o základnom vzťahu človeka k *bohom*, a umožňuje o tejto otázke premýšľať, – kde sa otvára radikálna porada Dasein so sebou samým.“²⁰

Aj keď Fink, ako si ukážeme neskôr, upozorňuje, že postavu Sokrata by sme zrejme mali vnímať v istej dvojznačnosti, zároveň by sme Sokratovu popravu mali chápať ako memento skutočnej *vážnosti* problému výchovy, ktorá jej v spoločensko-politickom usporiadaní prirodzene, to znamená z jej vlastnej bytnosti, prináleží. Hoci sa význam výchovy cielene zľahčuje, aby náhodou nepochopila svoj *politický* potenciál a neohrozila trebárs ekonomické záujmy vládnucej vrstvy... Lenže *filozofia výchovy*, to je práve ono potrebné, žiaduce prebúdzanie *vychovávateľov*, aby pochopili, že ich úlohou nie je nekriticky, pasívne prijímať tzv. *systematické* riešenia pedagogického procesu, v ktorých je larvovaná *politická* objednávka tzv. výchovy pre trh, a teda z vulgarizované chápanie mladého človeka ako budúceho bezduchého *ľudského zdroja*. Inak nie sú vychovávateľmi, ale vrahmi mladých duší, sterilizátormi života a spolupáchateľmi pretrvávajúcej spoločenskej nespravodlivosti

²⁰ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 47. (kurz. – E.D.)

prvej kategórie. Z človeka nerobí vychovávateľom ani pedagogika ako teoreticky zvládnutý problém výchovy (výchova nie je totiž nikdy definitívne ukončený problém), ani konkrétna didaktika ako postupné uplatňovanie pedagogickej teórie: bez *filozofického* ukotvenia výchovy, ale najmä bez úprimného *žitia* filozofického zmyslu výchovy je pedagóg len slepcom, ktorý chce viesť slepých popri dobre ohmataných stenách tmavej platónskej jaskyne. Práve z týchto dôvodov si musíme ujasniť núdznu situáciu, v ktorej sa dnes nachádzame, preto nemôžeme obísť stručný exkurz zásadnými dejinno-filozofickými momentmi, aby sme lepšie porozumeli významu a vážnosti kozmologickej filozofie výchovy, o predstavenie ktorej nám tu ide. Nepôjde teda o vypracovanie konkrétnych pedagogických a didaktických postupov – k tomu odkazujeme na ďalšiu príslušnú literatúru – ale o *filozofické* ujasnenie si kozmologickej výchovy a jej opodstatnenej výzvy k dnešku.

„Možno nemusí každá filozofia výchovy dospieť k pochopeniu výchovy ako filozofie. Ale každé bytostné pochopenie výchovy môže byť len »filozofické«. Pedagogika musí koreniť vo filozofii. Pedagogika nie je, správne pochopené, žiadnou samostatnou vedou; nekladie filozofii žiaden problém v rovnakom zmysle ako akákoľvek iná pozitívna veda, ktorá vo svojich základných pojmoch robí predpoklady, ktoré už sama preskúmať nemôže. Pedagogika nie je žiadnou technikou sprostredkovania poznania a technikou vedenia ľudí. Pedagogika okrem toho nie je prostou pozorujúcou teóriou správania; je vždy praktická; je vždy ukazovateľom cesty, životným radcom, – nie je prehliadkou už existujúcich poučení, vstupuje do pohyblivosti života radenia sa (des Sich-Beratens), je momentom, momentom bdelosti toho istého; pedagogika je spolupôsobenie na tvorbu ideálov (Idealbildung), je spolukrácaním v rozvrhovaní zmyslu, ktoré zažíva ľudské Dasein.“²¹

Mala by teda predstavovať pre človeka jeho pole sebaobjavovania, sebauvedomovania sa ako tvorcu zmyslu svojho života. Preto je tak dôležité, z akého kontextu si vlastne pedagogika sama rozumie. Treba priznať, že v súčasnej dobe sa čoraz častejšie dostáva do popredia problém vzdelávania, výchovy – organizuje sa bezpočet konferencií zameraných na čo najkonkrétnejšie riešenia naliehavej požiadavky prepájania teórie s praxou. Je to výborný signál ako pre študentov, tak aj pre vyučujúcich. Lenže požiadavka *konkrétnosti* nám celkom ako typický fastfood zaháňa hlad po čomsi dôležitejšom, pre srdce výživne kvalitnejšom, na čom skutočne záleží a od čoho sa vlastne odvíja samotný charakter „novej“

²¹ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 53-54.

výchovy. Takže odkiaľ prichádza objednávka prepojenia praxe a teórie, čím nás zadávateľ krmí – teda *v akom kontexte a zmysle*, aký *zámer* väzí v takto pekne, aktuálne zaobalenej revolúcii v školstve? Skutočne sa v týchto štátnych požiadavkách ukrýva túžba po skvalitnení edukačnej praxe s ohľadom na zušľacht'ovanie a *oslobodzovanie* študentov k ich najvlastnejším možnostiam seba pochopenia, jednak v rovine vlastnej jedinečnosti a zároveň ľudskej spolupatričnosti vo svete? Alebo je ich zámerom *vycvičiť* budúcich pedagógov k profesii technického konštruktéra bezduchých, konformných prefabrikátov pre ekonomický trh? Tu chceme spolu s E. Finkom a F. Nietzschom položiť veľký otáznik, nie na nové chápanie postavenia žiaka, študenta v edukačnom procese, ako sa to dnes robí, – so zbytočnou a prepätou bázňou, ktorá má obojstranne ohlupujúci a dehonestujúci efekt – ale naopak, dôraz kladieme na potrebu hlbšieho chápania postavenia *učiteľa*. Ten je totiž dosiaľ (ne)vedomky vykonávateľom vôle, resp. záujmov štátu, pre ktorý je, samozrejme, primárna ekonomická efektivita a uplatniteľnosť absolventov na trhu, nie pozdvihovanie vedomia spolupatričnosti a starosť o kultúru polis.

Ironik Sokrates na konci svojho života nezabudol obetovať Asklépiovi kohúta – veď aj smiať sa treba vedieť z hĺbky – poďakoval mu za to, že ho rozsudkom smrti vyliečili, uzdravili z toho pokriveného života, do ktorého sa, kedysi obdivovaná, veľkolepá aténska polis prepadla. Schopnosť ironickej dištancie, zmysel pre humor však ocení len ten, kto sa dokáže na konštrukty, systémy, nariadenia, inštitúcie pekne pozrieť takpovediac z Dostojevského podzemia. Z podhubia, z ktorého to všetko jasné, samozrejmé, neproblematické a zbožne zákonité, vyrastá. Preto naliehavá potreba filozofie výchovy. Nie však akejkol'vek.

„V akomsi odľahlom kúte kozmu, trblietavo rozliateho v bezpočet slnečných systémov, bola raz jedna hviezda, na ktorej chytré zvieratá vynášli poznávanie. Bola to najhrdejšia a najklamlivejšia minúta »dejín sveta«: ale nie viac než číra minúta. Po niekoľkých nadýchnutiach prírody hviezda vyhasla, a oné chytré zvieratá museli zomrieť. – A aj keby si takúto bájku niekto vymyslel, predsa by dostatočne nevystihol, ako úboho, ako tieňovo a prchavo, ako neúčelne a ľubovoľne sa vyníma ľudský intelekt v prírode; existovali celé večnosti, kedy nebol; až sa opäť pominie, nič sa nestane. Pretože tento intelekt nemá žiadne ďalšie poslanie, ktoré by presahovalo život ľudí. Je totiž len ľudský a len jeho majiteľ a tvorca ho berie tak pateticky, akoby sa v ňom otáčali veraje sveta. Keby sme sa však mohli dorozumieť s komárom, zistili by sme, že i on sa vzduchom vznáša s týmto pátosom a cíti sa ako lietajúci stred tohto sveta. Niet v prírode nič tak zavrhnutiahodného a malého, aby sa to nepatrným závanom onej sily poznávania nenaľákalo okamžite ako mech; a rovnako ako chce mať svojho obdivovateľa každý nosič, tak sa domnieva i najhrdejší človek, filozof, že na jeho konanie a myslenie sa zo všetkých strán teleskopicky upierajú zraky kozmu.“

F. Nietzsche, O pravde a lži v nie morálnom zmysle

3 Prehodnocovanie metafyzických rámcov

„Možno je načas,
ešte raz otvoriť proces so Sokratom,
zvrhnúť ten pomník, ktorý mu zriadil Platón
- a v stopách, ktoré ukázal Nietzsche,
odpratať metafyzickú tradíciu,
ktorá nás ovláda.
Možno.“

(E. Fink, *Metaphysik der Erziehung*)²²

Touto provokatívnou myšlienkou o Sokratovi chce Fink naznačiť, že najväčší vzmach rozumu v dejinách mohol svoju pôsobivosť a silu čerpať zo sporu s čímsi pôvodnejším, s podstatne inou životnou perspektívou,²³ ktorú je potrebné práve v našej jednodimenzionalnej, svetoslepej situácii priviesť k slovu. Pôvod našej dejinnosti Fink vidí práve v tom, že človek *fakticky* existuje ako *bytosť kozmu*, v *údive* nad premenou ročných období, pohybom hviezd, formuluje svoju otázku o pôvode, o zmysle všetkého. Údivom sme vtiahnutí do veľkej súvislosti Sveta, pričom „pýtanie sa je ľudskou odpoveďou na to, čo nás prepadá ako údiv.“²⁴ Jeho najväčšia sila tkvie v *tragickom* základe, z ktorého vôbec *zaznieva* otázka – uvedomujeme si, že nerozumieme, že „nevieme, odkiaľ prichádzame, čo nás vrhlo do Dasein, a nevieme, kam ideme a čo nás odnesie preč; sme ponechaní sami sebe a čaká na nás smrť.“²⁵ Práve takýto vhlád do temného, znepokojivého tajomstva všetkého diania, ktorý tu a tam preblesne rozjasneným dňom našich životov, je najnútornejším motívom sebainterpretácie človeka a jeho dejinnosti, konštruovania *istiach* a *upokojujúcich* výkladov Sveta. Alebo povedané Nietzscheho slovami – vyklamaných. Avšak, nie je klam ako klam. Existuje totiž umelecký, resp. estetický klam (napr. v tragickom mýte), ktorého funkciou nie je vyvolať zhnusenie nad ľudským údelom, pohrdanie pozemským životom a teda ontologicky ho degradovať. Naopak, posilňuje lásku k životu *hravým* pátosom odstupu, zdravej dištancie k upätému, takpovediac poctivému, príliš vážnemu rozumu –

²² FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1970, s. 18.

²³ Pozri bližšie: FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 106 a n.

Tiež: FINK, E.: *Hra jako symbol světa*. Prel. M. Petříček. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 105 a n.

²⁴ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 13.

²⁵ Tamže, s. 12.

„Musíme si občas od seba odpočinúť tým, že na seba pozeráme a zhliadame dole a – z umeleckej diaľky – sa nad sebou smežeme alebo nad sebou plačeme, musíme odhaliť hrdinu a tiež blázna, ktorý väzí v našej vášni po poznaní, musíme sa tu a tam radovať zo svojej bláznivosti, aby sme sa mohli naďalej radovať zo svojej múdrosti! A práve preto, že sme v poslednom základe ťažkí a vážni ľudia, ba skôr závažie než ľudia, nič nám neprospeje toľko, ako šaškovská čiapka: potrebujeme ju sami pred sebou – potrebujeme všetko to roztopašné, vznášavé, tanečné, výsmešné, detinské a blažené umenie, aby sme nestratili onú slobodu nad vecami, ktorú od nás vyžaduje náš ideál. Bolo by krokom späť, keby sme so svojou vznetlivosťou počestnosťou prepadli morálke a stali sa kvôli navýsost prísny požiadavkám, ktoré na seba kladieme, snád ešte sami cnosťmi príšerami a strašiakmi. Musíme vedieť stáť aj nad morálkou: a nielen stáť, s úzkostnou strnulosťou niekoho, kto sa bojí, že každým okamihom skĺzne a padne, ale tiež sa nad ňou vznášať, tiež sa nad ňou hrať! Ako by sme pri tom mohli postrádať umenie a blázna? – A pokiaľ sa ešte pred sebou samými nejako hanbíte, potom ešte nepatríte k nám!“²⁶

Práve odtiaľ, z tejto podmienky – nehodnotiť život, nakoľko tzv. „ontologická hodnota“ života je bytostným protirečením²⁷ – vychádza aj všetka Finkova kritika tradičnej interpretácie dejín západnej metafyziky ako pokroku. Preto kacírsky uvažuje o otvorení Sokratovho procesu. Chce sa pozrieť na príčiny tejto udalosti, ktorá sa dodnes vo filozofii apriórne a samozrejme považuje za niečo ako „prvé ukrižovanie Krista“, takpovediac zo širšieho uhla, z porozumenia tomu, v čom, v akom sebavýklade žila vtedajšia polis. Bez toho, aby znevažoval význam a postavenie Sokrata a Platóna v dejinách filozofie. Týmto heretickým prístupom chce poukázať na naše hlboko zakorenené automatické hodnotenia, posudky a odsudky, ktoré platia ako absolútne *pravdy*, na ktorých neproblematicky stojí napokon i náš dejinný sebavýklad, charakter nášho vzťahu k Svetu. Tieto „pravdy“ sa pritom zakladajú v konečnom dôsledku na *viere* v ich *interpretačnú správnosť*. Proces so Sokratom, ako nám ho podal Platón, bol totiž vyústením stretu tragického videnia Sveta a axiologicky-ontologického vzťahu k nemu, ktorého autorom je práve Platón.

²⁶ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, § 107.

²⁷ Čo by nám malo byť mierou posudzovania? Ved' len život sám osebe je hodnotou, mierou.

„Pre Platóna, praotca metafyzického myslenia, sa svet skladá z hornej ríše večne jestvujúcich ideí, praobrazov, a dolnej ríše pominuteľných zmyslových vecí. (...) Tento dualizmus je ale pochopený a rozvinutý ako štruktúra napätia, štruktúra, ktorej pnutie spočíva v prítomnosti ideí v zmyslových veciach, v *parúsii*, v účasti zmyslových vecí na *ideách*, v *methexis*, a zároveň v oddelenosti medzi ideou a zmyslovou vecou, v *chórismos*. V protirečení *parúsie* a *chórismos* sa ukrýva Platónovo myslenie Sveta. V pokračovaní dejín metafyziky sa jeden Platónom položený motív stáva čoraz viac centrálnejším, motív *psyché*, duše.“²⁸

V priebehu dejín sa aj vďaka motívom z neskorších Platónových spisov, *Sofistés* a *Timaios*, kde vyslovene konštatuje, že večné jestvujúce má povahu *zoe*, života, a teda idea je *zoon*, žijúcou, k čomu sa pridáva i v *Zákonom* razená charakteristika najvyššej idey, Idey Dobra, ako *nous* a zdroja prvopočiatočného pohybu, sa neskôr cez novoplatonizmus a vpádom židovsko-kresťanskej viery posilnili práve motívy zduchovnenia a zároveň zosobnenia, ktoré získali absolútnu ontologickú prednosť.

„Ríša skutočne jestvujúceho prevzala podobu duše, ríša odvodených jestvujúcien podobu vonkajších vecí, prírody. Metafyzika sa udržiavala v pohybe prostredníctvom otázky rozdielnosti medzi prírodou a dušou. A teda tento rozdiel nechápala už ako prostý rozdiel medzi *vedľa* seba ležiacimi oblasťami, ale rozdiel získal význam dvoch celkových obrazov jestvujúcna v celku. (...) Metafyzika prírody nie je rovnocennou disciplínou filozofie ako metafyzika ducha; príroda je vonkajšou podobou jestvujúcna, duch je bytostne vnútornou podobou opravdivej skutočnosti. Táto téza platí práve tak pre Leibniza ako pre Hegela. Tým, že metafyzika prírodnú spätosť duše, prírodné detstvo človeka vysvetlila ako »jav« a naopak, ono ontologické chápanie prírody odvodila z ontológie duše ako pôvodnej skutočnosti, preskočila síce s plným vedomím sféru fenoménov, – ale zároveň vybudovala pojmové schémy, ktoré sťažujú slobodné a nepredpojaté pýtanie sa na fenomény; pretože my, aj keď o tom vôbec nevieme, sa pohybujeme na pôde tohto rozhodnutia. Je pre nás bežné hovoriť o ríši prírody v protiklade k ríši ducha, o rozdielnosti prírody a nadprírody, prírody a slobody, prírody a dejín, o prírodnom svete a mravnom svete. Človek nám platí síce za živočícha, za pozoruhodný zvierací druh, – ale zároveň hovoríme, že by nikdy v tomto biologickom aspekte nevznikol, že je nekonečne niečím viac, že vyniká rozumom, rečou, nesmrteľnou dušou, tvorivými schopnosťami atď. Chápe sa ako cudzinec, ktorý

²⁸ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 34.

pochádza z nadpozemskej domoviny, ktorý je uzavretý do cudzoty prírody, ovládanej mechanickými zákonmi, ale vo vnútornosti svojej vôle (Innerlichkeit seines Willens) má dôkaz svojho pôvodu z vyššieho sveta, vie o sebe ako o obyvateľovi inteligibilnej duchovnej ríše, ktorý vie o »dobre« a »zle«, ktorému v srdci horí neuhasiteľný plameň túžby po návrate do pôvodného základu, do bytia. Cez takéto výkladové schémy metafyzickej tradície je náš pohľad už obmedzený, kedykoľvek sa s otázkou obraciame na človeka, t. j. k sebe samým.“²⁹

Práve to sú tie neviditeľné reťaze, či vyšliapané cesty, v ktorých kráčame i dnes, keď sa pýtame na otázku človeka. Fink chce túto tendenciu – riešiť otázku ľudského spoločenstva, ako sebaujasňujúceho vzťahu človeka k Svetu, prostredníctvom *metafyziky* mravov, ducha alebo slobody, vyzátvorkovať. Netreba však pritom zabúdať, že charakteristikou gréckeho chápania bytia je *svetová súvislosť* všetkého, čo jestvuje: nesmrteľní bohovia a smrteľní ľudia *spolu*-žili vo svetovom rozpätí medzi nebom a zemou; až neskôr, s kresťanstvom nastalo zásadné proti-postavenie Boha voči Svetu. Ani Platón teda v tomto zmysle nie je výnimkou, a práve jeho chápanie *paideia* principiálne vyjadruje *grécke* chápanie činného života, ako realizujúceho sa nielen filozoficky, ale aj kozmo-politicky.

„Stojíme v tejto tradícii, pohybujeme sa v nej, aj keď si ju vôbec nesprítomňujeme; je dejinnou situáciou, v ktorej musí začínať každé uvažovanie o mrave, výchove a pod., každá zásadná pedagogická otázka. To však neznamená, že musíme nemenne zotrvať v tomto dedičstve. Ale pri našom rozpomínaní sa na platónsku tradíciu je podstatné porozumenie pre to, ako sa u Platóna ono základné chápanie mravného vôbec neobmedzovalo na ľudskú oblasť, ale naopak, ako chápal človeka ako jestvujúcno vyvstávajúce do celku Sveta a ako odtiaľ čerpal mieru a poučenie, – ako poriadok *kozmu* podmieňoval poriadok *polis* a poriadok duše jednotlivca. Platónov pojem mravnosti bol v rozhodujúcom zmysle kozmologický, nie antropologicky naviazaný na izolované ľudstvo, či na nejakú vrstvu takéhoto ľudstva. To znamená, že človek sám nebol vôbec izolovateľnou vecou v najvyššom zmysle zvláštneho spôsobu bytia, ale ako to výnimočné jestvujúcno, ktorého výnimočnosť spočíva v tom, že spolusúvisí s Celkom.“³⁰

²⁹ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 34-36.

³⁰ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 63.

Avšak problémom, ktorý Fink sleduje svojou nietzscheovskou kritikou, je podľa môjho názoru to, že Platón sa vydal na tzv. druhú plavbu³¹, aby dokázal rovnicu bytia, že rozum (svetlo) = cnosť = dobro. Prečo sa Sokrates v dialógu *Faidón* odhodlal k druhej plavbe? – Chcel poznať príčinu vzniku a zániku, a čím vlastne veci sú; odpovede hľadal u *fysiologoi*, u prírodných filozofov, ale v súvislosti s otázkou povahy, pôvodu myslenia, alebo matematiky, no najmä konečného účelu, poriadku všetkých vecí sa mu zdali odpovede týchto mudrcov nedostatočné. Zľakol sa vraj, že z ich odpovedí „oslepne“ na duši. Preto utiekol k myšlienkam (*Faidón*, 99e). Nietzsche toto „nevinné“ rozhodnutie paroduje v *Súmraku modiel* nasledovne: „Všetko, s čím filozofi od tisícročí narábali, boli múmie pojmov; z ich rúk nevyšlo nič skutočne živé. Títo páni modloslužobníci abstraktných pojmov zabíjajú, vypchávajú, keď zbožňujú, – všetkému sa stávajú životunebezpečnými, keď zbožňujú. Proti smrti, zmene, veku, rovnako ako proti plodeniu a rastu majú námietky – dokonca ich odmietajú. Čo je, *nestáva sa*; čo sa stáva, *nie je*... Ale všetci veria, až zúfalo, na bytie. Keďže sa ho však nemôžu zmocniť, hľadajú dôvody, prečo sa im upiera. »Musí v tom byť nejaké zdanie, nejaký klam, čo nám bráni pochopiť bytie: kde väzí ten klamár?« – »Máme ho«, kričia radostne, »je to zmyslovosť! Zmysly, ktoré sú aj v inom ohľade nemorálne, nás klamú o skutočnom svete.«“³² Vidíme, že Platón, prostredníctvom Sokrata, nechcel skutočne poznať len tak nejaké príčiny, on chcel poznať príčiny, o povahe skutočnosti ktorých dávno *vopred* rozhodol: musí to byť akési *krásno* a *dobro* osebe (*Faidón* 100b). Odtiaľto je to už len na krok od blaženej istoty o – nesmrteľnosti duše. Ona odveká metafyzická túžba po poznaní teda nie je celkom nevinná... Chce *určitý* druh poznania. Všimnime si tiež, že dodnes filozofi argumentujú voči prírodným vedám v tomto duchu: veda *neuspokojuje* túžbu človeka po zmysle. Bez toho, aby sme sa tu jednostranne zastávali

³¹ Pozn.: Tým sa naznačuje druhé veľké „nepriateľstvo“ – Platón proti Démokritovi. Kým básnici, podľa Platóna, „len“ klamú, Démokritov atomizmus je výrazom poburujúcej bezbožnosti, nakoľko pôvod sveta videl v *tyché*, v náhode. Krása sveta (kósmos) mala byť teda výsledkom slepej náhody, náhodného usporiadania atómov, nie božského rozumu – toto je jadro Platónovho boja proti každej *asébií*. Platón by však nepovažoval za „nepriateľa“ len tak niekoho, či už by to boli básnici, Démokritos alebo sofisti, keby títo nekladli rovnaké otázky a nepokúšali sa svojimi odpoveďami ponúknuť iné riešenia vzťahu človeka k výchove, k starostlivosti o dušu, k polis, ku kozmu. Preto boli nebezpeční. (Pozri bližšie: FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung*, s. 174-177; na dvoch „znesvárených bratrov“ upozorňuje i J. Patočka: Démokritos a Platón jako zakladatelé evropské metafyziky. In: I. Chvatík – P. Kouba (ed.): *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999; idej starostlivosti o dušu u Démokrita sa venuje aj A. Havlíček v článku *Péče o duši u Démokrita* (Démokritova etika a politika). In: *Reflexe*, č. 23 (2002), s. 5-21.)

³² NIETZSCHE, F.: *Súmrak modiel*. Prel. R. Škoda. Bratislava: Iris, 2016, s. 23.

vedy (tá je iným, hoci užitočnejším prípadom zbožnosti, ako si ukážeme neskôr), cítime v tejto výčitke viac ako dve tisícročia pôsobiaci platónsko-kresťanský predsudok, ktorý dokonca znemožňuje „ohováračom Sveta“ zamyslieť sa, po *akom type* zmyslu to vlastne túžia?

Fink, inšpirovaný Nietzscheho pohľadom z *Filozofie v tragickom období Grékov a Súmraku modiel*, sa vo svojom diele *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles* (1970), vracia späť k otázke pôvodu západnej metafyziky, nielen aby sme si uvedomili svoju podmienenosť tradíciou, ale aby sme sa neskôr mohli *poradiť* o možnostiach prekonania našej súčasnej krízy. Na zrod metafyziky sa teda rozhodol pozrieť nie z obvyklej pozície, ktorá tento dejinný okamih vníma ako konečné víťazstvo Rozumu či akési osvietenstvo v zmysle prekonania dovtedajšieho „barbarského“ obrazu Sveta, ale práve z hľadiska jej „nepriateľstva“ voči tomu, čo je pred-rozumové, voči tragickým básnikom:

„V omnoho hlbšom zmysle je platónska filozofia spochybnená, ohrozená vo svojej podstate prostredníctvom chápania sveta antickou tragédiou, s ktorou vstupuje do boja na život a na smrť. Pritom Platón a Aristoteles nestoja v opozícii voči mýtickej tradícii ako »osvietenci«. Odvažujú sa k novému základnému rozvrhu bytnosti pravdy a stavby sveta, protirečia tragickému mýtu, najostrejšie protirečia básnikom. Toto protikladné postavenie nepochopíme v jeho hĺbke, pokiaľ ho chceme vidieť takmer z technického hľadiska, na základe rôznosti ciest mysliteľa a básnika. Nejde tu o žiarlivosť filozofov voči tragédom, o preteky duchovných umeleckých prostriedkov, ale o svetodejinné rozhodnutie metafyzického mysliteľa proti pravde tragického mýtu. Metafyzika vzniká tým, že sa mýtus uzatvára, že odteraz víťazí kozmický princíp Svetla a zakladá svoju vládu na veky. Avšak ono »tragické« nesmieme chápať v obvyklom a bežnom zmysle. Zvyčajne, vo vulgárnom použití slova, ono tragické znamená dramatické príbehy o záhube hrdinu, jeho roztrieštení sa o osud, jeho pád z najvyššej výšky, náhly zvrát domnelého šťastia v nevýslovné utrpenie. Situácia človeka tvárou v tvár neskrotnej prírode, tvárou v tvár nás nekonečne prevyšujúcim božstvám, alebo neúprosnému osudu – hovorí sa – je tragická: nezrušiteľná núdza ľudského Dasein, ktoré »ako voda sa rúti z útesu na útes«,³³ nevyliciteľná rozorvanosť ľudskej bytosti. Rozorvanosť musí byť nevyliciteľná a nezrušiteľná, aby sa pocítovala ako »tragická«. Jóbova situácia nie je tragická; on žije v dôvere, že Pán, ktorý mu všetko vzal,

³³ HÖLDERLIN, F.: *Hyperion aneb eremita v Řecku*. Prel. A. Pešek. Praha: Odeon, 1988, s. 257.

môže všetko znova aj vrátiť. Azda možno povedať, že v jeho postoji viery v Boha niet vôbec žiadnej tragiky; pretože všetko, čo sa človeku zdá bezvýchodiskové, je osebe v nadľudskej múdrosti, доброте a spravodlivosti Boha »zmysluplné«. Všade, kde sa verí na vykúpenie človeka skrz Boží zásah, odnímajú sa Dasein tragické akcenty, – čo samozrejme neznamená: ťarcha a horkosť, núdza a bieda. Ale žiadne utrpenie nie je bezvýchodiskové, žiadna bolesť tak hlboká, aby neokúsila konečné zrušenie. Naproti tomu, tak sa hovorí, pohanstvo uviazlo v bezvýchodiskovosti človeka, – nepozná radostné posolstvo spásy. A aj pokresťanské pohanstvo sa musí vraj vrátiť k tragickému videniu sveta, ak nenachádza pokoj v náhradách kresťanského motívu vykúpenia, napríklad vo viere v neprestajný pokrok ľudského pokolenia k najväčšiemu šťastiu najväčšieho počtu.³⁴ Vulgárny pojem tragického sa orientuje na človeka, na nevyliciteľnú a nezlepšiteľnú núdznu situáciu, v ktorej sa od prirodzenosti nachádzame. Je teda »humanistický«, zúžený na to ľudské, spočíva na určitom výklade ľudskej situácie. Avšak už takéto ponímanie, že by pohanstvo starého sveta bolo bez »vykúpenia«, nie je správne. Práve eleusínske mystériá a mnohé iné tajné kulty poukazujú na skúsenosti oslobodenia, ktoré sú inej povahy ako ono kresťanské vykúpenie, ale predsa nenechávajú človeka utopiť sa v hrôze pomínutelnosti. Avšak – a to je dôležitý rozdiel – antická múdrosť mystérií nevyvádzala človeka von z tohto sveta, neodkazovala ho na vyšší svet na onej strane, – vovádzala ho hlbšie do tunajšieho a pozemského, mala charakter zasvätenia, ukázala mu totožnosť smrti a života, prchavosť pomínutelného zjavovania a pretrvávajúce bytia, prepletenosť rozkoše a utrpenia, plodenia a zániku, zrodenia a umierania, – ukázala mu, že bolesť síce hlboká je, hlbšia však je rozkoš, ktorá chce Večnosť.³⁵ Ešte dôležitejšie je, že anticky pochopená tragika vôbec nebola prsto ľudskou vecou, ale pôvodným charakterom samotného Sveta. Celok Bytia, časo-priestor všetkých vecí, nie je len tou otvorenou ríšou, kde sa všetko navzájom odlišuje, kde je jedna vec takou, pretože nie je žiadnou zo všetkých ostatných, kde zjednotlivená bytosť jestvuje ako uväznená vo svojom tvare, vo svojej forme, – onen celok Sveta je i nerozlišenou ríšou, v ktorej je všetko jedným; celok Sveta je hracím priestorom zjavovania všetkých konečných

³⁴ Pozn. prekl.: Narážka na heslo J. Benthama (1748-1832, osvietenec, utilitarista a sociálny reformátor): „Největší štěstí největšího počtu je základ morálky i zákonodárství.“ Nejde tu len tak o nejakú náhodnú zmienku tejto myšlienky, naopak, tu možno vnímať, ako Fink neustále a s plnou vážnosťou filozofuje „nietzscheovsky“, kráča v myšlienkových liniách Zarathustru – pozri *Tak pravil Zarathustra*, časť *O vyššom človeku*: „Prekonajte mi, vyšší vy ľudia, malé cnosti, malé chytrosti, ohľady pieskových zrníek, mravčie hemženie, biedne pohodlie, »blaho najväčšieho počtu« – !“ Takýchto nenápadných stôp je u Finka bezpočet, a dovoľujem si tvrdiť, že *živost'* jeho filozofie vyviera práve z nepretržitého dialógu s Nietzsche.

³⁵ Pozn. prekl.: Narážka na Zarathustrovu *Druhú tanečnú pieseň*, ktorá spieva práve o hĺbke Sveta...

jednotlivých vecí a zároveň je materskou Nocou, z ktorej stúpajú na Svetlo, aby sa po krátkej chvíľke opäť ponorili do lona, ktoré ich porodilo, – Svet je hrou pohnutej Jednoty rozkúskovaného a rozrezaného Dionýza Zagrea a jednoduchého, nerozlišeného Háda. Pôvodne to tragické nemá lamentujúci rozmer nevyliciteľnej ľudskej núdze, je to hra Dionýza, svetoširej Jednoty smrti a života. V tragédii zrkadlí básnik Svet v krajine ľudí, Dasein stojí vo vzťahu k Svetu. Tragický básnik sa stáva učiteľom kozmicky založenej životnej náuky. Človek sa chápe ako tá zvláštna vec uprostred vecí, ktorá nemôže proste zotrvať, ako je to dovolené prírode, ktorá nestojí v pevnom určení, ako skala a vlna, ako rastlina a zviera, – ktorá si musí skôr dať nejaký obsah, podobu zmyslu, nejaký charakter, nejaký zákon. Ľudské určenie jednotlivca ako štátu je len vtedy niečím viac než príliš ľudskou svojvôľou, ak sa človek chápe ako »mikrokozmos«, keď poriadok a mrav mesta napodobňuje poriadok Vesmíru, keď zodpovedá takej veľkej trhline, do ktorej sa včleňuje. Človek neplatí len za časť prírody či kozmu, skôr je takou časťou celku, že sa vždy vo svojom bytí rozumieúc vzťahuje k bytiu všetkých vecí a tým k sebe samému, že sa utvára v odpovedaní celku Sveta, dáva si zákon, ktorý, zrkadliac, opakuje veľký Zákon kozmu.“³⁶

Práve toto *včleňovanie* bolo jadrom filozofie výchovy, ktorú

„...nazývali Gréci *paideia*. Ich obraz človeka je vernou podobou v mýte vyrozprávaného a tradíciou odovzdávaného sporu medzi nočne-temnými silami zeme a jasnými mocnosťami Svetla, medzi Titanmi a Olympanmi, – a tento božský spor je sám verným zobrazením a odrazom zmyslu prapôvodného sporu svetových mocností, ktoré sa rozprestierajú nad podobou určitých božských postáv, a ktoré sú ešte pôvodnejšie ako bohovia, – tie sa oslovujú symbolmi Dňa a Noci, alebo to isté vyjadrujúcimi menami ako *moira*, *ananké* na jednej strane a *helios* a *nous* na strane druhej. Prapôvodný spor Sveta, až ktorý všetko vnútrosvetské jestvujúcno usporadúva vo svojej štruktúre, nazýva Hérakleitos *polemos*, *boj*.“³⁷

Pre kozmologickú perspektívu tragického mýtu je príznačný cit pre *dynamický* kozmický dualizmus, spor medzi symbolmi Svetla a Tmy, Dňa a Noci. Jedno víťazí nad druhým len *dočasne*, vzájomne sa potrebujú, sú si navzájom základom. Toto je podstata gréckeho agónu. Grécka prirodzená rivalita má svoju zvláštnu povahu. Vzájomné súperenie nesmie mať nikdy svoj koniec, víťaz je neoddeliteľný od porazeného, pretože súperenie síl musí byť

³⁶ FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung*, s. 11-13.

³⁷ Tamže, s. 13.

zachované kvôli vyváženiu egoistických a altruistických cieľov. Je to žitý obraz symbolu Sveta! Toto neustále napätie je snahou o dosiahnutie blahobytu celku, spoločenstva. „V embléme nielen olympijského pretekania pritom stojí *Eros*, túžba.“³⁸ V atmosfére tejto spoločnosti nechýbala ani závisť, odpor až k smrti, túžba po zmocňovaní sa druhého, ako prvky výchovy, socializácie, kultivácie a zjednocovania. Práve v tomto otvorenom prúde „človečenskosti“ sa rodili grécke ideály *cností*. Nepriateľ bol zároveň úctyhodný, tzn. doslova hodný úcty, pretože mal odvahu účastniť sa v meraní síl, schopností, v stupňovaní pocitu života a jeho agonálnej krásy. Fink v prednáške o podstate vzdelania z roku 1946 zdôrazňuje, že práve tento konkrétny typ skúsenosti *Dasein* (*Daseinserfahrung*) platí za predpoklad gréckej idey vzdelávania:

„...len krásny Apollónov svet, ktorý sa vynára z priepastnej Noci dionýzovskeho hýrenia, je grécky. Práve prostredníctvom napätia v protikladoch sú Gréci vzdialení každému prehnanému estetstvu. Sú národom, ktorý pochopil krásu pôvodne a prijal ju za zákon svojho života. Gréctvo bolo predovšetkým (...) *múzickou existenciou*.“³⁹

Mytologické spoločenstvo žilo z moci *symbolu*, ktorý ho zjednocuje a zomkyna prostredníctvom *pátosu vášne* v jeho elementárnom sebaepochopení. Tento sebaovýklad sa deje v podobe *rozhovoru*, nakoľko práve vzťah k symbolom umožňuje vôbec reč samotnú. A je to reč, až ktorá zakladá spoločenstvo. Symboly sa zrkadlia v jednoduchých veciach, potrebných pre obstaranie života, v najzákladnejších fenoménoch života, v *láske* a *smrti*. V dôvernom kontakte so symbolickou rečou sa človeku pred očami otvára i tušenie Noci Sveta. Totiž, spoločenstvo nie je nikdy len zväzkom medzi živými, ale i vzťahom k mŕtvym; nie je to len vzťah medzi súčasníkmi, ale i vzťah k predkom i budúcim potomkom. Konkrétne spoločenstvo je tak podobou určitej interpretácie zmyslu *Dasein*, ku ktorému dospelo prostredníctvom výslovných i nevýslovných *životných zamyslení*. V tomto zmysle sa teda Finkovi ukazuje spoločenstvo ako najpôvodnejší spôsob bytia-vo-svete. Ten má de facto charakter „náuky“. Polis sa stáva živým organizmom medziľudských vzťahov odohrávajúcich sa a utvárajúcich sa v *učení*. Nie len v prostom zmysle odovzdávania

³⁸ HEJDUK, T.: *Od Eróta k filosofii. Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. Praha: Pavel Mervart, 2007, s. 111.

³⁹ FINK, E.: *Das Wesen der Bildung*. Arbeitsgemeinschaft an der Volkshochschule Freiburg, Sommersemester 1946. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/137*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, s. 24.

poznatkov o veciach a pod., ale ako vzťahnosť ku každému ľudskému jednaniu a zároveň ako vzťahnosť ku špecifickému spôsobu spolubytia. Teda *náuka* je podstatne bytostným spôsobom sebainterpretácie, vyplývajúcim z nepokoja nejasnej existencie.⁴⁰ Preto výchova zaujíma tak vážne miesto v gréckej spoločnosti. A potom – v krízovej politickej atmosfére doby – príde Sokrates, tento inak dokonalý zápasník, ktorý svojím vypytovaním sa práve na *cnosti*, premieňa *všetkých* na – porazených... Preto proces so Sokratom.

Platónovo rozdelenie Sveta na svet večných ideí a pominuteľných vecí, a najmä vyzdvihnutie jednej – *rozumovej* – stránky ľudskej duše na úkor ostatných, s dôrazom na jej účasť na Svetovom rozume, na Idei Dobra, znamenalo čosi vrcholne „negrécke“, znamenalo ontologickú jednostrannosť, ktorá postihovala celkový *hodnotový* výklad Sveta. Prirodzene, spoločenstvo sa znepokojene podivilo, odkiaľ vzal mieru, že doslova *bohorovne* vyhlasuje Ideu Dobra, t. j. Rozum, Svetlo (Slnko), teda *jeden* zo svetových momentov, za *jediný skutočný* princíp kozmu? Odrazu nám je akosi pochopiteľné obvinenie z bohorúhačstva. Ale – odkiaľ sa to u Sokrata (resp. u Platóna) vzalo, čosi tak negrécke? Spomínajú sa i vplyvy orfizmu, pytagorovcov... Ale žiadna z týchto filozofií vlastne neodporovala starým predstavám o vzniku a poriadku Sveta. Dokonca orfici sú spolutvorcami mýtu o vzniku Sveta. Fragmenty orfických hymien tvoria zbierku, ktorú možno nazvať „rapsódickou theogóniou“. Ich pôvod možno datovať, podľa nálezu Papyrusu z Derveni v 1962, do obdobia druhej polovice 5. st. p. n. l. Všeobecne sú považované za konkurenčné theogónie vzhľadom k Hesiodovej theogonickej básni. Najzásadnejším rozdielom je, že rozhodujúcu úlohu vo vesmíre zohráva Nyx, resp. *Noc*, v podobe vtácej bytosti s obrovskými čiernymi krídlami, kladúca do lona temnoty ono povestné orfické vajce. Keďže je pôvodne nestvorená, zaujíma u Hesioda miesto Chaosu. Potom, čo sa z vajca zrodí Eros (Fanés; Φάνης),⁴¹ predáva jej moc. Totiž iba Noc môže žiariaceho Erosa vidieť medzi rozpolenými škupinami, ktoré predstavujú jedna alebo druhá zem, len ona jediná ho môže vnímať. *Ona je matkou bohov*, s ňou sa bude neskôr Zeus radieť o tom, ako zjednotiť *jedno* a *mnohé*. Nyx mu poradí, aby Erosa prehltol (všetko viditeľné stvorenie) a po zmiešaní jednotlivých elementov vo vlastných orgánoch, nech skúsi celý proces zopakovať znova. A práve toto je

⁴⁰ Pozri bližšie: FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 38-46.

⁴¹ Etymologický pôvod: φαίνω – privádzať na svetlo, do zjavnosti; odhaliť, urobiť poznateľným; ukázať; vziať, zjaviť sa; [online; cit. 2017-11-16] Dostupné na: <http://www.hellenicgods.org/Phanes>.

rozhodujúci bod, kedy sa pre orfických kozmogonistov do popredia dostáva postava demiurga, ako spojnica vlády medzi Nocou a Dionýzom, ktorý u orfikov predstavuje vrchol vlády Dia.⁴² Zeus splodí s Demeter Persefonu, a s ňou Dionýza-Zagrea, svojho nástupcu. Orfický mýtus stojí práve na predstave toho, že človek bol stvorený z popola Titanov, ktorých bleskom zničil Zeus po tom, čo mu zabili a zjedli syna Dionýza. Z toho orfici vyvodzovali, že *telo*, ktoré má titanský pôvod je čímisi *nečistým*, je väzením duše, ktorá je pozostatkom božského Dionýza, a preto túži byť oslobodená, túži vrátiť sa na božské miesto.⁴³ Hegel však tieto mytologické obrazy vysvetľuje v zmysle svojho systému ako „bod obratu celku“, kedy sa prírodnému (Titani) odoberá vláda a vkladá sa do rúk ducha.⁴⁴ Takže, určitý motív, ktorý inšpiroval Platóna tu viditeľne nájdeme, keďže ho tak bezproblémovo vyložil Hegel, dedič a v istom zmysle i zavŕšiteľ západnej metafyziky. Ale to je príliš málo pre tak radikálne odhodlanie k „svetelnej“ jednostrannosti... Nietzsche to celkom jasnozrivo a dôvtipne naznačí v *Súmraku modiel*: „Nakoniec vedie moja nedôvera voči Platónovi k podstate: zisťujem, že tak odbočil od všetkých základných inštinktov Helénov, že tak nasiakol morálkou, že bol natoľko predkresťanský – pojem »dobra« už berie za najvyšší pojem – že by som pre celý jav Platóna radšej použil tvrdé slovo »vyšší švindel«, alebo, ak chcete, idealizmus. Draho sme platili, že tento Aténčan chodil do školy u Egyptanov (alebo u Židov v Egypte?...). Vo veľkej osudovosti kresťanstva predstavuje Platón fascinujúcu dvojznačnosť, zvanú »ideál«, ktorá ušľachtilým povahám antiky umožnila neporozumieť sebe samým a vstúpiť na *most*, ktorý viedol ku »krížu«...“⁴⁵

Grécka kultúra, aj vďaka svojej geografickej polohe, bola známa svojou schopnosťou prijať a *pretvoriť* „cudzorodé“ impulzy rôznych kmeňov, národov. Obchodné spojenie s Áziou a Egyptom sa teda odrazilo i na úrovni a v kvalite gréckej vzdelanosti. Takže ako? Je platonizmus klenotom antického ducha, alebo kukučím vajcom judaizmu?

⁴² Pozri: TAYLOR, T.: *The Mystical Hymns of Orpheus*. [online] London: B. Dobbel 1896, s. 12. [cit. 2017-11-16] Dostupné na: <<http://archive.org/stream/mysticalhymnsor00taylgoog#page/n71/mode/2up>>.

Tiež pozri: MCGAHEY, R.: *The Orphic Moment: Shaman to Poet-thinker in Plato, Nietzsche, and Mallarmé*. New York: State University of New York Press 1994, 21 – 22.

⁴³ HOŠEK, R.: *Náboženství antického Řecka*. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 148.

⁴⁴ HEGEL, G. W. F.: *Filosofie dějin*. Prel. M. Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004, s. 160.

⁴⁵ NIETZSCHE, F.: *Súmrak modiel*, s. 99-100.

Finkovi v rámci kritiky Platónovho založenia metafyziky ide o vykontrastovanie problematického, axiologicko-ontologického obrazu Sveta a z toho vyplývajúcej osudovej hierarchizácie Bytia, ktorá sa prikláňa len k jednému momentu Sveta – k Svetlu ako symbolu Rozumu. Snaží sa ukázať, ako je prednosť tohto modelu pochybne zdôvodnená domnienkou, či akousi vnútornou *emocionálnou* ľudskou tendenciou, túžbou po istote, zaistenosti. Že pokiaľ je Rozum tou mierou, ktorá rozhoduje o väčšej či menšej „skutočnosti“ vecí, žijeme v iluzívnom svete. A nejde o nejaké nevinné konštatovanie, ale o zamyslenie sa nad tým, kam ľudstvo touto slnečnou cestou dospelo – do mrazivého binárneho kráľovstva obývaného 0 a 1. Fink neodmieta Platónovu filozofiu ako takú, nehodnotí ju ako „nesprávnu“, ale z istého – kozmologického – hľadiska ako *povrchnú*. Podivuje sa sám nad tým, že v dejinách sa presadili a rôzne transformovali práve tie zvláštne, z hľadiska kozmologickej filozofie, deficientné rysy platonizmu, ako samozrejماً architektúra Bytia, kde na vrchole je Rozum stotožnený s Dobrom, že tvar, forma, eidos je považovaný za ontologicky *vyššiu* kategóriu, že telo,⁴⁶ svet, pozemský život sa postupne čoraz viac chápe ako upadlosť, predmetnosť, dispozičnosť, vymožitelnosť zdrojov, ale napríklad aj niekdajšie tendencie filozofov preceňovať vlastný spoločensko-dejinný význam (stelesnenie Absolútnej Idey, funkcionári ľudstva, zvestovatelia Pravdy Bytia, atď.). Skrátka a jasne – akoby sme žili hodnú chvíľu bez skutočnej Miery, t. j. bez rešpektovania hraníc rozumu, neuchopiteľnosti, nevyčerpatelnosti podôb bytia. Ako to, že nezarezovali iné motívy platónsko-aristotelovskej výchovy, paideia? Máme na mysli jej *kozmozologický* akcent, od ktorého sa odvíjala i tá filozofická a hlavne politická vážnosť výchovy ako starostlivosti o dušu. Teda ten vhlád, že človek sa nemôže utvárať bez vzťahu k obci, nemôže sa utvárať bez vzťahu ku kozmu...?

„Založenie metafyziky v protiklade voči tragickému mýtu, jej zdôvodnenie na domnelo konečnom víťazstve Svetla kozmického rozumového princípu, stavia myslenie Platóna a Aristotela do ostrého protikladu k všeobecnému gréckemu chápaniu existencie a Sveta, znamená zlom, ktorý však obvykle už viac vôbec nevidíme, pokiaľ sme spoluurčovaní metafyzickou tradíciou. Táto tradícia nás ovláda omnoho viac, ako sa nazdávame. To, čo sa

⁴⁶ Pozn.: Ako sme uviedli, práve u orfikov možno badať kladenie dôrazu na dušu, negatívne vnímanie tela a sveta; výklad vzniku orfizmu je veľmi nejasný, častokrát sa uvádzajú viaceré miesta jeho vzniku, napr. aj Egypt. Pozri bližšie: ERHART, A. K.: *Orfeův sestup do podsvětí: výběr z orfických textů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011. (V Platónovom učení sa nachádzajú práve orfické i pytagorejské inšpirácie.)

vtedy myslelo, čo bolo určené ako základný charakter vecí a ako stavba univerza, čo bolo rozlíšené ako podstata a jav, ako jedno a mnohé, – všetko to ešte stále určuje, hoci aj v mode najkrajnejšieho vyprázdnenia zmyslu a opotrebovanosti, naše celkové zamlčané porozumenie bytiu. Ostávame uväznení v kliatke metafyziky, aj vtedy, keď s filozofiou a podobnými umeniami, ktoré neprinášajú chlieb, vôbec nechceme mať nič do činenia.⁴⁷

M. Heidegger vo svojich prednáškach *Věk obrazu světa* (1938) a *Novověká matematická přírodní věda*, rovnako z tridsiatych rokov, ukazuje, ako sa v jednotlivých dejinných epochách tvoril konkrétny obraz sveta – teda rozhodovanie o podstate pravdy skrz zamýšľanie sa nad podstatou jestvujúcna.⁴⁸ Inými slovami, *spôsob* uchopenia sveta, *spôsob* nášho rozvrhu a pohybu v ňom, pričom si všima zvláštny charakter novovekej vedy, pod vplyvom ktorej sa radikálne zmenilo *významové sprístupnenie a odhalenosť vecí*. Predtým si však ujasnime d'alekosiahlosť pôsobenia metafyzických rámcov, ktoré predstavujú jednu platónsko-kresťanskú líniu dejín:

„Dejinne najvýznamnejšia sebainterpretácia ľudstva (čo sa týka našich západných dejín) je práve taká, v rámci ktorej je metafyzické určenie miesta človeka ako konečnej bytosti získané z *odstupu* voči jestvujúcnu vyššieho rádu, alebo toho úplne najvyššieho – teda voči *timiotaton on*. Potiaľto ide o »teologický« význam; Boh platí ako miera človeka a to nie ako nejaká prostá porovnávacia mierka, ktorá sa k človeku prikladá zvonku. (...) Boh platí skôr ako miera človeka, pretože človek sa rozvrhuje vzhľadom k Bohu, – pretože sa k nemu vzťahuje sám zo seba a uznáva ho ako mieru. (...) Toto uznanie nevyjadruje to, že by človek mohol zaujať odstup, ktorý by ho od Boha oddeľoval; nemôže *sa stať* tým, kým *je* on; avšak môže sa snažiť tak, ako je to len možné, *aby sa stal* konečným, pominuteľným, smrteľným obrazom nesmrteľného a dokonalého Boha. Všetky konečné veci sú, platónsky myslené, obrazmi idey, ale človek je také obrazné (*abbildhafte*) jestvujúcno, ktoré dokáže nazerať svoju povahu obrazu, ako aj všetkých ostatných konečných vecí; filozofujúc je schopný rozumieť »tieňom« ako tieňom, zmyslovým veciam ako obrazom ideí a tým dokáže vystúpiť z úplne obrazového zmyslového sveta k pôvodnému svetu ideí. *Paideia*, t. j. výchovné formovanie ľudstva v celku, bola Platónom myslená a určená z tejto bytostnej tendencie človeka k božskému. A rovnako aj v kresťanstve zohráva predstava človeka ako

⁴⁷ FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung*, s. 14.

⁴⁸ HEIDEGGER, M.: *Věk obrazu sveta*, Prel. J. Loužil. In: *Orientace*, roč. 4, 1996. Pozri tiež: HEIDEGGER, M.: *Novověká matematická přírodní věda*. Prel. J. Polívka. In: *SciPhi*, 1994, č. 6.

»verného obrazu Boha« rozhodujúcu úlohu. Ani tu nie je verné zobrazenie obdobia, ktorá by pozostávala z rozdielnosti medzi konečným človekom a nekonečným Bohom osebe, ktorá by existovala takpovediac len pre cudzie vedomie. Aj tu sa kladie dôraz na to, že tento vzťah existuje *pre* človeka samotného, určuje a ladí ho (durchstimmen); »inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te«, hovorí Augustín.⁴⁹ A Augustín vyvíja obrovskú snahu, aby ľudskú spoločnosť v jej vnútornom usporiadaní uchopil nielen z hľadiska súladu s Bohom, teda zo susedstva medzi Bohom a človekom, ale predovšetkým aby objasnil aj trinitárnu družnosť troch božských osôb, ako absolútnej miery všetkých ľudsky-konečných spoločností. »Teologická« tendencia západnej metafyziky (ktorá sa objavila už u zakladateľov metafyziky) spôsobila, že pôvodné druženie (Urgesellung) Sveta a človeka upadlo do zabudnutia, hoci až na jeho základe je možný vzťah človeka k bohom a Bohu.⁵⁰

Svet totiž *vždy* tvoril viac-menej zamlčané pozadie filozofického údivu, kladenia otázok i hľadania odpovedí, pričom si treba všimnúť pozoruhodnú previazanosť *výchovy* (poháňanej *túžbou* po poznaní, porozumení), otázky *pravdy* a jej *božského* pôvodu. Tak tomu bolo u Grékov (svet ako kozmos, božská usporiadanosť, matematická ozdoba; výchova rešpektuje súlad medzi kozmom, polis a dušou človeka a jej cieľom je nahliadnuť božskú pravdu tohto poriadku a prispievať aktívne k zveľaďovaniu tohto Celku, žiť pozemský život sa považovalo za *česť*). Rovnako tomu bolo aj v stredoveku (svet ako dielo Božie, s jasným teologicko-teleologickým určením, pravdy zjavené utešovali obmedzené pravdy rozumové, výchova prebiehala v zmysle kresťanského približovania sa k Bohu, poznávanie sveta znamenalo obdivovanie božského poriadku), v ktorom sa však nielen v dôsledku brutálnych náboženských vojen čoraz viac prejavoval pesimizmus a opovrhovanie pozemským životom, ktorý sa zdal byť trestom. Bola to však renesancia, ktorá svojím nostalgickým obratom k antickému duchu znova položila dôraz na Celok, na Svet, a človek opäť vníma svoju – i keď renesančne svojskú – spätosť s vesmírom.⁵¹ Ale otázka hraníc medzi stredovekom a renesanciou je nielen podľa J. Huizingu⁵² veľmi problematická. Príchod nového ducha však ohlasuje rozkvet *rétorického umenia*, ktorý vďaka návratu ku gréckym filozofom priniesol do centra pozornosti starosť človeka o dušu, problém výchovy, vzdelania

⁴⁹ Nepokojné je naše srdce, pokým nespočinie v Tebe. (*Vyznania*, 1.1)

⁵⁰ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 193-194.

⁵¹ KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie mezi mýtem a vědou*. Praha: Academia, 2009, s. 418.

⁵² HUIZINGA, J.: *Jeseň stredoveku; Homo ludens*. Prel. V. Krupa. Bratislava: Tatran, 1990.

a šťastného života v obci. Táto prechodová epocha do istej miery znovu vytvárala starogrécku a rímsku *literárnu, filozofickú a umeleckú* veľkoleposť.⁵³ Renesancia sa takmer vždy spája aj s humanistickým hnutím, ktoré zdôrazňovalo ľudskú *tvorivosť*, presadzovalo rozvoj ľudských *schopností* a poznávanie *individuality* človeka.⁵⁴ Pomenovanie „humanizmus“ sa začalo používať až v 19. storočí, a to v dvojakom význame, buď ako klasické vzdelanie (štúdium starovekej literatúry v origináloch), alebo ako *filozofické* stanovisko hlásajúce premenu božského na ľudské, odmietnutie dogiem a zjavení, tiež filozofická reflexia človeka ako čisto biologickej entity (evolucionizmus). Takto vznikol veľký zmätok vzhľadom k otázke renesančného humanizmu.⁵⁵ Kristeller však poukazuje, že nejde o žiadnu „filozofiu človeka“, ale o snahu oživiť klasickú literatúru a jazyk, ktorá vyrastala zo stredovekej rétorickej tradície.⁵⁶ Rovnako sa vyjadruje i Fink, keď pripomína, že netreba zabúdať na to, že síce renesančná tvorba má akiste svoju nezameniteľnú jedinečnosť a veľkosť, avšak v podstate slúži len na „skrášlenie“, „zjemnenie“ onoho kresťanského života. Nedostatkom renesančnej idey vzdelania je jej prílišná upätosť na to, čo bolo.⁵⁷

Renesančný humanista svojimi „návratmi“ vyjadroval vlastne frustráciu nad dobovou prítomnosťou a zároveň nádej v nájdenie „rýdzeho zlata civilizácie“, t. j. pravdy Zlatého veku, a tým nádej v lepší život.⁵⁸ Toto nostalgické ohliadanie sa do minulosti za „lepšími časmi“ sa objavuje práve v obdobiach silnejúcej *krízy* – do popredia vystupuje otázka *dôstojnosti* človeka, *zmyslu* dejín či *šťastného* života jednotlivca v obci. Podobne ako u ukážkového humanistu Erazma Rotterdamského, ktorý „verí v ušľachtilé štúdium, dobré

⁵³ JOHNSON, P.: *Renesancia*. Prel. A. Lajdová, N. Jassingerová. Bratislava: Slovart, 2002, s. 11.

⁵⁴ SEILEROVÁ, B.: *O dôstojnosti človeka. Odkaz Giovanniho Pica della Mirandola*. Bratislava: Iris, 1999, s. 13.

⁵⁵ HANKINS, J.: *Renesanční filosofie*. Prel. M. Pokorný. Praha: Oikymenh, 2011, s. 48.

⁵⁶ KRISTELLER, O.: *Osm filosofů italské renesance*. Prel. T. Nejšlechba. Praha: Vyšehrad, 2007, s. 17.

⁵⁷ FINK, E.: *Zur Krisenlage des modernen Menschen: Erziehungswissenschaftliche Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989, s. 158 – 162.

Pozn.: Obdobie humanizmu a renesancie nie je podľa Finka len záležitosťou rozpomínania na grécko-rímsky starovek. Pripomína, že tu išlo o prejav krízy kresťanstva a jeho výkladu *sveta* a úlohy človeka v ňom, ktorá sa dovtedy sústreďovala hlavne na prípravu života na „onom svete“. Fink zdôrazňuje, že tým podstatným pre zrod humanizmu a renesancie nie sú ani tak zámorské cesty, heliocentrizmus, či polozenie základov novovekej prírodnej vedy, ale obnovenie vzťahu človeka k zemi, k tomuto svetu. Tento motív uvedomenia sa prejavil aj v oblasti politickej moci (N. Machiavelli).

⁵⁸ YATESOVÁ, F.: *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Prel. E. Gajdoš, K. Gajdošová, D. Mervart, M. Žemla. Praha: Vyšehrad 2009, s. 16.

vzdelanie, správnu latinu a tiež v to, že zlatý vek ľudstva príde vtedy, až tu bude nastolená kozmopolitná spoločnosť ľudí s ušľachtilým vzdelaním, ktorí spolu budú bez problémov rozprávať spoločným medzinárodným jazykom, dobrou latinou.“⁵⁹ Pochopiteľne, táto „zlatá spoločnosť“ má byť kresťanskou spoločnosťou. „Podobne ako Ficino, chápe Erasmus kresťanstvo ako zavŕšenie a naplnenie antickej kultúrnej tradície.“⁶⁰ Práve toto samozrejmé pochopenie vývoja dejín len potvrdzuje vážnosť vplyvu platónskej „svetelnej“ metafyziky, ale zároveň i možnosť, že Nietzscheho podozrenie voči pôvodu Platónovho učenia je opodstatnené. Obraz kozmu sa vzhľadom k stredoveku nemení, „čo sa zmenilo, je človek.“⁶¹ Stáva sa z neho *aktívny* činiteľ nebeského a prírodného poriadku. Renesančný humanizmus vidí človeka ako mikrokozmos obdarený kozmickými silami, ktorými tiež vládne sám svet. „Táto analógia medzi človekom a vesmírom, ktorá bola dvetisíc rokov skôr jedným zo skrytých motívov filozofovania, nachádza svoj plný výraz práve v renesancii.“⁶² Vonkoncom nie je žiadnou náhodou, že sa v tomto období do centra pozornosti dostáva predovšetkým otázka *vzdelania* – človek si chce ujasniť význam svojej dejinnosti, a to už ako bytosť *politická*. Kresťanský obraz sveta síce pretrvával, ale objavovali sa tzv. nápravné projekty, človek prostredníctvom *výchovy* mohol prispieť, *tvorivo* sa zúčastniť na diele Božom.⁶³ Hoci by mnohí radi videli renesanciu ako pomalú prípravu na osvietenské víťazstvo rozumu nad kresťanskou vierou, v tomto období veru nebolo všetko tak jasné a priamočiare. Mnohé naoko vedecké motívy vyrastali z iracionálneho podložia, z hermetického pseudoegyptského ošiaľu.⁶⁴ G. Bruno bol dosiaľ *mylne* považovaný za martýra vedeckého svetonázoru. V skutočnosti bol „hermetikom do špičky kostí, pre ktorého kopernikovská heliocentrická sústava ohlasovala návrat magického náboženstva.“⁶⁵ Preto,

⁵⁹ YATESOVÁ, F.: *Giordano Bruno a hermetická tradície*, s. 171.

⁶⁰ KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie mezi mýtem a vědou*, s. 421.

⁶¹ YATESOVÁ, F.: *Giordano Bruno a hermetická tradície*, s. 153.

⁶² KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie mezi mýtem a vědou*, s. 418.

⁶³ Pozri bližšie: PRÁZNÝ, A., SCHIFFEROVÁ, V. (eds.). *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2009, s. 184 a n.

⁶⁴ YATESOVÁ, F.: *Giordano Bruno a hermetická tradície*, s. 433.

Pozn.: Na túto skutočnosť však upozornil už Nietzsche v *Radostnej vede*, § 300 *Predohry vedy*. (Za upozornenie a pripomenutie ďakujem doc. Pelcovej.) Zároveň však netreba zabúdať, že Nietzscheho inšpiroval J. Burckhardt, učiteľ-historik, ktorého si veľmi vážil, a to konkrétne zrejme svojím dielom *Kultura renesance v Itálii*. Prel. V. Čadský. Praha: Rybka Publishers, 2013. Nie je preto vôbec náhodou, že sa Fink pri reflexiách renesancie priamo odvoláva práve na Burckhardta.

⁶⁵ YATESOVÁ, F.: *Giordano Bruno a hermetická tradície*, s. 432. (Pozn.: Avšak Fink upozorňuje, že Brunov spis *O príčine, princípe a jednom* (1584), má ešte i dnes ako špekulatívny text svoj aktuálny význam. Pozri

ako správne upozorňuje Kristeller, bola Brunova obeť skôr vyvolaná jeho nevídanou odvahou k filozofickej slobode, pričom „Brunovo prijatie kopernikovského systému predstavovalo len jeden z mnohých bodov obvinení vedľa dlhej rady filozofických a teologických názorov a mnohých prípadov údajného rúhania a porušenia cirkevnej disciplíny.“⁶⁶ Aj Galileiho obvinenie z kacírstva spočívalo nielen v podporovaní Koperníkovej heliocentrickej teórie, ale hlavne v domnelej heréze voči katolíckej dogme, keď vraj vo svojom diele *Skúšač mincí* atomistickou teóriou spochybnil zázrak eucharistie.⁶⁷

Pre nás je však podstatné všimnúť si, že renesancia ako *emocionálna obroda* zameraná na tajomnosť a krásu *prírodného* diania, prebudila v človeku znova záujem o svet, univerzum. Len v tejto oživenej citlivosti pre tajomstvo nekonečného univerza mohla zaznieť vážna otázka ľudskej dôstojnosti, čím sa problematizoval vzťah človeka k dejinám, k socialite a teda výchova získala – aj na základe návratu k Platónovmu *Štátu* a jeho renesančnému prekladu – dôležitý *politický* rozmer. Ved' ústredným problémom Štátu je predsa priepasť medzi Dobrom a konkrétnym ľudským životom – a to je už otázka dejín, života a konkrétna vo viditeľnom svete (nie v zásvetnej sfére spásy), pretože ideálny štát je naplnením ideálu *paideia*.⁶⁸ Príchod 16. storočia znamenal zásadnú zmenu v dejinách európskeho myslenia a to na pozadí *reformácie*, ktorá mala vplyv na všetky oblasti života. Napriek nepriaznivým politicko-spoločenským podmienkam (náboženské spory a vojny, prenasledovanie heretikov, ustanovenie španielskej inkvizície, atď.) sa renesančný duch udržal najmä v podobe *filozofie prírody*, ktorá sa usilovala „nezávisle“ na tradícii a autorite skúmať *princípy prírody* a nájsť *miesto človeka v nej*. Sú to však stále ešte len nemetodické pokusy, bez hlbšieho pochopenia významu matematiky. Renesančná prírodná filozofia ešte neprekonáva Aristotelov obraz kozmu, teda chápanie sveta v dualite supralunárnej a sublunárnej sféry, ktoré bolo príznačné i pre stredovek. Ten sa postupne rozpadá až s nástupom 17. storočia a novovekej matematickej prírodovedy (Galilei, Descartes, Newton).⁶⁹ Je však otázne, v akom rozsahu prispela geometrizácia sveta v renesančnej mágii

bližšie: FINK, E.: Die Exposition des Weltproblems bei Giordano Bruno. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/366*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.)

⁶⁶ KRISTELLER, O. P.: *Osm filozofov italskej renesance*, s. 131.

⁶⁷ WHITE, M.: *Antikrist Galileo*. Prel. H. Synková, L. Synek. Praha: Academia, 2011, s. 232.

⁶⁸ JAEGER, W.: *Paideia: The Ideals Of Greek Culture, vol. III*. Transl. G. Highet. Oxford: Oxford University Press, 1986, s. 203 - 204.

⁶⁹ THOLT, P.: *J. Patočka a vznik matematickej prírodovedy*. Košice: Interart, 2003, s. 56 a n.

a jej posadnutosť kabalistickými geometrickými náčrtmi kozmu, práve k zrodu prísneho matematizmu novoveku a významu čísla v ňom. Renesančný rozpad obrazu sveta „ako konečného, uzavretého a hierarchicky usporiadaného celku... a jeho nahradenie nevymedzeným, a dokonca nekonečným *vesmírom*,... v ktorom všetky tieto súčasti stoja na rovnakej rovine bytia“⁷⁰, môže síce implikovať rozchod sveta hodnôt so svetom faktov, ale to by bolo príliš povrchné nahliadnutie významu následnej kozmologicko-matickej revolúcie v novoveku. Skôr je potrebné túto výzvu k človeku chápať v zmysle, aby sa sám stal *tvorcom hodnôt* v tomto nekonečnom vesmíre. To však už nemôže znamenať „tvorivosť“ ako pretváranie všetkého prírodného na ľudské – vieme dnes až príliš dobre, kam takáto „humanistická“ výchova viedla a vedie, totiž k vážnej ekologickej kríze. Rozhodne dosiaľ platný koncept tzv. humanizmu je rovnako jednostranný, ako i zdroj, z ktorého vzišiel. Práve v tomto momente je jasné, ako dôležité je porozumieť si predovšetkým kozmologicky. Avšak nemožno to dosiahnuť bez istej snahy pochopiť súčasný stav prírodovedného poznania, ktoré dnes už v žiadnom prípade nie je filozofii tak vzdialené. Ak chceme porozumieť sebe a nebojovať s veternými mlynmi, či neupadnúť do subjektivistických jednostranností, potrebujeme poznať *kontext* nášho životného časopriestoru. Preto je načas pokúsiť sa o konštruktívny dialóg aj s prírodnými vedami.

Exkurz do renesančného myslenia, ktoré oživilo i druhú, emocionálnu, poetickú, prírodnú stránku života, teda sledoval len jedno: *vyvolať späť otázku* dôstojnosti človeka, *otázku* zmyslu života jednotlivca v spoločnosti (aktívna občianska spoločnosť) a *poukázať* na citlivosť človeka pre význam *vzťahu časť – celok*. Pretože porozumenie vzťahu medzi individuum a obcou je nesené *kontextom univerza, sveta, celku*.⁷¹ Preto platónsky impulz ideálu spravodlivej spoločnosti v renesančnom období vyvolal do popredia záujem o politiku, dejiny. Človek sa stával emocionálne otvoreným pre vnímanie kozmu, dokázal reflektovať fakt, že „správnu výchovu možno uskutočňovať len v súčinnosti s *prírodou*“ a že táto výchova „spočíva v náležitom rozvíjaní prirodzených vlôh a dispozícií.“⁷² Dnes však nejde o to, aby stál človek v centre, z ktorého bude *ovládať* pozemské a kozmické „duchovné sily“ – tento renesančný motív, žiaľ, nie je tým najpozitívnejším dedičstvom, ako

⁷⁰ KOYRÉ, A.: *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Prel. P. Horák. Praha: Vyšehrad, 2004, s. 14.

⁷¹ MOKREJŠ, A.: *Erós jako téma Platónova myšlení*. Praha: Triton, 2009, s. 55.

⁷² Tamže, s. 85.

nám to ukazuje aj naša „krízová“ súčasnosť. Človek neudrží svoj *entuziazmus* (posadnutosť Erosom) na uzde sám od seba. Obzvlášť nie vo svete vedotechniky, a „ekonomicko-informačne“ zameranej výchovy, pre priestor ktorej je príznačný symptóm sebazabudnutia; zabudnutosť na mieru, svoje skutočne nepatrné miesto vo Svete. Zrejme vždy tu bude potreba čohosi, čo človeka *fakticky* presahuje, čohosi, v čom sa i nesmiernosť jeho vlastného umu bude javiť nepatrnou. Totiž „k tomu, čo je mimo človeka, čo ho presahuje a čo tvorí fóliu, predpoklad i doplnok jeho bytia, nie je u antického človeka nikde ešte spojenie úplne prerušené.“⁷³ A práve k *u-mier-neniu*, t. j. k priľnutiu k *miere*, má viesť „renesančná“ výzva, kozmologická výchova – snaha, záujem o poznanie princípov fungovania kozmu. Pretože „ospravedlnenie teoretického záujmu o oblohu spočíva v jeho *praktických* [zvýraz. E. D.] dôsledkoch pre človeka.“⁷⁴ Ved’ bola to predsa kozmológia, ktorá odjakživa atakovala zhubnú *hybris*, umiestňujúcu človeka do centra Vesmíru, do najvyšších výšin všetkých mysliteľných i nemysliteľných hierarchií...

Čo sa stalo s metafyzickým rámcom chápania sveta s nástupom novovekej matematickej prírodovedy v 17. storočí? Túžba po *jasnom* a *istom* poznaní, povzbudená úspechmi v oblasti prírodných vied (vtedy chápaných ako tzv. prírodná filozofia), ktorým sa najmä vďaka matematike a astronomickým pozorovaniam rozovrel kozmos v dosiaľ nevidanej nekonečnosti, a predsa prehľadnej podobe, v jeho výške, šírke, hĺbke, vyvolala v človeku zároveň *údes* z toho, že všetko, čomu ľudstvo dosiaľ verilo, na základe čoho tvorilo svoje *ideály* – bol len klam. Človek je však tvor, ktorý len nerád chybuje, preto pre *svoje ústredné* postavenie hľadá nové, korektívne rámce... Teda na jednej strane tu bola opojná hrdosť a dôvera v mohutnosti ľudského rozumu, v jeho schopnosť *matematicky* preniknúť do tajov sveta a prekvapivo zistiť, že Zem a človek nie sú centrom Vesmíru; na strane druhej – tento otras v sebe niesol zásadnú otázku *o zmysle ľudského života* po takejto nutnej „korekcii“ obrazu sveta. Doba tvorivej pochybnosti prebudila neskoršiu obsesívnu honbu za *istotou*. Podľa všetkého, ak je svet sám „napísaný“ *more geometrico*, potom i otázka o človeku, sebaujasňujúce sa pýtanie na jeho bytie-vo-svete, musí ísť touto cestou, ak chce dospieť k pravde o sebe samom. V tomto zmysle sa v novoveku mení i kritérium pravdivosti – pravda sa stotožňuje s tým, čo je (podľa vzoru matematiky) jasné, evidentné

⁷³ PATOČKA, J.: *Umění a čas II*. Praha: Oikoymenh, 2004, s. 28.

⁷⁴ ŠPELDA, D.: *Astronomie v antice*. Ostrava: Monatex 2006, s. 232.

a isté. Čo možno napokon vedieť úplne naisto, nespochybniteľne? *Ego cogito, ego sum*. Otázka istoty a pravdivosti dostáva vďaka meditujúcemu Descartovi povážlivo nového garanta – mysliace, sebauvedomujúce si ja, neskôr teda *subjekt, transcendentálne Ja*, ktoré má v sebe pôvodne „božské“ idey v podobe intuície. Realita je napokon jednoznačne – hoci spočiatku len „metodicky“ – rozdelená na *res cogitans* a *res extensa*, pričom už nielen metodicky, ale *ontologicky* sa tu rozhoduje o stupni skutočnosti jestvujúcien vo vzťahu k mysliacemu ego. Descartova odpoveď na otázku Kto som?, opätovne upadá do tradičného metafyzického rámca: som *vec* medzi ostatnými vecami, *substancia*. Neuvedomil si, že klásť sám seba ako predmet je znova výkonom mysliaceho ja. (Tento Descartom prehliadnutý výkon vedomia, toto otvorenie transcendentálnej sféry neskôr bude zaujímať Husserla v jeho pýtaní sa na človeka.)

Odtiaľ bol už len kúsok od tzv. Kantovho kopernikovského obratu: pokiaľ má mať pravda charakter istoty, evidencie, musí sídliť v nás, v našom rozume. Nie rozum sa riadi predmetmi, ale predmety sa nám pred-stavujú podľa *spôsobu*, akým im my kladieme otázku. Už nie je tým podstatným *súvislosť* medzi jestvujúcim a kozmickým, resp. teologickým poriadkom sveta, ale vzťah medzi vedomím a vnímaným, predstavovaným predmetom. Čo je – človek?, kladie si otázku aj I. Kant, pričom z tohto pôvodného a najosobnejšieho znepokojenia sa zrodilo veľké *kritické* premýšľanie, resp. prehodnocovanie hraníc a možností ľudského *poznania*, vychádzajúce z už takto vopred rozhodnutého kritéria pravdy. V hre je však veľká vec – *sloboda* človeka.

Treba priznať, že – rovnako, ako u Descarta – išlo o čosi revolučné, poburujúce. Kant totiž vymedzil kompetencie dovtedy uznávanej, najvyššej „vedy“ – metafyziky, v zmysle skúmania možností a hraníc poznania, čo fatálne ovplyvnilo filozofiu každej ďalšej budúcnosti (E. Husserla nevynímajúc). Boh, duša a svet sa stali „prostými“ regulatívnymi ideami a priestor a čas jednoducho apriórными formami nazerania. Obrazne povedané: Kant vystaval konštrukčne dokonalú, dychberúcu katedrálu chápania bytia, v ktorej má všetko jednotlivé ľudské snaženie svoje miesto-komnatu (*Čo môžem vedieť? V čo môžem dúfať? Čo môžem vykonať?*), pred ktorou vždy visí prievitná tabuľka „protipožiarneho plánu“, t. j. regulatívne idey Boha, duše a sveta, zaručujúce pokojné zotrvanie vo viere v istotu, jednotu a poriadok, ktoré regulujú pocit zmysluplnosti pobytu v tejto podivuhodnej stavbe.

Praktickým riešením týchto otázok sa snaží obyvateľ katedrály manifestovať to najvážnejšie – vlastnú slobodu. Čo na tom, že je podmienená systémom, v tejto stavbe je autonómna, presne tak, ako jej nositeľ, resp. vykonávateľ kategorického imperatívu. Tento „pán hradu“ vie, že za oknami je ešte čosi iné – ale je to celkom nepoznatelné (noumenálny svet vecí osebe), pretože už vždy sa díva cez „okná“ svojho rozumu, a teda videný obraz je len *mojím* videním *sveta pre mňa*. Je zrejmé, ako nové, „vylepšené“ Kantovo chápanie človeka, nadchnutého schopnosťami rozumu, *odizolovalo* od Sveta, od nepredvídateľného prúdu Života, v ktorom si vystaval síce pôsobivý a upokojujúci ostrovček, ktorý ale – ako uvidíme – sotva ustal nadchádzajúci *súmrak modiel*. Preto môžeme smelo vysloviť presvedčenie, že Kantova základná filozofická snaha nespočíva v *noetike*, ale v *ontológii*, t. j. smeruje *k otázke zmyslu bytia*, ale nie v zmysle heideggerovskom⁷⁵, ale *praktického* naplnenia, uskutočnenia vlastnej slobody. Práve v mravnom konaní sa človek osvedčuje ako slobodná bytosť, potvrdzujúca svoju účasť v oblasti noumenálnej (svet vecí osebe). Čo je však pre nás podstatné, sloboda sa tu manifestuje na prekonávaní tzv. prírody v nás. Človek je teda chápaný ako rozpoltená bytosť – napoly anjel, napoly zviera. V tomto koncepte sa znova zrkadlí protikladné chápanie vzťahu človeka a sveta. Kantova otázka, ako je možná metafyzika ako veda, vyviera z hlbokého pochopenia *sporu* medzi matematickým prírodovedným poznaním, prístupom k svetu, a otázkou ľudskej slobody, života, jeho zmyslu a dôstojnosti. Lenže tento spor rieši – presne v duchu tradičnej metafyziky – cez noetiku. Jeho naoko „všedrvíčská“ filozofia je vlastne brilantnou sisyfovskou snahou udržať metafyzický rámec (Boh, duša, svet) životaschopným – i keď v inom kontexte, za jasne určenými hranicami a s jasne vymedzenými regulatívnymi kompetenciami, a treba povedať i za veľkú cenu:

„...jeho »revolúcia spôsobu myslenia«, ktorá žije v pátose »krízy«, t. j. rozlišovania (a ktorá sa monumentálne sformovala do troch veľkých kritík čistého, praktického rozumu a súdnosti), síce potrebovala fundamentálny rozdiel medzi podstatou a javom v reflexívnom vedomí, neuvažuje ale o ňom samotnom ontologicky, t. j. nepokúša sa viac túto diferenciu objasniť z podstaty bytia. Človek sa Kantovi stáva priesečníkom, v ktorom sa hraničné línie záhadne pretínajú tak, aby bolo možné všetky základné otázky filozofie späťne viesť k tej

⁷⁵ Heidegger sám upozorňuje, že vo svojej knihe *Kant a problém metafyziky*, hľadá skôr „svojho“ Kanta, t. j. díva sa na jeho filozofický odkaz v *Kritike čistého rozumu* z pozície vlastnej otázky – otázky Bytia.

jednej: »Čo je človek?«. Janusovská, dvojznačná a rozpoltená kentaurská existencia človeka u Kanta je ním radikalizované dedičstvo platónsko-kresťanského motívu. V dualite »vecí« a »osoby« fixuje Kant dualistickú tradíciu západnej metafyziky.⁷⁶

Mravný človek sa síce osvedčuje ako činná sloboda, avšak jeho mravnosť je u Kanta výrazom *racionalnej* nadradenosti človeka voči prírode. Napriek tomu však Kant predstavuje pre Finka rozhodne zásadný obrat v dejinách filozofie, nakoľko rozlúskol dovtedajšiu *teologickú* formu myšlienky Celku a otvoril problém Sveta v „novej pôvodnosti“, hoci ho sám vzápätí uzatvára tým, že mu vykazuje regulatívny, teda len principiálny význam.⁷⁷

„Spôsob metafyzického myslenia vysvetľuje jestvujúcno skrz jestvujúcno – a to práve tak, že zjavujúce sa veci zhrnie do celkového súhrnu a zinterpretuje ho ako »odvodené«, ako »podmienené«, ako »zapríčinené« prostredníctvom jestvujúcna vyššieho stupňa. Takýto súhrnný obsah predstavuje napr. platónsky pojem »zmyslových vecí« (HORATOS TOPOS); tým Platón prosto nezachycuje dokopy to špecificky »zmyslové«, ale všetko, čo má zmyslovú podobu, elementy zem, vodu, vzduch a oheň, z nich zmiešané jednotliviny, kamene, rastliny, zvieratá, ľudí a ľudské výtvory; všetko z toho jestvuje niekde a niekedy, má miesto a čas, vzniká, zaniká a pokiaľ trvá, je obsiahnuté v zmene, je ponorené do diania; preto Platón nazýva všetky tieto veci tiež ako dejúce sa veci (ONTA GIGNOMENA). Akokoľvek vždy môžu byť tieto medzi sebou odlišné, podľa rôznej úrovne bytia, ktorú zaujímajú, vo svojom trvaní po tisíce rokov, alebo existujú len malý okamih, predsa sú spolu »tieňmi« a »obrazmi« vždy-jestvujúcich ideí, ktoré sú tým skutočne jestvujúcim, sú ONTOS ON. Celistvosť zmyslových vecí ponorených do diania existuje len preto, že idey sú. Myslenie filozofie je teda vzhladaním do »Ríše ideí«, je prekračovaním ponad konečné, k »nekonečnému«, získava charakter vytrženia. Mysliteľ opúšťa zároveň »jaskyňu«, v ktorej prebýva ľudský rod, kde sa oddávame tieňom a obrazom, a kde sa to zdanlivé zmyslové, prchavé považuje za jestvujúce. Avšak výstup k ideám sa završuje v návrate

⁷⁶ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 141.

⁷⁷ FINK, E.: *Alles und Nichts: ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, s. 98.

Pozn.: pre Finka je však i tento „regulatívny“ motív inšpiratívny, pretože mu odhaľuje „mravný“ rozmer idey Sveta – myšlienka Celku, nevyčerpatelnej totality, má morálny dosah na konanie človeka: ten sa musí sám utvárať, snažiť sa odpovedať dejúcej sa nekonečnosti kozmu bez zmyslu osebe, protihrou, t. j. tvorením zmyslov, účelov, cieľov pre vlastný, konečný život. Svet je teda hraničným pojmom *iným* spôsobom ako Bytie, pretože on nie je len pojmom, či ideou, ale priam hmatateľne presvitá cez tzv. svet existenciálny, práve svojou pojmovou definitívne neuchopiteľnou *fenomenalitou* predstavuje – vypožičajme si toto spojenie od K. Jaspersa – akúsi šifru *transcendencie*.

mysliteľa do jaskyne, pokiaľ dokáže chápať to zmyslové ako tieň a napodobeninu pôvodného obrazu idey a tým sa stáva povolaným vodiacim zriaďovateľom a usporiadateľom všetkých ľudských vecí, je povolaný k vláde rozumu. Filozof v platónskom zmysle rozpoznáva predovšetkým to, ako ono zmyslové »korení« v nadzmyslovom, ako tiene odkazujú na pôvodné vzory, ako neskutočne-jestvujúce závisí od bytostne jestvujúceho, ako je ono dejúce sa, podmienené tým, čo je stále a ako je možná pravda o premenlivom zakotvená v najvyššej pravde nemennej idey. Medzi ríšou ideí a ríšou zmyslových vecí existuje vzťah, ktorý možno charakterizovať ako predchodnosť [Vorgängigkeit – prvotnosť, pozn. E.D.] pôvodu pred tým, čo vzniklo, bytia pred zjavovaním, pôsobiaceho pred spôsobeným, vytvárajúceho pred vytvoreným. Toto platónske dedičstvo ovláda vo veľkej miere myslenie metafyziky. (...) Metafyzika v prísnom zmysle »neodpovedá« na otázku, prečo jestvujúcno vôbec je a nie nič, – ona prekrúca túto otázku do podoby, prečo je konečné jestvujúcno, prečo je náhodné jestvujúcno, prečo sú ohraničené, pominuteľné, dočasné, zmyslové veci, – a dokáže na to hrdo odpovedať: pretože sú práve »zobrazzeniami«, napodobeninami, tieňmi, výtvormi a účinkami pôvodného a nevyhnutného jestvujúcna. Pokiaľ aj »formulácia« otázky najskôr všetko jestvujúcno poníma skúšobne ako »náhodné«, aby tak bolo možné vôbec klásť otázku »Prečo«, tak metafyzické myslenie okamžite zastavuje tento univerzálny výpad pýtania sa rozčlenením súhrnu jestvujúcna na podmienené veci a jednu nepodmienenú vec. Hypotézou, ktorá zakladá ens necessarium, sa otázka stáva zodpovedateľnou. Ostáva otvorené, či tento druh »odpovede« je prínosný a platný – alebo ide o prelud nášho ducha, prostú fantasmagóriu rozumu, ako to preukázala Kantova kritika každej špekulatívnej teológie. Netreba dokonca, aby sa raz táto otázka vo svojom celom univerzálnom rozsahu vyšvihla a skutočne úplne všetko jestvujúcno zatiahla do svojho víru?“⁷⁸

Týmto možno konštatovať, že Kant síce zradikalizoval metafyziku rozumu do jej krajnej podoby, no zároveň netreba zabúdať, že zavrhol pozíciu vševedúceho rozumu, a vedomý si hraníc ľudského poznania, ostal agnostikom. Za vyzdvihnutie stojí i jeho vnímanie estetiky, fenoménu krásna ako zjednocujúcej perspektívy nášho teoretického i praktického života. Vo filozofii však dochádza čoraz viac k výslovnému stotožneniu Bytia a myslenia.⁷⁹ Podobne

⁷⁸ FINK, E.: *Alles und Nichts*, s. 236-239.

⁷⁹ Pozri tiež: PICHT, G.: *Pojem prírody a jeho dejiny*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Petrus, 2017, s. 125 a n.

Fink vníma i filozofiu G. W. Leibniza,⁸⁰ u ktorého síce možno nájsť inšpiratívny motív „zrkadlenia Sveta“ v monádach – teda i v zmysle vzťahu človeka k Svetu, ich hlbokej, vzájomnej súnáležitosti, avšak vyslovene pre účely jeho teodícey. Čo si však treba všimnúť, a Fink to trochu ponechal mimo svojho záujmu, je to, že Leibniz je zrejme prvým pozoruhodne dôsledným špekulatívnym filozofom novoveku, ktorý *logikou* dokázal človeka priblížiť Svetu v súvislostiach *hry* (Svet ako divadlo),⁸¹ pričom sa mu touto logikou podarilo „nezabiť“ život (monáda bola *dejúcou sa* jednotlivinou mnohosti, bytostným sporom medzi konečnosťou a nekonečnosťou). Na strane druhej, jeho motiváciou, ako sme spomenuli, bolo „ospravedlnenie“ Boha, Sveta, prostredníctvom logického princípu dostatočného dôvodu, účelu, čím sa zároveň stáva takpovediac „Platónom“, ktorý sa so všetkou vášnivosťou a vážnosťou chopil – logiky, t. j. Aristotelovho najmocnejšieho nástroja, aby dokázal, že Svet je harmonickým, *rozumovým* zrkadlením Boha-Stvoriteľa. Vrchol táto tendencia dosahuje u Hegela, avšak v špecifickej podobe. Hegel je pre Finka veľmi dôležitým filozofom, najmä pre jeho obnovenie problému tragického sporu Dňa a Noci v Bytí, ako si ukážeme v ďalšej časti úvah. Zrejme však Hegel mal pre Finka význam i z hľadiska jeho dialektickej metódy, ktorá umožňovala chápať zdanlivé protiklady ako tvorivé momenty, z ktorých vzniká kvalitatívne nová skutočnosť, keď v diele *Bytie, pravda, svet* uvažoval o tom, ako prepojiť antické a novoveké motívy pri hľadaní východísk z nihilistickej situácie dneška. Avšak práve pri otázke Sveta sa ukázalo Hegelovo filozofické interpretačné majstrovstvo – nedostatočné. Bolo to najmä pre jeho apriórne (a tradičné) presvedčenie, že všetko dianie je napokon nutné postaviť pod podmienku rozumnosti... Je to starý motív nous a zbožštenia rozumu, vyzdvihnutie človeka nad prírodu účasťou (u Hegela teoretický čin) na božskom sebauvedomovaní sa Absolútnej Idey v dejinách, pričom príroda platí – už tradične – za nižší, nerozvinutý stupeň ducha, ktorý slúži v negácii negácie k pozdvihnutiu Absolútnej Idey (Ducha) k vyššiemu stupňu sebauvedomenia. Navyše, človek je u Hegela

⁸⁰ Pozn.: Fink sa príliš Leibnizovi nevenoval. V archíve možno nájsť len poznámky k semináru venovanému Leibnizovej *Monadológii* zo zimného semestra 1961/1962. Ako však upozorňuje R. Cristin, existujú náznaky, že Fink mohol čerpať inšpiráciu z Leibnizovho poňatia vzťahu medzi svetom a monádami. Pozri bližšie: CRISTIN, R.: Der Mensch als Weltwesen. In: *Eugen Fink: Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*. Hrsg. A. Böhrer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, s. 128-139. Navyše je potrebné vnímať, že práve E. Husserl pracoval s konceptom monád vo svojich skúmaníach intersubjektivity, zvlášť v rámci otázky konštitúcie sveta.

⁸¹ Pozri: NEZNÍK, P.: *G. W. Leibniz. Metafyzické zdôvodnenie sveta ako divadla*. Košice: v. n. 2010.

v konečnom dôsledku len „nástrojom“ Absolútnej Idey. Niet preto divu, že Fink aj v závere k spisu *Hegel* povoláva do boja práve – Nietzscheho Zarathustru.⁸²

⁸² FINK, E.: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1977, s. 352.

4 Človek pochopený ako *ens cosmologicum*

„...svetlý i temný aspekt
patrí k svetu rovnako pôvodne,
sú navzájom rovnocenné.
K svetu sa nevzťahujeme len v tej miere,
v akej sa podieľame na »rozume«;
existujú i iné, temné spôsoby vzťahovania k svetu,
ktoré sa metafyzická tradícia pokúšala
potlačiť a znehodnotiť.
Svet je potrebné ponímať
ako otvorený svár dňa a noci.“

(P. Kouba, *Vztah k celku a zkušenost světa*)⁸³

Prebiehajúci rozhovor s dejinami filozofie ukázal, ako sa v rôznych obmenách opakujú otázky a výpovede o Svete, človeku a jeho slobode. Ich základným charakteristickým rysom bolo, že vždy vychádzali z hierarchického usporiadania jestvujúcna, resp. človek sa určoval z odstupu voči jestvujúcnu, keďže sám seba síce chápal ako jedno z jestvujúcien, avšak nadané určitou význačnou schopnosťou – rozumením. Ako bytosť účastná svojim rozumom na vyššom stupni bytia než vegetujúce rastliny a inštinktmi „zotročené“ zvieratá, stál kdesi uprostred medzi bohmi a prírodou. Z tohto antropocentrického hľadiska nechával človek obiehať celý vesmír okolo seba – to bolo de facto zmyslom zdedeného a hlboko vžitého metafyzického rámca: rozum je pomyselnou korunou, ktorú človeku nasadilo už starozákonné Slovo, aby vládol všetkému na zemi; tieto motívy sa prejavili aj v platónskej náuke o ideách, a neskôr, v novoveku, sa práve úspešný matematický rozvrh prírody odrazil v pochopení poznania ako moci. Garantom pravdy však už nebol božský rozum, nous, či starostlivé oko otcovskej autority, ktoré jedinou zjavenou pravdou bdie nad mnohosťou protirečivých právd rozumových... S novovekou matematickou prírodovedou, galileovsko-newtonovským principiálnym určením *problému pohybu* ako *matematického*, t. j. aritmeticko-geometrického problému a následným filozofickým obratom k subjektu, jeho descartovsko-kantovským ukotvením pravdy ako jasnosti, istoty v sebauvedomení ja a hegelovskom zvestovaní totožnosti subjektu a substancie ako jedinej objektívnej Pravdy,

⁸³ KOUBA, P.: Vztah k celku a zkušenost světa (Poznámky k pojmu světa u E. Finka a F. Nietzscheho). In: *Filosofický časopis*, 1995, roč. 43, č. 1-3, s. 220.

sa postupne začal rozklad teologického metafyzického obrazu sveta.⁸⁴ Fink charakterizuje tento proces rozkladu prostredníctvom reinterpretácie pôvodne zásvetných náboženských motívov do tohto, pozemského sveta, do svetskej oblasti, ako tzv. proces sekularizácie.

„Ono »saeculum«⁸⁵, časové, nastupuje na miesto doterajšieho »večného«. Človek sa vymaňuje z religiózneho výkladu sveta, pričom síce ešte hovorí rečou náboženstva, pohybuje sa v jej pojmoch, ale tieto pojmy už naplňa premeneným zmyslom, ktorý vzišiel zo zmeneného, k tomuto svetu obráteného vedomia života. Novovek je ďalej dobou, v ktorej človek *robí odhodlaný životný pokus z vlastných síl* a svoju slobodu radikálne ponecháva svojej vôli, v bezpodmienečnej dôvere v seba samého, vo svoju silu, t. j. v takú silu, ktorá ho pozdvihuje nad všetky bytosti, v *ľudský rozum*. Novovek je bytostne určený prostredníctvom *vlády rozumu*. Ľudský duch sa chápe ako orgán, ktorý všetko jestvujúcno premeriava. Len preto, že sa ľudský duch považuje za *referenčný priestor*, v ktorom jestvujúcno samo získava svoju mieru a svoje meradlo, stáva sa *meranie* najvýznačnejším základným rysom ľudského vzťahu k jestvujúcnu. Stručne: *rozhodujúcimi bytostnými rysmi novoveku sú*: zosvetštenie náboženstva, sebapoňatie človeka ako vzťahového centra pre všetko jestvujúce a nový výklad sveta v podobe »vedy«.“⁸⁶

Samozrejme, že ide o zjednodušený pohľad, nakoľko dejiny sú bytostným a neustálym rozhovorom s tradíciou, nie nejaký rozkúskovaný výklad jednotlivých epoch, ako sa to zvykne uvádzať v historických vedách. Napokon, reflektujeme novovek z hľadiska našej vlastnej, súčasnej situácie a to už niečo znamená – problematizujeme tým samých seba, pretože nestojíme kdesi mimo dejín, mimo sveta, spoločnosti, ale sme ich súčasťou, vedome, či nevedome dýchame atmosféru problémov, ktoré sa formovali v priebehu tisícročí... Zamýšľame sa nad svojou situáciou, rovnako ako sa zamýšľal človek vždy, keď spoločenstvo dospelo do krízového stavu, keď dovtedajší výkladový rámec viac nepostačoval k ujasneniu si smerovania spoločenstva, keď zmysel bytia človeka vo svete sa stáva otáznym. V takýchto chvíľach vždy prichádza na rad i otázka výchovy – *k čomu?*

Poznaním, vedou človek dokázal uskutočniť taký prielom vo vzťahu k Svetu, že sa odrazu ocitol v akomsi nezvykle neistom „medzi-priestore“ – doterajšie, celé veky platiace

⁸⁴ Pozri bližšie: THOLT, P.: *J. Patočka a vznik matematickej prírodovedy*, s. 154 a n.

⁸⁵ *Saeculum* = svet, svetský život, storočie, vek, časnosť.

⁸⁶ FINK, E., SCHWARZ, F.-A.: *Zur Krisenlage des modernen Menschen: Erziehungswissenschaftliche Vorträge*, s. 9.

metafyzické konštrukcie o absolútnom zmysle bytia sa akosi rozpadli. Vyznávané hodnoty, ktoré boli závislé práve na antropocentrických, t. j. ratio-centrických interpretáciách zmyslu, akoby sa vznášali vo vzduchoprázdne, nemajú ukotvenie, človek sám nemá ukotvenie, mieru. Samozrejme, tradičným sebazáchovným reflexom býva snaha nájsť, resp. vykonštruovať si novú oporu. Dnes sa ľudia pred hrôzou z prázdna utiekajú k technike – zdanlivo jasnému a pochopiteľnému sprístupňovaniu „zmyslu“, takpovediac na jedno kliknutie. Na strane druhej sa ozývajú jednostranné ponosy, (kresťanský larvovaný) *negatívne* hodnotenia techniky a našej doby ako nihilistickej. Motívom takýchto kritik je baumanovská retrotópia, teda nostalgia za starými dobrými, istými časmi, ktoré sa práve a len v ohliadnutí zdajú byť „zlatou érou“ poriadku.⁸⁷ Súčasná filozofia, žiaľ, obvykle živí práve z tejto neproduktívnej nostalgie a z platónsko-kresťanského pátosu Rozumu, ktorý sa skrýva aj za fanatickým stopovaním heideggerovského zmyslu Bytia, či hĺbením Husserlovej transcendentálnej šachty v snahe nájsť ešte jeden dlhý metafyzický sen; liek, ktorý utlmí ten údes z vpádu *relativity* do ľudského života. Vynikajúco tieto Nietzsche predpovedané *Nové boje* vykreslil vo svojej kolektívnej monografii *Dostojevskij a Nietzsche. Apoteóza nezakorenenosti. Za a proti...* slovenský filozof, znalec ruskej filozofie a literatúry, Peter Nezník, keď upozorňuje na čosi zásadné, čo sme chceli – z akéhosi záhadného dôvodu – vo fenomenologických kruhoch odignorovať. Totiž životné stretnutie Husserla s Nietzsche. A to v osobe skvelého ruského filozofa Leva Šestova, ktorý sa najväčšiemu a najpopulárnejšiemu filozofovi vtedajšej doby, zakladateľovi fenomenológie E. Husserlovi, samozvanému funkcionárovi ľudstva, dokázal postaviť a nietzscheovským tónom mu položil otázku, akáže to je Pravda, ktorá vedie jeho presvedčenie, že jedine hlbšie založenie racionality privedie Európu – k spásu? Ruský nietzscheovec v priateľskej, avšak nemilosrdne kritickej polemike absolútne demaskoval, že za jeho „prísne vedeckými“ snahami sa ukrývajú – teologické motívy.⁸⁸ „Šestov uviedol, že veda a vedecký rozum, ktorý chce, aby aj filozofia bola prísnou vedou, si v postave Husserla neuvedomila, že to všetko, čo vidí ako riešenie problémov prostredníctvom rozumu a čisto rozumových prístupov, je sebaklam a omyl. Pravdou je, že keď Husserl smelo oznámil svoje

⁸⁷ Pozri bližšie: BAUMAN, Z.: *Retrotópia*. Prel. D. Kamhal. Bratislava: Artforum, 2017.

⁸⁸ NEZNÍK, P., MARKOV, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Apoteóza nezakorenenosti. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach, 2017, s. 187 a n.

myšlienky, na jeho výzvu sa smelo so súhlasom ozvali stovky hlasov. »Kto už teraz nemá, majetnícky neovláda, absolútnu pravdu?« – Pýtal sa ironicky Šestov. »A kto dnes neverí, že absolútna pravda je už tentoraz konečne absolútna pravda, že pre filozofiu nadišiel čas pevných vedeckých objavov. Ľudia sa opäť ponorili do svojho pokojného racionalistického sna – až pokiaľ nenastane prvá, samozrejme neočakávaná a nepredvídaná, náhoda.«⁸⁹ Treba dodať, že Husserl považoval svojho antipóda Šestova za veľmi váženého priateľa, ktorý veľmi dobre rozumel jeho filozofickým *motiváciám*. Na margo akýchkoľvek snáh rozumu o konečnú, absolútnu Pravdu Šestov pripomínal *Memento mori!* Zoči-voči Smrti totiž neobstoí žiadna, ani tá najhlbšie zakotvená racionalita. To však neznamená vrhnúť sa do náručia skratkovitej teológie, či absolútneho iracionalizmu. K čomu nás vlastne vyvoláva tento čoraz viac aktuálnejší Nietzscheho šibalský úsmev a iskra v oku? Mnohí automaticky pohrdajú jeho konceptom nadčloveka, sú zhrození jeho pohrdaním kresťanským princípom súcitu, avšak jediné, o čo mu ide je, aby bol človek konečne hodný vlastnej *slobody* a objavil pôvodnejšie pole ľudskej dôstojnosti. Aby ju neodvodzoval z komparácií s Bohom, či inými „básnickými“ prostriedkami. Nietzsche je vlastne veľký *apologéta* človeka. Neskôr si ukážeme, aký zásadný význam preto uňho zohráva problém výchovy a čo to pre nás znamená.

Práve tento odkaz na radikálnu konečnosť človeka je i pre Finka motívom k vysloveniu veľavravného „Dost’!“ k metafyzickým snom, pretože „ničím sa ľudske Dasein neodcudzuje sebe a svetu viac než nekritickým pestovaním »snov metafyziky.«“⁹⁰ Rovnako, ako u Nietzscheho, i Finkovým premýšľaním sa vinie ako hlavná téma otázka ľudskej slobody a dôstojnosti, ktorú chce však z hľadiska súčasnej nihilistickej doby rozvinúť takpovediac mimo metafyzickú tradíciu, resp. ponad ňu, *kozmozlogicky*. Tradícia ho zaujíma potiaľ, pokiaľ v nej možno zazrieť kozmozlogický rozmer výchovy:

„Výchova je včleňovanie človeka do stavby Sveta. To je to *zásadnejšie* platónske dedičstvo, na ktoré sa práve v »platonizme« zabúda.“⁹¹

⁸⁹ NEZNÍK, P., MARKOV, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Apoteóza nezakorenenosti. Za a proti...*, s. 216.

⁹⁰ FINK, E.: *Alles und Nichts*, s. 223.

⁹¹ FINK, E.: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*. Freiburg: Verlag Rombach, 1978, s. 190.

Tento princíp včleňovania človeka do Sveta je tým ústredným motívom kozmologickej filozofie výchovy. Skúsme si teda priblížiť, ako chápe Fink Svet, pokiaľ sa vymedzuje voči tradičným jednostranným konceptom.

„Povedali sme si: Spolubytie je bytostne »zdieľanie sveta«; ľudia sú zoskupení tak, že sa delia o spoločný »svet«. (...) spolubytie sme charakterizovali ako bytie-vo-svete. Avšak tým sa naša otázka len vyostřila. Pokiaľ spôsob bytia spoločenstva musí byť pochopený z bytia-vo-svete ľudského Dasein, potom musí byť vyriešená aj dvojznačnosť pojmu sveta. Pojem sveta je dvojznačný, pokiaľ ho raz myslíme ako »svet« v zmysle horizontu, ktorý prináleží k Dasein, teda oblasť rozvrhovania ľudského porozumenia a jednania, teda »svet« samostatne určený ako existenciálna štruktúra človeka, ale potom existuje aj Svet primárne ako Celok jestvujúcna, ako Všesvet, do ktorého človek rozumejúc vyvstáva. V tejto dvojznačnosti pojmu sveta, v jeho trblietaní sa medzi »existenciálnym« a »kozmicným« zmyslom Sveta sa ukrýva fundamentálny problém ontológie človeka. Je »svet« niečo *na* človeku, alebo je človek vo svojom bytovaní symbolom Sveta? Je človek »dejinnou bytosťou« preto, že má okolo seba neustále sa meniace »svety«, z ktorých sa rozvrhuje, – alebo je tým *jediným* jestvujúcnom uprostred vnútrosvetských vecí, ktoré vzišlo z nesmiernej Moci Všemohúceho a tak existuje v pôvodnom susedstve Všemoci? *Vzťah ľudského Dasein k Svetu*, ako by sa chcelo ešte vždy interpretovať, nie je »nejaký« vzťah, v ktorom sa človek nachádza popri ďalších vzťahoch. Ako konečná vec sa vzťahujeme vedome a činne k ďalším veciam, ktoré nás obklopujú, ktoré ležia v našom skúsenostnom poli; máme toľko rozličných »vzťahov«, bezprostredných i sprostredkovaných, susedstvo, blízkosť i diaľku; vzťahujeme sa tiež na neprítomné, na uplynulé i budúce, na to, čo leží mimo nášho dosahu, atď., avšak okrem toho sa *popri veciach* nevzťahujeme ešte na »svet«. Vzťah k Svetu nemožno myslieť analogicky k vzťahu k veciam. Svet nie je nejaký predmet, žiadny skutočný a ani žiadny možný predmet, rovnako ani »nekonečný« predmet, ktorý by ležal mimo možnosti našej skúsenosti. Vzťah k Svetu je skôr vzťahom všetkých vzťahov: až prostredníctvom neho máme vôbec »blízkosti« a »diaľky«. Susedstvo človeka a Sveta je najpôvodnejším umožňujúcim základom všetkých foriem a podôb medziľudského »spoločenstva«. Keďže všetky medziľudské spoločenstvá sú určitými spôsobmi bytia-vo-svete, určitými charakteristikami, ako sa v rámci zvyku, v zaobchádzaní s nevyhnutnými vecami, v zaobchádzaní s pluhom a mečom, kolískou a rakvou, stolom a posteľou delíme

v jednom svete – nekúsujeme ho, ale máme ho práve spoločne, pokiaľ sa oň delíme, – preto všetky faktické spoločenstvá ľudí korenia v pôvodnom družení človeka a Sveta.“⁹²

Fink namiesto tzv. ontologickej diferencie, rozlíšenia medzi Bytím a jestvujúcim, ponúka kozmologickú diferenciu, pričom sa vymedzuje voči Heideggerovmu porozumeniu ľudskému Dasein v zmysle odpovedania „Bytiu“. Okrem toho, že ontologická diferencia nemá nikdy ďaleko k teologizujúcim tendenciám, Fink Heideggerov dôraz na Bytie spochybňuje ako jeho prílišnú absolutizáciu, jeho vyňatie z *horizontu*, v ktorom sa samo *deje*:

„Bytie *je* len a len v časopriestore Sveta, je bytostne časové a bytostne priestorové. Dejiny metafyziky sú chodom znova opakujúcej sa snahy potlačiť svetovosť Bytia, eliminovať priestor a čas z pojmu Bytia, »preniesť« priestor a čas do sféry »prostého javenia« a vyhnat ich z bytovania.“⁹³

V úvode sme spomenuli, že človek je schopný údivu, a teda kladenia otázok, a najmä vášnivého hľadania odpovedí, práve vďaka svojej vtiahnutosti do nesmiernej súvislosti Sveta. Sledovanie premien prírodného diania, zrod všetkého živého, vedomie vlastnej smrteľnosti a zároveň tušenie pretrvávania všetkých týchto zmien v časo-priestorovom rozsahu, ktorý presahuje nielen možnosti ľudskej reči, ale i chápania, viedlo pôvodne k vzniku protoumenia, vyjadrujúceho vrúcnosť i bázneplný vzťah človeka k veľkému Dianiu. Prvotný vzťah človeka k *fysis* bol teda *poietický*. Súnaležitosť so svetovým dianím človek prirodzene vyjadroval symbolicky. Symbol je prvým pokusom o uchopenie bytia v jeho *pohybe*; je výrazom prirodzeného chápania, resp. *vnímania*, *cítienia*, že pre všetko existujúce je príznačné dianie. Zároveň prítomnosť symbolu odkazovala človeka práve na jeho *včlenenosť*, *účastnosť* na Dianí, jeho ponorenosť do večného prúdu Života. Kozmos, Svet sám bol vnímaný ako moc, samotný *živel* zjavovania sa a zániku vecí. Z pôvodne tušenej nesmrteľnosti v zmysle večnej účasti na „hre“ Sveta, sa neskôr stala túžba po osobnej nesmrteľnosti, t. j. po nesmrteľnosti vlastnej duše. Predsa, ak Svet *ostáva*, napriek všetkým zmenám v ňom, stále ten istý, musí existovať niečo *opravdivejšie*, čo rozvrhne tento poriadok, usporiadanosť rovnakej látky do rôznych *účelných* foriem... Od tohto

⁹² FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 192-193.

⁹³ Tamže, s. 211.

myšlienkového hnutia už nie je tak ďaleko k Platónovmu pochopeniu Sveta ako rozumovej stavby, k *hodnotovému* rozlíšeniu medzi bytím a zdaním (teda ontologickou diferenciou), pričom do popredia sa čoraz viac dostáva problém Boha a to práve na pozadí riešenia *otázky pohybu*, ktorá veľmi úzko súvisí s otázkou temporality. Človek sa nechcel vzdať *emocionálne* výdatného – avšak ničím iným nepodloženého – objavu Rozumného tvorcu, usporiadateľa Sveta, ktorý dokonca tento Svet stvoril *dobre*, a zároveň nechcel a nemohol okato protirečiť tomu, čo sa javilo jeho zmyslom, totiž že každé „je“ znamená *deje sa*. Dejiny metafyziky sú vlastne neustálou, úpornou snahou človeka potlačiť skutočný, do hĺbky znepokojujúci problém Sveta, t. j. otázku samotnej *fenomenality* fenoménov.

„Väčšinou je náš pohľad otupený jestvujúcnom, vidíme vec, pohyby na nej a s ňou, jej previazanosť s inými vecami, reťazec kauzality, hlavné procesy, ale dosť zreteľne nevidíme priestor, v rámci ktorého konečné substancie vznikajú a zanikajú, kde sa odohrávajú ich premeny vlastností a stavov; dívame sa na to, čo sa zjavuje a zjavovanie samo nezbadáme. A predsa by to bolo zlovoľné a celkom fatálne nedorozumenie, keby sme chceli rozdiel medzi Svetom a vnútrosvetskými vecami takpovediac fixovať ako nejaký pevný a ostrý rozdiel medzi dvomi vecami: ako medzi ohňom a vodou, matériou a duchom, bohom a diablom; takéto rozlíšenia medzi vecami sú vlastne principiálne vnútrosvetskými rozlíšeniami – a nemožno ich uplatniť pri vzťahu Sveta a vecí. Svet sa k veciam nevzťahuje nikdy ako nádoba k svojmu obsahu, ako džbán k vode, ktorou je naplnený, ani ako mesto k ľuďom, ktorí v ňom bývajú. Svet nie je len to »objímajúce«, ale aj to, čo všetkými jednotlivými vecami a oblasťami prestupuje a vládne im, – čo vytvára a riadi hru vznikania a zanikania všetkého pominuteľného. Práve pokiaľ sa Svet odlišuje od vnútrosvetských vecí, pôsobí moc Celku v premene a chode pominuteľných, ohraničených a jednotlivých vecí, žiaden vlas nepadne z našej hlavy a žiaden vrabec zo strechy domu, neudejú sa ani tie najmenšie, ani tie najväčšie veci bez neprenosnej prítomnosti totality. Svet sa zrkadlí sám v sebe, – má v sebe svoj vlastný odlesk, opakuje v mode zvláštnej porušnosti svoju celostnú štruktúru v štruktúrnych vzťahoch vecí. Tým máme teraz na mysli vnútrosvetské relatívne celky, celky spočítateľných množín, alebo aj nespočítateľných nekonečných množín všetkých čísel – a relatívne, celistvo uzavreté skupiny druhov a rodov. Tu by bola veľká úloha pre logikov a matematikov, aby svoje vedy znovuzaložili nie ako formálne štruktúry

jestvujúcna, nie ako systémy prázdnych miest ľubovoľnej vyplniteľnosti, ale ako formy zrkadlenia celkovosti Sveta vo vnútrosvetských jestvujúcnych.“⁹⁴

Hovoríme tu o „vláde“ Sveta, o „hre“ Sveta, ale všetko sú to len nedokonalé snahy o pojmové priblíženie sa k pochopeniu hĺbky, ktorú pre naše sebaporozumenie má práve náš kozmický kontext existencie. Pohybujeme sa v metaforách, obrazoch, v odleskoch Sveta vo veciach a vecných vzťahoch, do ktorých sme my sami zatiahnutí. Svojím pýtaním sa na svetskosť Sveta sa snažíme oživiť zmysel pre to *symbolické*, pre osvietený rozum zrejme dávno prekonané... Lenže my fakticky, pretože rozumovo ľudsky, dokážeme len (našťastie) akosi „improvizovať“ pri prenikaní do *enigmatickosti* Sveta,

„...pretože základ Sveta (Weltboden) nesie nás a aj veci, ktoré sú našimi predmetmi. Základ Sveta je obchvacujúca a všadeprítomná, vše-samotná totálna skutočnosť, v rámci ktorej veci prichádzajú a odchádzajú. (...) »Skutočnosť« nie je len nejaká určenosť vlastnosti akejkolvek substancie, nie je ani určením subjekt-objektového vzťahu, pokiaľ so sebou nesie »vnem«, ako to chce Kant, – skutočnosť je primárne určitosťou Sveta, je charakterom »základu Sveta«, na ktorom sa nachádzajú jednotlivé veci – a v určitom zmysle veciam prislúcha len nepriamo a odvodene. Len veci, ktoré stoja vo svetovej súvislosti, v spleti priestoru, času a pohybu, sú »skutočné«; toto platí pre predmety a pre subjekty, platí to pre najmohutnejšie i pre najnepatrnejšie veci. Jedna, celosvetová skutočnosť sa neskladá z hromady mnohých skutočných jednotlivostí, nevzniká ako agregát. Nikdy sa nedokážu už-skutočné veci zísť a vytvoriť »svet« – ako nejakú obrovskú konšteláciu. »Pred« alebo »mimo« Svet nemôže existovať nič individuálne, nič jednotlivé. Individuálnosť existuje len v ČASO-PRIESTORE Sveta, ten vládne ako pôvodná udalosť individuácie. Zhromažďovanie a rozptyľovanie, zjednocovanie a rozdeľovanie, svornosť a rozkol vzájomne hrajú jedno druhým v univerzálnom pohybe zjavovania, v ktorom všetko konečné dostane svoje miesto a chvíľu, vzhľad, vymedzenie, rozsah a previazanosť so všetkými ostatnými vecami. Do skutočnosti Sveta je vnorená každá vec, ktorá jestvuje, a svoje vlastné trvanie má odtiaľ ako léno. »Byť skutočný« v najpôvodnejšom zmysle znamená kozmický, nie ontický, znamená celosvetový, a neobmedzuje sa na jednu vec. Z toho vyplýva filozofická konzekvencia, ktorú ťažíme z Kantovej kritiky všetkej metafyzickej teológie.“⁹⁵

⁹⁴ FINK, E.: *Alles und Nichts*, s. 216-217.

⁹⁵ Tamže, s. 220.

Kant vykázaním Boha za hranice a možnosti ľudského poznania vlastne akosi nechtiac odhalil pôvodnú teologizujúcu tendenciu metafyziky, ktorá mala v konečnom dôsledku zmysel primárne *praktického* regulatívu. Toto bol motív, ktorý pobúril zbožné dušičky vtedajších (ale i dnešných) theo-metafyzikov. Lenže Kantovmu všedrvičskému umeniu sa dosiaľ akoby nedostalo úplného naplnenia. Ako sme už spomínali, sám Kant si nevšimol, resp. nemohol si všimnúť (otázku ľudskej slobody chápal totiž z rozdvojenia sveta prírody a ducha), že týmto aktom sa mu rozovrela radikálna kozmologická perspektíva. Namiesto toho, človek prepadol fascinácii sebauvedomenia a zaujíma ešte príkřejší odstup od jestvujúcien, od Sveta, pričom javenie sa vecí je odteraz výsostne záležitosťou *subjektívneho poznania*. Lenže – a bola to paradoxne Kantova požiadavka, ktorá sa dodnes celkom spokojne prehliada – základom každého filozofovania by malo byť faktum prírodných vied. Ale nie v zmysle nekritického prijímania, zbožšťovania a absolutizovania, ale skôr sa pokúsiť i vedu, tento pôsobivý, dlhý tieň Boha, posunúť práve do *regulatívnej* roviny. Len v tomto zmysle môžeme hovoriť s Nietzsche o tzv. *radostnej* vede, teda o vede, ktorá naše egocentrické pojmové zaklínačky Sveta zbavuje posledných zvyškov pozlátka. Totiž prírodovednému poznaniu, zvlášť astronómii a astrofyzike, vďačíme za vhl'ad, že bytie a vedenie je v kozmickej rovine úplne *náhodným* vzťahom, nie je to žiadna nutnosť, rovnako ako ňou nie je ani ľudská existencia. A veľmi dobre tušíme, že aj keby nás nebolo, Vesmír tu bude vždy vo svojej dejúcej sa fenomenalite. Presne tak, ako tu bol pred našim „výstupom do zjavnosti“.

Čo je teda svetskosť Sveta? Ako sa aspoň trochu priblížiť jej pochopeniu? Ako vystáť tú prapôvodnú neistotu a nezutekať k „druhej plavbe“? Pravdupovediac, nepôjde tu o pojmovú fixáciu, mali by sme sa zriecť tohto egyptského umenia mumifikácie. Skôr tu, v rámci kozmologickej filozofie, ide o prebudenie zabudnutej *citlivosti* voči tomu, čo nás fakticky presahuje; návrat k, v priebehu dejín, zabudnutej otázke Sveta znamená vrátiť sa k odkazu Hérakleita, ktorý ako prvý v dejinách tematizoval problém Sveta a získal si tak pomenovanie – *skoteinos*, temný.⁹⁶ Uved'me tu však dlhší, avšak nanajvýš dôležitý citát, v ktorom Fink pripomína, že zabudnúť možno len to,

⁹⁶ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 219.

„čo už raz bolo zjavné, čo už raz bolo myslené a snád' aj vyslovené. Skutočne: bytostné susedstvo Sveta a človeka a v ňom tkvajúci vzťah človeka a božstiev je vyslovené v Hérakleitovom výroku (Zl. B 30): »Tento svet, ten istý pre všetkých, nevytvoril žiaden z bohov, ani z ľudí, ale vždy bol, je a bude večne živým ohňom roznecujúcim sa podľa miery a hasnúcim podľa miery.« (...) Stav Sveta, grécky *kosmos*, nehovorí v žiadnom prípade len o sume vyskytujúcich sa vecí, o súhrne; *kosmos*, čo znamená i ozdoba, je svetlé jasné zjavovanie, v ktorom sú všetky ohraničené a vo svetle sa ukazujúce veci zhromaždené do pekného súladu (Fügung). Nie vlní sa nepravidelnosť, nie chaotickosť a beztvárnesformovanosť, ale práve poriadok, pravidlo a pravé spojenie, ktoré práve tak drží pokope a spája, ako usporadúva a každé [jestvujúcno - E.D.] zaradzuje do svojej náležitej miery, to je *kosmos*. On vyslovuje to, že žiadny z bohov a ľudí ho »nevytvoril«. »Tvorenie« sa grécky nazýva *poiein*. Obvykle sa prekladá ako »robiť, zhotoviť«. Avšak takýto preklad postráda práve ten rozhodujúci zmysel fragmentu. Úplne mylná je predstava, že by vôbec človek alebo boh mohol vytvoriť, zhotoviť svet, alebo čo i len prísť s takýmto nárokom. Bohovia a ľudia majú svoje miesto vo Svete; nestoja proti nemu. Na druhej strane však nejestvujú vo Svete len tak, ako kamene, dážďovky, jedle. To, že sami vyslovene hovoria, že nevytvorili *kosmos*, nie je prosté obmedzenie, vylúčenie, nie je to téza, že ich nemožno v podobnom duchu brať do úvahy (für dergleichen nicht in Betracht kommen). Práve naopak: to, že sú vôbec menovaní v súvislosti s *kozmom*, poukazuje na podstatný vzťah *kozmu* k bohom a ľuďom. Pekne usporiadané zhromaždenie všetkých vecí, ktoré stoja vo všeobjímajúcom zjavovaní a jase, *nie je* vytvorené (*epoiese*) niektorým z bohov či ľudí. Tvoríť (*poiein*) znamená nechávať vzhádzať, vyvstávať-do-otvorenosti. Sochár, ktorý z mramorového bloku vysekáva sochu, ju vytvára, privádza ju do otvorenosti, do jasu, v ktorom majú veci svoj obrys, svoju tvár a výzor. Ľudia i bohovia sú »tvoriví« bytosti, hoci každá rozdielnym spôsobom. Majú schopnosť *poiesis*. (...) Človek nie je svojimi schopnosťami určený len k odhaľovaniu, – pochopeniu toho, čo už jestvuje vo svojom bytí a svojej neskrytosti; človek má aj *techné*, tvorenie v užšom zmysle tvorenia výtvorov, rovnako má aj schopnosť *praxis*: utvára sám seba vo svojich činoch, vytvára mestá, zákony. *Techné* a *praxis* sú ľudskými spôsobmi *poiein*. Takéto »tvorenie«, keďže stavia niečo do svetla a ponecháva to vzísť do otvorenosti, je »privádzaním-k-pravdivosti«, *aletheuein*. Inak tvorivými než ľudia sú bohovia: riadia *kosmos*, vládnu mu ako veľké vnútrosvetské mocnosti bytia, ovplyvňujú udalosti – a predsa nie sú absolútnymi vládcami; sú pripútaní k *moira*, *ananké*. Tvorí vo vyššom zmysle ako ľudia. Avšak ľudia i bohovia sú »tvoriacimi« (v zmysle presvetľujúco-odhaľujúcom), pokiaľ vo význačnom zmysle »súvisia« s *kozmom*, – sú poiетickými

bytosťami, pretože v určitom rozsahu sa podieľajú na *poiesis* Sveta. A výlučne len preto, že svoju schopnosť »tvorenia« majú ako léno od toho, čo je v najvyššom a absolútnom zmysle »tvorivé«, len preto mohli vôbec vysloviť, že to pekne usporiadané zhromaždenie *nebolo nimi* postavené do otvorenosti. Bohovia a ľudia jestvujú v bytostnej blízkosti a susedstve Sveta; bohovia a ľudia získavajú svoju vzájomnú blízkosť a určenie z predbežného vzťahu k Svetu, ktorý oboch udržiava, hoci rôznym spôsobom. To, čo *kozmos*, štruktúrovaný stav Sveta v úplnosti vytvorilo, t. j. vystavilo na svetlo, je – vraví Hérakleitos – »večne živý oheň« (*pyr aeizoon*, Zl. B 30). »Oheň« je svojou bytnosťou osvetľujúci a do zjavnosti privádzajúci. Ľudia a bohovia sa na bytnosti ohňa podieľajú, pretože majú schopnosť *poiein*; avšak ich drobná *poiesis* korení vo veľkej *poiesis* svetového ohňa, ktorý Hérakleitos nie náhodou charakterizuje takto, keď hovorí: *vždy bol a je a bude*. Toto nie je výrok o stálej prítomnosti svetového ohňa, podľa miery neprestajného trvania v čase. Ono »bol«, »je« a »bude« je skôr práve bytostným rysom bytia ohňa. Inými slovami, oheň je *samotným časom*. Znovu tomu porozumieť môžeme vtedy, ak pomyslíme na niektoré dvojité účinky Slnka. Slnko, ktoré vychádza po temnej noci, po noci, do ktorej boli všetky veci ne-rozlíšiteľne zahalené a ukryté, teraz odkrýva, stavia ich do svojho obrysu, ukazuje vo svojej rozlíšenosti, vo svojich hraniciach – a predsa zhromažďuje všetko ohraničené a zvláštne v jase Dňa; osvetľujúc prináša Slnko všetko k zjavu, tvorí v najdokonalejšom zmysle. Ale svojim putovaním po nebeskej klenbe predstavuje tiež mieru, časomieru pre všetky veci nachádzajúce sa pod nebom, – ľudom a národom prináša dni a roky, a rodu bohov zas eóny vládnutia. Svetlo a čas patria k sebe v tom najhlbšom zmysle. To, že Hérakleitos oheň a z neho vytvorený sveto-deň »neabsolutizuje«, skôr svetový deň ešte vzťahuje k »Noci«, z ktorej vyráža, ukazujú ďalšie zlomky. Pre nás je tu predovšetkým dôležité to, že Hérakleitos premýšľal o pôvodnej súvislosti medzi Svetom, bohmi a ľuďmi. To, či niekedy bude znova možné dostať sa naspäť pred pochopenie, ktoré človeka určuje z odstupu k bohu, a tzn. zároveň práve z odstupu voči zvieraťu, a vykladá človeka ako bytosť medzi »živočíšnym« a »čistým duchom«, je zrejme tou najvážnejšou rozhodujúcou otázkou ľudskej budúcnosti. Založenie ľudstva v pôvodnom vzťahu nášho Dasein k Svetu by muselo mať svoje dopady aj na vytváranie foriem spoločenstiev, pre politicko-sociálnu štruktúru spoločnosti.⁹⁷

Priblížením zmyslu Hérakleitovho zlomku chcel Fink aspoň principiálne naznačiť, čoho sa nám dnes nedostáva, čoho dnes *homo sapiens sapiens*, teda človek múdry-premúdry, nie je

⁹⁷ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 194-196.

spontánne schopný. Namiesto prijatia nihilistickej situácie ako pozitívnej, najvlastnejšej dejinnej situácie, z ktorej sa môžeme pochopiť ako „deti kozmu“, ktorých „osudom“ je žiť z napätia medzi vedomím vlastnej konečnosti, pozemskosti na jednej strane a nečasovosti, nesmiernosti Sveta na strane druhej, ktorý sa pred nami rozovrel, znova chceme „istiť“, „kotviť“, „centrovať sa“ prostredníctvom technológií a technických výdobytkov. Svoju slobodu, svoj veľmi krátko vymedzený čas života si tentokrát nechávame kradnúť iným „druhým“ svetom – virtuálnym. Pretože tento fenomén opäť raz nie je ničím iným ako posthumným plodom kresťanskej viery v iné, „lepšie“, „opravdivejšie“ bytie. Virtuálna realita je psychologickou kompenzáciou za myšlienku večného posmrtného života. „Je to starý boj viery a vedenia. Oboje sú to barbarské jednostrannosti.“⁹⁸ Akoby pozemskosť a konečnosť neboli dostatočne vážnou motiváciou k životu. Avšak žiadneho lepšieho, či opravdivejšieho bytia niet. Niet nejakého kozmického zmyslu osebe.

„Nesmierny kozmologický význam moderného »nihilizmu« tkvie však v tom, že celkový účel Sveta odmieta nielen ako nepoznatelný, ale aj ako protizmyselný, takže Svet sa tu javí v podivnej a záhadnej bezúčelnosti. Svet sa už nepokladá za časný vývoj božieho zjavenia ani za rozvinutie v ňom obsiahnutého rozumu, ani za dejiny boha chápaného samého seba, ani za akúkoľvek inú podobu eschatológie, nech by už bola akákoľvek. Svet je osebe bez účelu, nemá osebe žiadnu cenu, pretože je mimo akéhokoľvek morálneho posudzovania, »mimo dobro a zlo«.“⁹⁹

Toto je jeho „nevinnosť“. Svet ako bezdôvodný základ, bez zmyslu osebe však predsa v sebe nesie bezpočet zmyslov, cieľov, účelov, na ktorých sa človek práve ako pozemšťan účastní svojou (ne)vedomou tvorivosťou, či už je to vo sfére kultúrnej, spoločenskej, politickej, teda práve touto schopnosťou, ktorá ho spája so Svetom. Preto metafora hry je pre Finka *symbolom* Sveta. Preto je kozmologická filozofia výchovy v istom zmysle snahou nájsť, vytvoriť si opäť vzťah k hĺbke *symbolického* vnímania, v ktorom sa kontúry jednotlivých oblastí poznania živo rozpíjajú do bezmedznej skutočnosti Sveta. Je však veľmi dôležité neupadnúť znova do klasickej schémy logického uvažovania a pýtať sa „kto“ hrá, resp. rozohráva túto veľkú hru Sveta? Kladenie takejto otázky značí, že sme stále nevykročili z

⁹⁸ NIETZSCHE, F.: *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikoymenth, 2010, s. 30.

⁹⁹ FINK, E.: *Hra jako symbol světa*, s. 259.

antropomorfného, jednostranného uvažovania. Stále v sebe živíme túžbu po ľudskom, príliš ľudskom obraze „sveta“. Všetky sa však v prúde života dosiaľ rozpadali, naše odpovedanie veľkému počiatočnému údivu, že vôbec niečo je, sa sústredilo vždy na nájdenie rýchlych a bezpečných odpovedí. Nemôžeme viac ignorovať obzory, ktoré sa nám – aj vďaka tomu nevýslovne pôsobivému rozumovaniu v dejinách – rozovreli. Musíme byť pripravení reagovať na novú situáciu, vidieť v kríze hlavne príležitosť. Príležitosť k novému odpovedaniu (dialogickej) záhade našej pomínuteľnej existencie. „Svet nie je boh a žiadny boh nie je celým svetom.“¹⁰⁰ Preto je filozofia bytostne *ateistická*. Toto „priznanie“ vôbec nevyviera z osvietenскеj namyslenosti rozumu, ktorý by chcel vidieť filozofiu ako výsostne *autonómny* výraz uskutočňovania ľudskej slobody, na rozdiel od náboženstva, ktoré býva videné ako prostá pasívna podriadenosť.

„Rozhodujúci rozdiel medzi náboženstvom a filozofiou rovnako nespočíva medzi domnelou heteronómiou a domnelou autonómiou, ale v tom, že náboženstvo je heteronómne, pokiaľ človeka stavia pod príkazy boha, – filozofia je ale heteronómna, pokiaľ je tu tým usmerňujúcim Svet. Náboženstvo je prítomnenie, posolstvo a zjavenie posvätného, boha a božského činu; filozofia je ale blízkosťou Sveta. Je svetová. Je svetovou múdrosťou, ktorá svoj počiatok neberie z bázne pred Pánom, ale z takej veľkej túžby, ktorá – aby sme použili Nietzscheho slová – nechce *za* more, ale do nekonečnosti jestvujúcna v celku.¹⁰¹ Filozofia je teda pôvodne *ateistická*. Nehovoríme to ako strašné slovo pre jemné povahy. Je *ateistická* v hlbšom zmysle, ako sa tento pojem zvyčajne používa. Obvyklý ateizmus popiera len existenciu boha, je závislý na teizme, ako negácii stanoviska. (...) Ateizmus filozofie neznamená žiadne popieranie božstiev, – ale domovské myslenie v základe, ktorý je predsa starší než veky prichádzajúcich a odchádzajúcich postáv svätca, a ktorý »je nad bohmi Západu a Orientu«¹⁰². Je to stará múdrosť (Weistum), že aj Ásovia umierajú, že aj bohovia majú svoje doby v behu neprestajnej premeny nekonečného času. Ale ako to nepomínuteľné ostáva časo-priestor bytia, Svet. Aj filozofia výchovy je *ateistická*. Toto treba pochopiť v správnom zmysle. Môže byť len poradou ľudstva, kde nemožno začuť hlas zjavujúceho sa boha, ale volanie jestvujúcna v celku. Hovoríme to s tým dôrazom, že takáto filozofia výchovy znamená neslýchanú jednostrannosť. Volíme si

¹⁰⁰ FINK, E.: *Hra jako symbol světa*, s. 261-262.

¹⁰¹ NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora, 2004, § 575.

¹⁰² HÖLDERLIN: Wie wenn am Feiertage. In: *Sämtliche Werke*, Bd. 2,1. Stuttgart: Kohlhammer, 1951, s. 118.

ju. Možno sú náboženstvo, alebo umenie, či filozofia základnými skúsenosťami Dasein, ktoré nemožno úplne vzájomne zmiešať, – pretože každé si nárokuje celého človeka.“¹⁰³

Základný a nepreniknuteľný rozdiel medzi náboženstvom a filozofiou tkvie v tom, že náboženská interpretácia bytia človeka vo svete je vždy *cudzia, vonkajšia*¹⁰⁴ (zakladá sa na zjavení, na pevne danom a jasnom Písme, ktoré človeka určuje práve z jeho panského postoja k všetkému jestvujúcemu, živému i neživému), pričom filozofia je pokusom o *sebainterpretáciu*, hoci častokrát upadá práve do kryptoteologických vyznaní a sama od počiatku metafyziky uctieva Boha-Rozum. (Teda seba samú.) No kým pre kresťanskú vieru je pochybnosť hriechom, pre filozofiu je pochybnosť takpovediac jadrom „zbožnosti“. Motiváciu však mávali obe tieto fundamentálne možnosti ľudského Dasein jednu – poznať Pravdu, pokiaľ možno v jej *absolútnej* podobe. Kým jedni ju náhle „našli“, „prijali“, formálne vyznávajú jej ideály a hodnoty, no v opravdivom živote nimi nežijú (ako inak si vysvetliť stav humanity po dvoch tisícročiach tzv. lásky k blížnemu?), druhí ju tiež akoby našli – samozrejme, záväznú pre všetkých –, vystružikovanú v dielni svojho rozumu, no tam vonku, mimo dielne, je vždy akosi „bez života“. – Akože? Nie je to opakovanie dezilúzií pochádzajúcich zo snahy o „*metamorfózu sveta v človeka*“?¹⁰⁵

Ide o to, myslieť „proti múru“ metafyzických právd, ktoré vytvárajú neustále nejaký ontologický komparatív za účelom nájdania najvyššieho jestvujúcna, od ktorého sa následne odvodí hierarchia všetkého Bytia. Podľa Finka je potrebné problematizovať najmä tradičné chápanie Bytia ako „vlastností“ jestvujúceho.¹⁰⁶ Javenie sa vecí nie je ich výkonom, ale prejav toho, že *Svet* vládne, a to ako priestor udávajúca a čas ponechávajúca moc, hra *bez hráča*.

„Človek takmer dogmaticky konštatuje »počiatok« času a nariaďuje mu večnú, časotvornú substanciu – alebo v celej časovej premene predpokladá nemennú, po celý čas existujúcu prapôvodnú vec, ktorá tiež nie je na nejakom mieste, ale v princípe je všade. Z tejto všečasovej a všadeprítomnej pravci sa potom interpretuje premena a pohyb pominuteľných a ohraničených jednotlivín. Aj tento motív vedie opäť k pojmu boha metafyziky. V

¹⁰³ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 50-51.

¹⁰⁴ Pozri: FINK, E.: *Hra jako symbol světa*, s. 25.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, s. 52.

¹⁰⁶ FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*, s. 127.

najrozličnejších formách postuluje metafyzické myslenie všadeprítomný, večný, vždy-jestvujúci a nevyhnutný Základ pre celkovú, vo vzhádzaní a zanikani konečných jednotlivých vecí pohnutú skutočnosť, – vysníva si ens necessarium »za« svetom, keďže niečo také vo svete nemožno nájsť. Nepochybne ide o silné rozumové motívy, ktoré »transcendentálny ideál«, myšlienku »omnitudo«, celistvosti, premieňajú na zmysel všeponímajúcej veci (allhaften Ding), na metafyzického boha, – avšak to sú motívy pomýleného rozumu, ktoré jestvujúcno znova a znova vysvetľujú prostredníctvom jestvujúcna – namiesto toho, aby vnútrosvetské, chápujú ho v úplnosti, zasadili späť do časo-priestoru Sveta. Opora v rozume nespočíva v tom, aby sme celkovosť vnútrosvetského jestvujúcna povýšili na absolútnu, »zásvetnú« substanciu, netreba sa pýtať spätne viac na to, čo je »za« Svetom, ale pýtať sa na Svet sám a myslieť ho. Treba ho chápať ako to uchvacujúce »V čom«, v ktorom sa nachádzajú všetky veci, kdekoľvek na nejakom mieste a kedykoľvek v čase vznikajú a miznú, vzhádzajú a zanikajú, ukazujú sa a zahaľujú, získavajú tvár a vzhľad, podobu a postavenie, a všetko získané opäť strácajú.“¹⁰⁷

Dejiny metafyziky sú neustálou snahou o vkladanie *telos*, *účelu* do behu Sveta, to je však náš rozumový výklad, takpovediac pojmová práca, ktorá už zamlčane vychádza z nejakého rozlíšenia, nejakej miery, podľa ktorej rozčleňuje jednotlivé jestvujúcna podľa „stupňa“ ich bytia. Takáto trúfalosť je však len znakom bezmedznej ľudskej pýchy, pretože napokon vždy človek dochádza „prekvapivo“ k tomu, že *rozum* je tou mierou – a to v rozličných podobách, či už ako Idea Dobra, Absolútna Idea, Boh, duch, hmota... Teda tento stopár, lovec Pravdy sa sám stáva svojím úlovkom.

„Čo nám dáva právo nadrad'ovať hmotu duchu alebo ducha hmote? Skutočne tu ide o vzťah hodnôt v gradualite bytia? Je hmota »viac jestvujúca« než duch? Alebo je takáto otázka koniec koncov bez zmyslu? Kamene na poli sú inak než čísla, stromy sú inak než nástroje, inštitúcie inak než zvieratá. Vari ale môžeme o niečom z toho povedať, že »je« v autentickejšom zmysle než to ostatné? (...) A ani najostrejšie oko nemôže v poli fenomenálne daného zistiť rozdiely v stupni bytia. Všetky fenomény majú rovnaké postavenie.“¹⁰⁸

¹⁰⁷ FINK, E.: *Alles und Nichts*, s. 241.

¹⁰⁸ FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*, s. 50.

Sme súčasťou súvislosti, fenomenálnej previazanosti jestvujúcien, naša otvorenosť voči Svetu neznamena oprávnenie k rozhodovaniu o tom, čo je skutočné viac alebo menej. Naša prednosť spočíva „len“ v možnosti uvedomiť si túto otvorenosť. Charakter nášho Dasein vôbec nie je „božský“. Je bytostne *tragický*. A to v tom zmysle, že stojíme v tejto otvorenosti voči nesmiernosti Sveta a našou úlohou je tento napätý vzťah medzi bezmedzným Celkom a obmedzenou čiastočkou, teda nami, vystáť. Avšak je to práve vedomie vlastnej ohrozenosti nášho skúsenostného poľa, našej neúprosnej *konečnosti*, vďaka ktorému zakúšame „svetové rozpätie bytia vecí“. ¹⁰⁹ Len preto, že sme smrteľní, oslovuje nás jestvujúcno v celku v podobe otázky – Prečo vôbec niečo je, prečo skôr nie je nič? Človek kladie hlboko ľudsky páľčivú otázku a očakáva od kozmu hlboko *upokojujúcu*, ľudskú odpoveď. Lenže my touto otázkou nevstupujeme do „predzjednanej harmónie“, ale naopak, priamo do *labyrintu Sveta*:

„Svet »je« labyrint, bludisko dvojznačnosti; a ani žiadny Théseus ducha by nedokázal Minotaura tohto labyrintu schmatnúť za rohy a ranou mečom vyriešiť tento problém. Kozmický a existenciálny pojem sveta cez seba neustále presvitajú, pretože Svet práve nie je tu a človek tam, kozmos nie je vonku ďaleko a ľudská krajina zase v najbližšej blízkosti. Človek je vystavená bytosť, pretože ako tá najkonečnejšia, jednotlivina viedaca o svojej konečnosti vyvstáva do bezhraničnosti a nesmiernosti a predsa sa udržiava: v ničivom vetre pomínutelnosti stavia svoje mestá, zakladá svoje štáty, – vo víre dialľav a šírav získava miesto v blízkosti a udomáčuje sa, – v neistote bytovania Bytia si predsa trúfa žiť.“ ¹¹⁰

Podstatné však je, že život nechce žiť len tak nejako, chce ho vraj žiť *dobre, šťastne*, vytvára si, resp. zvyčajne len preberá už vytvorené *ideály* ako určitú podobu sebaapochopenia vo Svete. Takéto neproblematické vyznávanie ideálov, v ktorých sa odráža *dejinne špecifický* vzťah k Svetu *určitého* ľudského spoločenstva znamená už vždy v istom zmysle neautentické žitie. Človeku sú v tejto neproblematickej samozrejmosti prekryté *vlastné* možnosti sebainterpretácie. Žije z cudzích interpretácií, avšak v relatívne zrozumiteľnom výkladovom rámci. V podobnom duchu sa nesie i samotná výchova, na ktorej spoločnosť stojí. Súčasný výkladový rámec je predsa jasný – sme najvyspelejšia kapitalistická civilizácia, a najvyššia hodnota človeka sa ukrýva na trhu. – Ozaj nám stačí „výchova“ ako

¹⁰⁹ FINK, E: *Bytí, pravda, svět*, s. 101.

¹¹⁰ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 81-82.

šľachtenie ľudí, ktorí dokonale rozpoznajú čo má *cenu*, ktorí dokážu, že všetko je možné si *kúpiť*? Teda „výchova“ posledných ľudí, ktorí takto vzdychajú blaženstvom bláh: „My sme vynášli šťastie!“¹¹¹ Vidíme, ako komplexný význam má kozmologická filozofia, že jej dosah je zásadne politicko-sociálny. Opäť sa akoby v kruhu vraciame k tomu, čo sme povedali v úvode, že vzťah človeka k sebe samému je nesený jeho vzťahom k Svetu. To, čo sa Fink snaží priviesť k slovu, je skutočný kontext našej efemernej existencie. Svetom nášho tzv. prirodzeného života je síce Deň, ale v *skutočnosti*, ktorú *prespávame*, je tento Deň len *pár osvetlených hodín* hlbokkej, nesmiernej Noci kozmu. Všetky dosiaľ prevládajúce teologické tendencie západnej metafyziky potláčali práve ono pôvodné *druženie* človeka a Sveta do úzadia. Nietzsche to v *Ecce homo* nazve jasne, ako svätuškárske ohováranie Sveta. Dokonca v *Radostnej vede* zachádza ďalej, aby uštipačne a veľmi presne parodoval obvyklú ľudskú sebastrednosť či ignorantstvo v jeho rozvrhovaní hodnôt, ktoré vždy malo prevyšovať hodnotu Sveta: „Celá tá atitúda »človek voči svetu«, človek ako princíp »popierajúci svet«, človek ako hodnotové meradlo vecí, ako sudca svetov, ktorý nakoniec kladie na svoje vážky bytie samo a vidí sa mu príliš ľahkým – uvedomili sme si nehorázny nevkus tej atitúdy a sprotivila sa nám – smežeme sa už, keď vedľa seba nájdeme »človek a svet«, oddelené len sublimnou domýšľavosťou slova »a«!“¹¹²

Čo sa tým chce povedať? Bytostnú štruktúru človeka tvorí práve *vzťah k Svetu*, avšak tento vzťah sa ukazuje práve skrz potrebné veci. Človek je totiž celkom núdzna bytosť, potrebuje základné veci, ktoré mu zároveň symbolicky slúžia ako *sprostredkovateľ* Sveta. Vzťahovanie sa k sebe samému je vlastne pre Finka už vzťahovaním sa k Svetu. Preto človek nemôže byť nejakou samostatnou otázkou k premýšľaniu, otázka človeka nemôže byť predmetom nejakej „regionálnej“ ontológie, pretože je svojou prirodzenosťou vzťahom k priestor-udávajúcemu a čas-ponechávajúcemu vládnutiu Sveta; táto otázka vedie priamo do Celku. Práve tento moment tzv. duchovné či spoločenské vedy preskakujú a z tohto dôvodu interpretujú ľudské spoločenstvo povrchné, ako dohodnutú vzájomnú ohľaduplnosť subjektov, či sebazáchovu príslušníkov nejakej skupiny. Tento postoj je typicky

¹¹¹ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a pro nikoho*. Prel. O. Fischer. Praha: XYZ, 2015, s. 14 a n.

¹¹² NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*, § 346, s. 191.

charakteristický pre tzv. vedy o človeku, antropológiu, sociológiu a pod. Svet je v ich rámci chápaný len ako *funkcia* človeka:

„...akoby sa človek najprv vyskytoval a potom si vybudoval svoj »svet«. V skutočnosti človek nie je nikdy a v žiadnu hodinu »bez sveta«, rovnako ani spiaci kojenec, ani primitív v pralese. Detstvo, spánok a »primitívne Dasein« boli pridlho interpretované kategóriami údajnej predľudskej zvieratskosti, ktorá by mala v nás spočívať ako podložie. A to viedlo k tomu, že ľudskosť človeka bola preložená *jednostranne* do nad-animálnej nadstavby, do nášho »ducha«, do bdelosti a svojskosti, do nášho zjednotliveného sebedomia, t. j. do *individuácie*. Avšak táto jednostrannosť nie je žiadnym náhodným výsledkom nejakého rovnako náhodného opomenutia. Svoj svetovohistorický počiatok má v metafyzike Platóna, ktorý sa snažil odôvodniť jednotu bytia v svetelne myslenom *agathon*, v idei Dobra ako Idei ideí a ako demiurgovskej moci, ktorá vytvorila *kosmos* v celku. Od Platóna získava svetový moment Svetla vedúce postavenie v interpretácii porozumenia bytiu. Náš hlavný pojem »vzťahovania sa« nemá jednoducho ohlasovať *sebvzťahovanie* človeka, ale primárne práve ten *svetový* vzťah, až ktorý konštituuje ľudskosť človeka.“¹¹³

Fink teda odhaľuje pôvodnejšiu vrstvu spôsobu ľudského spolubytia, ktoré charakterizuje ako zdieľané bytie-vo-svete. Potom preňho platí, že každé politické usporiadanie ľudského spoločenstva tkvie v nehotovosti Dasein, pričom táto nehotovosť je základným pohybom svetuo tvorenej bytosti.

„Mrav je – z ontologického hľadiska – spôsob, ako ľudstvo skúša odpovedať Svetu, ako uskutočňuje svoj vzťah k Svetu, dáva si ústavu, zákony a oporu.“¹¹⁴

Ak je to tak, potom

„stojíme pred otázkou o bytnosti mravov. Každá výchova sa pohybuje v priestore mravov; každý druh životnej rady a inštrukcie (Unterweisung), každá forma náuky a poučenia (Belehrung) sama znamená už nejaké mravné správanie. Rada je napríklad radou priateľa, poučenie otcovským napomenutím, alebo odkazujúcim slovom štátnej alebo cirkevnej authority. Výchova teda nemá »mravnosť« až ako výsledok, ale už ako predpoklad. Práve výchova, pokiaľ sa berie ako nejaká povinnosť, ako povinnosť pomoci v živote pre nedospelých a nesamostatných, ako spôsob starostlivosti, lásky a zodpovednosti, patrí

¹¹³ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 202.

¹¹⁴ Tamže, s. 200-201.

vcelku »mravnému svetu«; (...) Mravy sa vysvetľujú ako prevažne »duchovné« správanie človeka. Hovorí sa, že mravy sú len tam, kde sa človek dokáže zodpovedať, – pokiaľ zaujíma stanovisko, rozhoduje sa, úmyselne sa určuje; zaznieva, že mravy existujú len tam, kde si ľudské Dasein vytvára vzťah k veciam: kde sa hodnotí a ohodnocuje, kde sa vystavujú a platia tabuľky hodnôt, – kde sa človek oceňujúc, ohodnocujúc stavia k všetkému, čo je, a pohybuje sa v takomto naladení. *Pred* takýmto duchovným správaním by ale bol človek, v elementárnej vrstve svojho života, takmer zviera, *zoon*; bol by »prírodnou bytosťou«, určenou vegetatívnymi životnými procesmi látkovej výmeny, výživy, rastu, – určený nemennou pudovou štruktúrou. Až nad týmto animálnym podložíom sa vraj dvíha to skutočne ľudské na človeku, totiž duchovná osoba, mravný subjekt.“¹¹⁵

V tomto duchu sa nesie i súčasné neproblematické chápanie mravnosti, preto sa i výchova jednostranne chápe ako tzv. proces *zduchovňovania* pôvodne zmyslovo-pudovej bytosti. Tým sa vymedzuje jej jednostranný, priamy smer, jej „filozofia“, ktorá trávi svojim panským postojom k telu, fyziológii pôvodný vzťah človeka k zemi. To je tá filozofia výchovy, v ktorej korení náš európsky humanizmus. To je tá humanistická filozofia výchovy, ktorej plody nám dnes hnijú v pokazených žalúdkoch. Človek ako kentaur – napoly zviera, napoly anjel?

„Dnes ide o bežné stanovisko. Kedysi to však bola veľká myšlienka, bola filozofiou. V nekonečnej triviálnosti, ktorá je charakteristická pre všeobecnú schému »prírody« a »ducha«, je toto kedysi veľké rozhodnutie myslenia, ktoré sa uskutočnilo u Platóna, už sotva vytyšiteľné. Zub času nahľadáva nielen vysoko týčiace sa pohoria, ale aj veľké myšlienky. Aj oni zvetrávajú počasím času, stávajú sa plochými. Aj dejiny filozofie sú v istom zmysle dejinami úpadku. Posledné štádium úpadku ontologických myšlienok znamená potom ich neproblematickú vládu v zmysle »samozrejmeho«. Keď sa na ňu »ktokoľvek« obráti, keď ju ktokoľvek využije, použije, neznamená to pre filozofiu víťazstvo, skôr je to hodina jej zániku.“¹¹⁶

Nemali by sme vlastne ešte postrčiť to, čo padá? To je otázka pre tých, ktorí netrpia morskou chorobou a tušia nedozreté diaľky Sveta; pre tých, ktorí myslia takpovediac *ἄπους*, bez nožičiek, za letky, ako dažďovník, ktorému stačí k spánku jeho vlastné krídlo. Ktorý vie, že

¹¹⁵ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 60-61.

¹¹⁶ Tamže, s. 61.

pred veľkou búrkou bývajú hody najväčšie... Pripomeňme si však obšírnejšie, že ani u Platóna to nie je všetko „čierno-biele“:

„Platónske rozlíšenie medzi časovým bytím zmyslových vecí a stálym bytím ideí našlo svoju odozvu v dvojitom ľudskom vzťahu k bytiu, ako *aisthesis* a *noesis*; ale toto rozlíšenie neznamenal prosté oddelenie a spretrhanie; naopak: až vhl'adom do tohto fundamentálneho rozdielu sa Platónovi vôbec ukázal problém, – problém vzťahu toho, čo je takto odlíšené. Nakoľko je každá *aisthesis*, každé zmyslové vnímanie, už vyjasnené sprievodným pohľadom na *idey*? A naopak, nakoľko ostáva ľudské *noein*, ono konečné myslenie človeka, spätne naviazané na zmyslovosť? Ľudské myslenie nie je nikdy tým čistým a neskaleným vnímaním samotného, Svetu vládnuceho, *nous*, je *dia-noein* a dialektikou. Má to hlbší symbolický význam, že Platón charakterizoval najvyššiu možnosť filozofického myslenia, totiž stupeň, kde sa dialektika ako premýšľanie cez ono zmyslové završuje v ideách, a kde sa neskreslená bytnosť pôvodného bytia, ono *agathon*, rozžiaruje, ako »dotýkanie sa«, alebo »videnie«: zmyslom najvzdialenejšia možnosť myslenia sa vyjadruje obrazom zmyslovosti, poskytujúcej bezprostrednosť. Ale aj vo sfére etických problémov nenájdeme u Platóna prosté samostatné stanovisko duchovného a zmyslového, ale práve otázku ich skutočnej súvislosti. Mravné sa konštituuje ako vzťah vlády, totiž ako vláda rozumnej časti duše nad nerozumnou, alebo ako vláda rozumných mužov v štáte nad masou nerozumných, ktorých jednanie riadi žiadostivosť. Bytostnému zámeru platónskej »republiky« je nesprávne porozumené, ak sa považuje za utopický obraz života odcudzeného mysliteľa o nejakom »kráľovstve filozofov«; filozofi by mali vládnuť – v Platónovej »Politei« – nie preto, že by *vlastnili* najvyšší Rozum, nie preto, že by najväčšmi ako vlastníctvo a schopnosť mali silu myslenia a tým aj schopnosť posudzovania vo všetkých prípadných otázkach, týkajúcich sa praktických rozumných rozhodnutí. Filozofi by mali vládnuť štátu, pretože najviac dbajú (achtsam) o veľký Rozum kozmu. Len v pripravenosti povoliť a poslušne podriaďovať drobný rozum človeka svetovému rozumu, tkvie právo ich kráľovstva. »Mravné« u Platóna teda neznamená prostú ľudskú záležitosť, nejaké usporiadanie ľudských vecí, ale napokon *kozmicke včlenenie* (die Fügung). Mravnosť ľudstva korení vo svetovláde *nous* nad *ananké*, svetového rozumu nad slepou prírodnou nevyhnutnosťou; len v zhode s týmto kozmickým vzťahom vlády je možný »pravý štát« a »pravá ústava« jednotlivého života. Jednotlivá duša musí zodpovedať pravej polis a táto zase štruktúre Sveta. Ak je pre Platóna jednotlivý človek takpovediac malým štátom, alebo štát veľkým človekom, tak tu nejde o prosté duchaplné »analógie«; znamenajú skôr bytostný súlad v rámci fundamentálneho vzťahu

Sveta a človeka. Každý pozná a používa i dnes rád reči o človeku ako o »mikrokozme«. V antickom myslení nešlo o žiadnu ľubovoľnú frázu, ale možno o najhlbšie určenie človeka. Človek je pochopený ako to jestvujúcno, ktoré sa síce vyskytuje uprostred vecí, ktoré ale zároveň ponad všetky veci »vyvstáva« do Celku – a odtiaľ prijíma svoje začlenenie. Aj u Platóna sa ešte bytnosť mravov myslí a chápe zo svetového vzťahu ľudského Dasein. Ale tam padá svetovo historické rozhodnutie v koncepcii štruktúry Sveta ako vlády rozumného, duchovného princípu nad tým, čo je nerozumné, temne prírodné. Platónovo základné poňatie toho, čo je mravné, závisí od jeho pojmu Sveta. V priebehu dejinného úpadku platónskeho myslenia Sveta do podoby akejsi vulgárnej tradície, ktorá sa stáročiami tiahne ako tzv. »platonizmus« a presadzuje sa pomocou názorov kresťanstva, ktoré Nietzsche nazýva »platonizmom pre „ľud“«,¹¹⁷ uvoľňuje sa aj napätie luku medzi »prírodou« a »duchom«; dualizmus čoraz viac tuhne do podoby spretrhaných sfér: mravné ostáva v istom zmysle ešte stále interpretované ako vláda duchovného princípu v nás nad zvieracou prírodou v nás; ale to zvieracie d'alekosiahle tvorí aj predsa oblasť, ktorej každý účinok ostáva mimo našej vôle; vegetatívne procesy nemožno riadiť, zadržať alebo pozmeniť; aj pudová sféra je len veľmi obmedzene prístupná zásahom vôle; mravnosť v istom zmysle počíta s nemennosťou a neovládateľnosťou základných pudov. (...) Učitelia mravov sa preto tiež nepokúšajú vyhubiť základné pudy, ale ich usmerňovať, viesť a »zušľachtovať«, pokiaľ je to práve pri ich *takmer* neusmerniteľnej, divokej a *takmer* nezmeniteľnej povahe práve ešte možné. Ono »mravné« sa presúva v dejinách stále viac z mocenského protipnutia ducha a zmyslového do samotnej duchovnej sféry: stáva sa mravnosťou uvažovania, vôle. Mravnosť sa stáva slobodným sebaurčením vôle ako praktického rozumu.“¹¹⁸

Až Kant dovedie zárodoky platonizmu k ich radikálnym záverom – príroda je mravne indiferentná; mravnosť sa stáva zmysluplným pojmom výlučne v duchovnej sfére. Človek sa stáva človekom až vo svojom praktickom uskutočňovaní, ako sloboda. Pozdvihuje sa činne nad vlastný zvierací základ. Stručne povedané: len duch je skutočným bytím. Potom je už len krôčik k veľkolepému Hegelovmu konceptu Bytia ako sebauvedomujúcej sa Absolútnej Idey v dejinách. Svet sa nám stráca v podobe – síce dynamickej, ale predsa – substance, navyše pochopenej zároveň ako subjekt. Fink však vysoko oceňuje Hegelovu schopnosť syntetizovať protikladné tézy, výklady, čím obohacuje obvyklý metafyzický

¹¹⁷ NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo: predehra k filozofii budúcnosti*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora, 1996.

¹¹⁸ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 62-63.

rámec o vcelku inšpiratívne motívy. Obzvlášť jeho hérakleitovské chápanie *tragického* charakteru ľudského vzťahu k Bytiu. Vo svojom diele *Fenomenológia ducha* Hegel v Sofoklovej *Antigone* vidí k slovu privedené jadro ľudskej slobody, ktorá sa rodí z *konfliktu* medzi božským zákonom, zákonom zeme, *noci* a zákonom ľudským, *dennou* stránkou sveta. Mravnosť človeka korení v „temnom“ základe, v cite *piety*, nie v prostom prekonávaní vlastnej prírodnej stránky. Vzťah ľudského Dasein k Svetu a zrod spoločenstva Hegel pochopil ako bytostné dynamické napätie medzi celkom a časťou, nekonečnom a konečnom, zemou a nebom, resp. medzi ženským a mužským princípom, medzi obcou a rodinou. Konflikt medzi Kreontom a Antigonou, no najmä jeho vyústenie, predstavuje jedine umením anticipovateľnú hlbokú premenu charakteru gréckej spoločnosti. Zákon obce, človeka, dňa, trestá, mstí sa práve cez motív *piety*, spojenia človeka s tým, čo ho ďalekosiahle presahuje a čo ho určuje práve ako bytosť kozmu, a preberá kompetencie božského zákona, keď rozhoduje o tom, komu prináleží a komu neprináleží návrat Domov, do lona zeme. Odrazu zákon obce rozhoduje o tom, či je človek vôbec hodný byť účastný nevyčerpatel'nosti kozmického Diania. Ruka ľudského vládcu týmto hrubo spretrhala pôvodnú väzbu udávajúcu kozmickú mieru, miesto človeka vo svete. Obec sa manifestovala ako božstvo. Sofokles vyústením tragédie ukázal, k čomu de facto takáto bezmiera, krátkozraká „spravodlivosť“ kreontovského typu, sústrediaca sa na upevnenie vlastnej pozemskej moci a poriadku, napokon vedie – k postupnému rozkladu, smrti obce v *dovtedajšom* zmysle. Hegel takýto vývoj chápal skôr v zmysle sebauvedomovania, teda už z osvietenstvom nasiaknutého hľadiska. To teraz pre nás nie je až tak podstatné a nemáme ani priestor na hĺbkovú analýzu tohto problému. Čo však Finka na Hegelovi najviac zaujíma, je jeho vnesenie tragického motívu sporu do otázky ľudskej slobody, a teda vzťahu človeka k Svetu, čo predstavovalo v porovnaní s Kantom akiste obohacujúci vhl'ad. Zároveň z Finkových úvah o kozmickom ukotvení mravnosti, jej pôvodu v *piete*,¹¹⁹ ktorá prináleží Noci bytia, je viac ako jasné, že Hegel bol preňho v tomto zmysle vážnym partnerom v dialógu.

„To, čo sa Kant snažil uchopiť len ako zmyslovú nevyhnutnosť pre uskutočnenie slobody, pochopil Hegel ako protirečenie dvoch morálok. A za najrozhodujúcejší Hegelov vhl'ad považujeme to, že ľudské bytie-vo-svete charakterizoval takpovediac podľa dvoch

¹¹⁹ Pozri: FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 199.

»dimenzií«, teda podľa spôsobu, akým prináležíme nejakému »základu«, ktorý leží *pred* individuáciou. Človek je ojedinelou bytosťou, žije za nadzemného Dňa, kde je moje telo vecou, ohraničenou, oddelenou vecou, kde »Ja« a »Ty« sú rôzne, kde sa napriek všetkej pospolnosti nedokážeme vzdať jedinečnosti; – rovnako prebýva zároveň v materinskej Noci, ktorá nepozná žiadnu rozdielnosť. Avšak »bývať« v Noci neznamená: *byť* v nej, byť v nej ukrytý a zahalený. Bývanie znamená rozumenie, temné, pojmovovo neuchopiteľné tušenie »Základu«. Pokiaľ »jestvujeme«, ako ľudia máme uprostred telesných vecí svoju telesnú existenciu, jestvujeme celkom v nadsvetlskom Dni zjavovania. Tak predovšetkým nazývame vôbec »jestvujúcim« len a práve to, čo sa ukazuje v poli »zjavovania«. »Bytie« vo všeobecnom zmysle »vyskytovania sa« pripisujeme len tomu, čo sa objavilo, čo sa zjavilo, vzišlo do Dňa. (...) Oproti oblasti Vzduch-Voda-Svetlo, ktorá na zemi spočíva (aufruht), je zem čímsi »skrytým«. Avšak do tejto skrytosti možno preniknúť a z hĺbok pôdy vyniesť predtým skryté kamene, kovy, napríklad možno dolovať zlato alebo ropu, či uhlie. Táto skrytosť zeme je práve tak určitým momentom »zjavovania«, ako tu-státie (das Dastehen) vecí vo viditeľnosti. Celá »zemská hĺbka« v banálnom zmysle zemského vnútra, hoci sa najskôr samozrejme »neukazuje«, ale »schováva«, prináleží predsa poľu zjavovania a oblasti individuácie. A nielen náš glóbus, na kôre ktorého ložíme, aj ostatné hviezdy, slnká a hviezdne systémy patria – bez ohľadu na to, či ich vnímame, alebo nie – už k bytostnej oblasti zjavovaného. Pretože nie väzba na nejaký poznávací subjekt vytvára primárny charakter zjavovania ako takého, ale včlenenosť do individualizácie (Eingerücktsein in die Vereinzelung), vzídenie do osobitého Dasein. Ale, možno sa snáď s údivom opýtať, má potom vôbec ešte nejaký »zmysel« hovoriť o nejakej pred-individuálnej dimenzii? Nie je všetko, čo vôbec je, vždy tiež určitým, vymedzeným jestvujúcim? Hoci je vždy spolu s ostatným jestvujúcim, a síce rovnakého či iného druhu, jestvuje uprostred súhrnu všetkých vecí, ktoré tak či tak nazývame »svetom«, je prítomniace uprostred univerzálnej sféry prítomnenia. Ale to bol práve náš problém, ktorý sme prebrali od Hegela, totiž: či sa zmysel bytia vyčerpáva popisom prítomniaceho bytia konečných vecí. Je »svet« takpovediac len kozmom členitého pekného spojenia (Fügung) – alebo je svetelná oblasť zjavovania a sebaukazovania len *jedným* momentom Sveta – a protipohybom (gegengewendig) vzťahujúca sa na nikdy sa nevyskytujúcu, nikdy nie danú, nikdy sa neukazujúcu dimenziu »Noci«? Keď nebudeme reč o »nadsвете« a »podsvetí« považovať za banálnu, ale budeme »zemskú hĺbku« myslieť z pôvodnej mystickej menovitej sily tohto pomenovania ako *uzavretosť bytia* – a nie ako oblasť, ktorú navrtávame uhoľnými baňami a artézskymi studňami, –

potom máme na vzťah nadzemného Dňa k podzemnej Noci len zlyhávajúce prirovnanie, špekulatívnu metaforu pre myšlienku spätného zakorenenia všetkých rozlíšených konečných vecí v nekonečnom základe Bytia. Avšak túto *špekulatívnu* myšlienku nemožno nikdy fenomenologicky vykázat', – Noc Bytia nie je žiadny »údaj« (Datum), na ktorý by sa mohlo poukázať, ktorý by sa mohol »stanoviť«, popísať a rozčleniť ako vyskytujúca sa vec. A predsa nejde o žiadny zbytočný prelud, či prázdny, nič nehovoriaci pojem, ktorý by si človek svojvoľne vymyslel. Nie je žiadne »niečo«, je to »Nič« – ale také Nič, ktoré nás hlboko znepokojuje, do ktorého vstupujú mŕtvi. Práve mŕtvi dávajú »podzemnej oblasti« jej zmysel. Nie je to ani žiadne zaznamenateľné »miesto«, žiadna krajina, žiadne okolie, prísne vzaté vôbec žiadna »oblasť«, a predsa musíme takéto nezrozumiteľné pojmy nevyhnutne používať, keď sa snažíme sami osloviť práve to temné tušenie, v ktorom stojíme. A ako niet žiadnych dvoch stránok Sveta, ktoré by sa delili na deň a noc, tak ani človek vzťahujúci sa k Svetu nemá dve »stránky«, ktoré by sa *na* ňom dali rozlíšiť, ako farba a rozpriestranenosť, či váha a pevnosť na kameni – alebo telo a duša u živého tvora. To, čo nazývame »pan-impersonálne«, nie je žiadny vykázateľný nález na človeku – a najmenej takzvané podvedomie či »hlbinná duša«. A predsa sa zvláštnym a udivujúcim spôsobom vzťahujeme k »Základu«, ktorý nikdy nie je. Mŕtvy, ktorého pochovávame do zeme, ktorého hrob pietnou spomienkou uctieваме, nie je predsa mŕtvolou, nie je bezduchým telom, ktoré ostáva ležať. Keď ho pochováme, takéto jednanie má zmysel, ktorý siaha ďalej než si uvedomujeme. Istotne, odstraňujeme rozkladajúce sa mŕtve telo, o ktorom už Hérakleitos povedal: Mŕtvoly sú na vyhodenie skôr než hnoj (zl. B 96). Hérakleitos tým nevyslovuje niečo hanebné, cynické, čo by bolo fackou piete, tomuto pra-elementu všetkej ľudskej civilizovanosti; naopak. Jeho slovo je múdрым pokynom k tomu, aby zmysel piety, ktorú prejavujeme mŕtvemu, nenáležala príliš tomu telesnému, ktoré nikdy nemôže opustiť oblasť vyskytujúceho sa, ale mŕtvemu, ktorý odišiel, ktorý sa odlúčil od krajiny rozdielnosti, a vstúpil do bezmenného pôvodného základu, kde je všetko jedno. Mŕtvy sa pre žijúcich stáva »psychopompos«, sprievodcom duší, pretože nášho ducha vyslovene privracia k onomu Nič, odkiaľ všetko vzhádza a kam sa všetko späť navracia. A rovnako veľké »démonicky« prežívané násilie Erosa vytrháva zo svojich miest ľudí pripevnených v ich individualitách; milujúci sa do seba prepadajú a zakúšajú pri tom vo vytržení práve Ničotnosť svojich konečných podôb, cítia pulz večného Života. A keď už Hegel mohol vysloviť, že zvieratá sa zdajú byť zasvätené do najnižšieho stupňa mystérií Cerery, pretože preukázali »ničotnosť« konečných vecí tým, že sa jednoducho zožrali, tak je predsa zjavné, že ľuďom

bolo udelené vyššie »zasvätenie«, pokiaľ v temnom, nepreukázateľnom vedení o smrti a láske okúsia ničotnosť seba samých a tzn. zároveň aj ničotnosť svojej konečnosti – a v prepletenosti oboch pochopia cestu Persefóny, z ríše svetla do podsvetia, a z noci späť do dňa, tej stúpajúcej a klesajúcej cesty, o ktorej opäť Hérakleitos hovorí: cesta hore a dole je tá istá. (Fr. B 60)¹²⁰

Hegel síce zasadil otázku mravnosti do pôvodne gréckeho kontextu, chápal ju z *fysis*, t. j. v zmysle vzchádzania a návratu jednotlivých vecí do prazákladu života. Problém je však v tom, že Hegel tento pohyb, toto dianie pochopil ako proces *sebauvedomovania substancie*. Teda ako objektívnu dejinnú cestu Ducha k sebe samému. Alebo ak chcete – trochu upravený, prevrátený príbeh o tom, ako sa Slovo stalo telom, resp. ako sa Boh musel stať Človekom. Hegel pochopil svet ako prejav Absolútneho rozumu. A ak ho Fink označuje ako hraničnú postavu filozofie,¹²¹ potom má nepochybne pravdu, pretože na jednej strane síce dynamizuje dovtedajšie chápanie Sveta, keď vyzdvihuje tvorivý zmysel negativity, avšak tento dynamizmus vychádza z vopred vykonaného rozhodnutia o výlučne duchovnej povahe tohto pohybu. Sám Hegel sa tým ani netají, keď v Predhovore k *Fenomenológii ducha* prizná, že jeho hľadanie pravdy je de facto „pokračujúci vývoj pravdy“ a to „môže byť len vedecká sústava pravdy“.¹²² Teda Hegel, znalec to Pravdy, potreboval všetkej pojmovej práci (filozofii) zjednať vedeckú vážnosť, t. j. objektívny charakter (pravda ako substancia), avšak s neodolateľným epištolárnym šarmom (pravda zároveň ako subjektivita), aby mohol filozofovať nielen „pravdivo“, ale aj „posvätno“.¹²³ Poňať substanciu ako subjekt znamená obdarovať ju všadeprítomnosťou a nekonečnou konkrétnosťou slobody (sebapoznania v činnosti), a naopak, znamená to zbaviť subjekt vecnosti, ohraničenosti, konečnosti, závislosti. Lenže: „Poňať všetko ako Boha, *pan* ako *theos* – je cesta omylu.“¹²⁴ Je to len znova onto-teologické chápanie Sveta, ktoré stojí na postuláte zásadnej odlišnosti prírody a ducha jej nadradenému. Človek ale nestojí kdesi *nad* jestvujúcnom, v medzipostavení k Bohu. Človek je nedeliteľnou súčasťou veľkej časo-priestorovej súvislosti Sveta, kde „stred“ je v každom bode; človek je

¹²⁰ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 196-199.

¹²¹ Tamže, s. 186.

¹²² HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1960, s. 54.

¹²³ Tamže, s. 57.

¹²⁴ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 187.

„svetová bytosť, ktorá sama a jediná medzi všetkým, čo nosí zem a osvetľuje nebo, vyvstáva do sporu svetových momentov, chápaúc svoju účasť na uzatvárajúcom sa, ochraňujúcom a zahaľujúcom sa bytovaní zeme a tiež účasť na odhaľujúcej sa a prerušujúcej sa moci nebeského svetla. Je jestvujúcim, ktoré *prebýva* uprostred konečných vecí v celku. Človek je obyvateľ Sveta, polités tou kosmou.“¹²⁵

Ani tie najvybrúsenejšie zdedené ideály, dokonca ani božstvá človeka nezbavia jeho snahy o „zmysluplný“ život. Z času na čas sa objaví „trhlina“, z ktorej vyviera v spoločnosti hlboká pochybnosť. Spoločenstvo sa dostáva do krízového stavu – vtedy sa potrebuje *poradiť* o tom, čo ďalej. Spolu s týmto (výslovným alebo nevýslovným) životným zamyslením sa rodí i nová „filozofia výchovy“. My v súčasnosti stojíme uprostred krízovej epochy a azda viac než kedykoľvek predtým cítime niekdajšie onto-teologické výklady ako jarmo, ako cudzotu. Povedali sme, že v takejto situácii dochádza k prehodnocovaniu vlastnej minulosti, hodnotových rámcov, ideálov; obraciame sa späť do svojej minulosti. Avšak Fink upozorňuje, že i tento krok v sebe nesie hrozbu, že prepadneme nostalgii za minulým, pocitu ľahostajnosti voči prítomnosti ako rovnako pominuteľnej. Lenže týmto pasívnym nihilizmom, resp. tradicionalizmom, ktorý je len jeho maskou, nivelizujeme vlastnú slobodu, vlastné sily, vlastnú budúcnosť – ostávame napokon stáť v povzdychu, že „už len nejaký boh nás môže zachrániť“.¹²⁶

„Aj keby sa nám starí bohovia Grékov a Boh biblického náboženstva stratili, a mali by sa nám zdať nehodní viery a čierna noc smrti Boha by sa rozkladala nad krajinou nášho života, potom by vždy bolo predsa lepšie a opravdivejšie zastávať tento osud, než si ho zakrývať klamným zvykom. Aj v tejto Noci, ktorá by bola bez bohov, by mali veci ešte večný lesk, – vždy by bol ešte okolo nás Svet, vždy by bolo ešte možné spoločenstvo; pretože by sme sa nikdy neprestali vzťahovať k času a tým k smrti a životu (...) Každé občianstvo – či už v rodine alebo štáte – korení vo svetoobčianstve našej existencie.“¹²⁷

Ak si človek rozumie na spôsob *ens cosmologicum*, resp. dokáže sa vnímať ako Πολιτης Του Κοσμου, ako občan kozmu, Sveta, tak i v tomto súmraku modiel vidí prísľub veľkého

¹²⁵ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 174.

¹²⁶ HEIDEGGER, M.: *Už jenom nějaký bůh nás může zachrániť*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2013.

¹²⁷ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 114-115.

„svitania“. Pretože vie o *prirodzených premenách Dňa a Noci*, o ich večnom návrate. Čo s problémom hodnôt, ideálov? Ako sa budú javiť z kozmologickej perspektívy a čo to znamená pre možné spoločenstvo? Ako ho vôbec v tomto kontexte chápať?

„Enigmatická dvojznačnosť pojmu Sveta tvorí pozadie a rozpätie našich celkových úvah o ľudskom spoločenstve. Pretože spolubytie neznamená nič iné než ľudské »bytie-v« vo svete, o ktorý sa delíme – a predsa ho nerozkúskujeme.“¹²⁸

Zároveň nám ide o „výhovnú“ výzvu k poctivosti voči sebe samému, nesnívať príliš ľudské sny o ontologickej prednosti rozumových schopností, ale skrz priznanie sa k vlastnej definitívnej konečnosti obnoviť sľub vernosti zemi. Práve táto Zarathustrova výzva je podľa Finka heslom budúceho myslenia.¹²⁹

¹²⁸ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 82.

¹²⁹ Pozri: FINK, E.: *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990, s. 175.

Carl Sagan – Bledomodrá bodka

„Zem je veľmi malým javiskom na nekonečnej kozmickej scéne. Pomysli na tie potoky krvi preliatej všetkými tými generálmi a vládcami, aby sa tak, so slávou a triumfom, stali momentálnymi pánmi fragmentu bodky. Pomysli na tie krutosti spôsobené obyvateľmi jedného kúta tohto bodu, sotva rozpoznatelným obyvateľom iného kúta, ako časté bývajú ich nedorozumenia, ako dychtia zabiť jeden druhého, ako horlivá býva ich nenávisť.

Naše masky, naša domnelá dôležitosť, falošná predstava, že máme vo vesmíre akési privilegované miesto, je spochybnená týmto bodom bledého svetla. Naša planéta je osamelou škvrnkou v obrovskej všeobchvacujúcej kozmickej temnote. Naša bezvýznamnosť v celej tejto rozľahlosti naznačuje, že niet pomoci, ktorá by nás prišla odniekiaľ zachrániť pred nami samotnými.

Zem je zatiaľ jediným známym svetom, kde jestvuje život. Aspoň v blízkej budúcnosti niet žiadneho miesta, kam by sa náš druh mohol presídliť. Navštíviť, áno. Usadiť sa, zatiaľ nie.

Či sa vám to páči, alebo nie, nateraz je Zem našim domovom.

Povedali sme, že astronómia je pokorujúca a charakter formujúca skúsenosť. Azda niet lepšej demonštrácie bláznivej ľudskej domýšľavosti, než je tento vzdialený obraz nášho drobného sveta.

Pre mňa to len podčiarkuje našu zodpovednosť, aby sme sa k sebe navzájom chovali lepšie a aby sme chránili a opatrovali tú bledomodrú bodku, ten jediný domov, ktorý sme kedy poznali.“

5 Etika korení vo fyzike

„Logika a kázanie nikoho nepresvedčí.
Hlbšie do duše mi vnika nočný chlad.“

(W. Whitman, *Steblá trávy*)

Touto provokatívnou vetou začína Fink 8. kapitolu svojho zásadného diela *Natur, Freiheit, Welt*, ktoré tvoria prednášky z roku 1951/52. „Etika korení vo fyzike“, neznamená akési svojvoľné prihlásenie sa k psychologizujúcemu naturalizmu. Pokiaľ sa však touto myšlienkou ktosi cíti byť urazený, mal by sa skôr sám seba opýtať, *odkiaľ* pramení tento jeho pocit pohoršenia. Okamžite sa tým vyjasňuje, ako hlboko sú v nás vžitá metafyzické pravdy o nadradenosti rozumu nad prírodou.

Na tomto podloží však vyrastá i koncept európskeho „humanizmu“ s jeho hodnotami, ideálmi a mravmi, ktorý je vlastne kresťanským platonizmom. Kritikou tohto svetlomilného, jednostranného vzťahu človeka k Svetu, tohto doslovného humanizmu v hrubom zmysle, t. j. fanatického samoučelného premieňania prírody na obraz človeka, Fink vyslovuje radikálnu požiadavku prehodnotenia všetkých ideálov, mravov živiacich predstavu o človeku ako o ontologicky *izolovanom*, mravne *nadradenom* ostrove v celku Sveta.¹³⁰ A keďže mrav znamená vždy výklad Sveta, ktorý si spoločenstvo predáva prostredníctvom výchovy, vyslovuje sa tu zároveň požiadavka *kozmozologicky* orientovanej výchovy, ktorá už človeka a jeho mravný svet vníma ako bytostne, organicky *včlenený* do *fysis*, t. j. do prirodzenej súvislosti všetkého jestvujúcna v celku. Toto vnímanie však bolo prirodzené aj pre Platóna – mýtus o jaskyni, v ktorom je metaforicky vyjadrená vážnosť výchovy a jej sociálno-politické dôsledky, stojí na *principiálnej požiadavke* chápať ľudskosť človeka práve z jeho vzťahu k Svetu. Voči čomu sa však treba ohradiť, je Platónovo pochopenie Sveta ako vlády výlučne rozumného, duchovného princípu. Kozmozologický rozmer mravnosti u Platóna sa však v priebehu dejín prehliadal práve v prospech rozumového výkladu stavby Sveta. Dôvod je vcelku zrejmý, hoci Fink sám sa podivuje, „ako mohlo vôbec dôjsť k odtrhnutiu *fyziky* od *etiky*.“¹³¹ Zdôraznenie rozumového princípu,

¹³⁰ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 59.

¹³¹ Tamže, s. 64.

ontologické zdôvodnenie jeho výnimočnosti a nadradenosti v zmysle exkluzívneho, priameho kontaktu s božstvom, je motív stupňujúci pocit moci človeka nad všetkým ostatným jestvujúcim. A vieme predsa, ako to býva – kto je vo svojom jadre „maličký“ a plný strachu, ten siaha po pôsobivých prevlekoch siláka, doslova žije *obrazom* svojej vyvolenosti, zatiaľ čo všetkému ostatnému pripisuje hodnotu len v závislosti od schopnosti posilňovania tohto obrazu, teda všetko ostatné sa prepadá do kategórií užitočné/neužitočné, resp. zmysluplné/nezmyselné. Až kým sa neprihodí nejaká – prírodná katastrofa. Vtedy človek stojí zoči-voči nespútaným živlom, desí sa pohybu zemskej kôry pod svojimi nohami, pohybujúcich sa vzdušných prúdov, vzdúvajúcich sa oceánskych vôd, sopečných erupcií vyvrhujúcich žeravú magmu zo žíl Zeme... Odrazu sa tu manifestuje *skrytá* harmónia kozmu, nečakaný pohyb, život „neživého“. Človek si na chvíľu uvedomí svoju nepatrnosť, nerozlučnú včlenenosť do diania *fysis*. A že človek bytostne žije v tušení ohrozenia, cudzoty, ktorú sa snaží potlačiť práve orientáciou na rozum, objasňujúce výklady, jednoducho honbou za „pravdou“, to nám ukazuje i Finkov kozmologický pohľad na otázku mravov.

„Mrav – čo znamená toto slovo? Bez toho aby sme preceňovali jeho etymológiu, možno povedať, že zahŕňa významové vzťahy (Sinnbezüge) k »príbuzenstvu« a k »zvykom«, k »sídlu«. Mrav je zároveň bydliskom človeka, je zvláštnym spôsobom, ako človek býva, sídli, ako je usadený. Neznamená to, že napríklad len usídlené národy »bývajú« v nejakom mrave, aj nomádi sú v mrave. Bývať kdekoľvek: to znamená, vyznať sa v oblasti tuláctva (des Schweifens). V každom vzdáľovaní sa spočíva už odstup od miesta bydliska, ku ktorému sa človek vždy znova navracia; od neho možno rozlišovať približovanie a vzdáľovanie sa. Bydlisko je usadlosť, kde je človek doma, kde sa vyzná, kde je spoľahlivo udomácnený. (...) Domáckosť stojí v bezprostrednej blízkosti a susedstve znepokojujúceho zdesenia. Cudzie je zároveň druhou stranou všetkých známych vecí – a je vždy prítomné, vyladňuje a rozkmitáva ich dôvernosť zvláštnym a vybudzujúcim spôsobom. Znie to paradoxne, ale je to len priama výpoveď o bytostnom súlade zdanlivého protirečenia: všetko, čo je Dasein domácke, je domácke v cudzom, – každá oboznámenosť je oboznámenosťou s tým, čo je desivé. Ľudské Dasein dokáže mať »domov«, koreniť uprostred vecí, byť kdekoľvek doma preto, lebo je bytostne vytrhnuté do rozpätia diaľav celku Sveta, zaviate do cudzoty Noci Sveta; keďže vyvstáva do nekonečných diaľav Celku,

môže kdekoľvek »koreniť«, kdekoľvek sa môže udomáčniť a zakúšať bezpečie; keďže je bytostne nechránené, nezabývané a nestále, môže vlastne získať len úkryt a pevnú oporu.“¹³²

Inými slovami, len v tušení *bez-základovosti* Bytia si človek dokáže vytvárať a nachádzať svoje miesto Tu a Teraz. Problémom však je, ak týmto „zakorenením“ zabúda na pôvodný rys Bytia a odrazu verí v nemenný, pevný obraz Sveta, v absolútnu Pravdu a nad všetkým tróniaci Rozum.

„Mrav nie je ničím iným než spôsobom, ako Dasein »jestvuje vo svete«, ako býva uprostred vecí, otvorené pre dialľavu Sveta, z ktorej sa dozvedá o svojom *domove*.“¹³³

Lenže obvykle sa mrav chápe ako nedotknuteľné a nespochybniteľné dedičstvo (Kreontov zákon obce). Človek naoko nepotrebuje žiadne vlastné hľadanie, tobôž tvorenie hodnôt, pretože tam, kde mravy stuhli do podoby životného *pravidla*, ktorému sa treba jednoducho podriaďovať, tam človek *počíta* s nemennou štruktúrou Sveta, čo má i ďalekosiahle spoločensko-politické dôsledky.

„Najskôr však ide o spôsob, ako je mrav vždy aj *výkladom Sveta*. Neriadi Dasein v zmysle pradávneho zvyku, riadi ho ako *dohodu* a ako *súhlas*; v mrave sa národ vyzná napríklad v sejbě a žatve v dohodnutom súhlase s priazňou ročných období, na tomto základe sa vyzná v darovaní a v sebaodopieraní zeme, v nebeskom počasi, v pohyboch hviezd; vyzná sa v »práci« a »odpočinku«, v pravom čase nielen na obrobe poľa, ale aj v pravom čase na svadbu, v prístupe k chorobe, strasti a smrti; v privolávaní bohov a démonov, v obeti, modlitbe; v love, rybolove a remeselnom umení, v technike výstavby obydľí, – vo vojne a v zaobchádzaní s priateľom či nepriateľom, v riadení mesta, štátu, v uctievaní starších a vo výchove mladých, vyzná sa ale aj v smrti, rozumie opatrovaníu pamiatky zosnulých. V mnohých formách kultu a rituálu je rozvinutý mravný život národa. Ale – a to je práve teraz to rozhodujúce – tento mravný život nezahŕňa len nejakú *časť* ľudského počínania, zahŕňa *všetko* počínanie, aj tie zdanlivo prosté prírodno-zvieracie pochody ľudského života. Niet oblasti, ktorá by bola mravu »neutrálna«. Rast, dospievanie, vegetatívne životné procesy sú súčasťou mravu. Vyrastáme a dospievame nie podľa akýchkoľvek »predpisov« mravu, ale tzv. čisto prírodné životné procesy majú práve najväčší význam pre mravy. (...) A to nie tak, že by akoby dodatočne mali získať duchovný význam, pretože ich nemožno eliminovať; nie

¹³² FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 64-65.

¹³³ Tamže, s. 65.

– sú už vopred *významové*. Narodenie a smrť, dospelosť, pohlavná zrelosť, tehotenstvo, pôrod, choroba – práve tieto fenomény zohrávajú celkom rozhodujúcu úlohu v magicko-mystickom Dasein. Bolo by mylné chcieť to »vysvetľovať« primitívou raného ľudského Dasein, ktoré by ešte nemalo žiadnu inú náplň, než práve elementárne biologické procesy, – ktoré by bolo ešte vzdialené od toho, napríklad porozumieť životnej úlohe osobnosti, individuálnemu »životnému poslaniu« a pod. Aj takáto osobná nediferencovanosť tlupy raného človečenstva, ktorá ešte nebola znepokojená žiadnymi problémami duchovného života, predsa už znamená nejakú interpretáciu ľudského života vychádzajúcu z väčšej a obchvacujúcejšej celkovej súvislosti Sveta. Nahliadame na primitívnu tlupu z príliš primitívneho hľadiska, pretože sme azda stratili v istom zmysle schopnosť chápať *prírodu* v nás ešte zo súvislosti s *prírodou mimo nás*, – prúdenie krvi, pudové hnutia zo záplavy ročných období, z rytmov, ktoré pulzujú všetkým živým, z veľkej sympatie, ktorá prúdi všetkými bytosťami. Toto *prírodné* v nás, ktoré prevláda v ranom ľudskom výklade Sveta Dasein, s nástupom vedomia v priebehu dejín takmer upadá; upadá tým, že získava charakter niečoho celkom samozrejmeho; stáva sa prostým prírodno-zvieracím podkladom života, až na ktorom sa vybuduje vlastné mravné vedomie. Upadá do »mravnej indiferentnosti«; zohráva podradnú úlohu, pokiaľ sa práve mravná osoba vytvára v procese vyrovnávania sa s nevyhnutnými prírodnými pudmi, vytvára sa v procese zriaďovania vlády rozumu nad týmito pudmi a túžbami, pokiaľ je to len možné. Príroda sa stáva materiálom povinnosti, prekážkou, ktorá sa stavia proti mravnému sebauvedomeniu. Keďže sa západná morálka v dôsledku platonizmu stala primárne svetovým vzťahom k duchu, k *nous*, k svetu vládnuceho rozumu, zdá sa nám *príroda* v nás ako niečo pred-ľudské, zvieracie, čo treba skrotiť, potlačiť, »zušľachtiť«. Toto prírodné nemá, taká je mienka, žiadny mravný význam osebe; nemôže nás nič »naučiť«, nemôže nás »poučiť« a »vychovávať«. Pre mravy je skôr celkom hrozivé a ohrozujúce, preto ho treba držať pod zámkom. Ale poznáme predsa kulty, mysterijné náboženstvá, v ktorých boli zakúšané a vykladané elementárne životné procesy plodenia a oplodnenia, erotického blúznenia, bakchantického opojenia práve ako záruky nesmrteľnosti a nepominuteľnosti života. Pravdaže toto historické poznanie nemusí hovoriť, že by sme boli schopní rovnakých »skúseností«, – že by nás presila pudov takto vymazávajúcich sebauvedomenie aj preniesla do pánického opojenia, v ktorom by nám náležalo zasvätenie do tajomstiev totožnosti života a smrti. Ale predsa toto prosté historické faktum dionýzovského kultu nám môže byť motívom k nejakej otázke, totiž k otázke, či bytnosť mravu má byť myslená len zo svetového vzťahu človeka k duchu – alebo či môže

a musí existovať aj »mravné« poučenie »prírodných síl«. Rodičia vychovávajú deti; rodičia sú občanmi štátu, sociálneho poriadku, ktorý upravil vzťah medzi pohlaviami, vzťah starších k mladým; práve tak sa rodičia a deti vzájomne stretávajú v charakteroch, ktoré sú vopred vyryté v mravnom poriadku spoločného života. Úcta mladých k starým, rešpekt a úcta slobodných blížnych určuje aj manželstvo, rodinu; ale otec a matka nie sú len príslušníkmi slobodného, na slobodnom rozhodovaní a slobodnom sebaurčovaní a sebaobmedzovaní spočívajúceho partnerského spoluzitia (Lebensgemeinschaft), vždy sú v istom ohľade aj *mimo* každého apollónskeho poriadku, sú v základe: muž a žena. Na tomto prírodnom pnutí medzi mužom a ženou spočíva ale celá socialita, spolu s jej všetkými duchovnými nariadeniami. Je toto prírodné pnutie len nejakým mravne indiferentným materiálom pre mravnú tvorbu poriadku – alebo je elementárnym predpokladom, ktorý je sám vo svojej *prírodnej* podstate mravný? To je základnou otázkou aj pre filozofiu výchovy.¹³⁴

Opýtajme sa preto – ak mrav vždy znamená výklad Sveta a základnú podobu pravdy o jestvujúcne v celku, sú naše platónsko-kresťanské mravy a na nich založená tzv. humanistická výchova *autentickým* vzťahom k Svetu? Autentickým v zmysle *autos einai*, teda poskytujúca možnosť *byť sám sebou*? Umožňuje nám súčasná výchova vyrastať z vlastnej *fysis*? A čo sa vlastne myslí touto *fysis*? Z. Kratochvíl, ako filozof živej prírody, ktorý si doslova privtelil archaického ducha Grécka, túto otázku charakterizuje nasledovne: „Fysis je všetko, čo prechádza rodením a umieraním, vznikom a zánikom. K prirodzenosti patrí zmena, premena. K prirodzenosti však patrí i vzťah, kontext. Prirodzenosť sa skrýva vo svojich vzťahoch s inými prirodzenosťami. Skrz tieto vzťahy sa vzťahuje k celku, k súvislosti všetkého – a práve tým je prirodzenosť prirodzená. Na úrovni fysis platí, že »všetko súvisí so všetkým«.¹³⁵ Ako potom fysis súvisí s pojmom *kosmos*, z ktorého vychádzame pri našich úvahách nad kozmologickou výchovou? Kosmos vyjadruje poriadok, usporiadanie, avšak nie ako suché konštatovanie, ale *láskyplný, vrúcny obdiv* najvlastnejšej povahy fysis, totiž že tvorí „Z neladne roztrúsených vecí – najkrásnejší kozmos“ (Hérakleitos, B 124), avšak ešte lepšie tento vzťah vyjadruje Hérakleitov zlomok B 54: „Nezjavná harmónia je silnejšia než zjavná.“

¹³⁴ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 66-67.

¹³⁵ KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann a synové, 1994, s. 22.

Tu sa ľudská bytosť priamo dotýka enigmatickej povahy Sveta, zjavné usporiadanie, rozloženie vecí, napr. súhvezdie na nočnej oblohe upomína svojim viditeľným usporiadaním na nezjavný poriadok, ktorý tomu zjavnému práve umožňuje vyniknúť. Dívame sa na súhvezdie Veľkej medvedice, avšak pred miliónom rokov konštelácia hviezd vyzerala úplne inak, a rovnako tomu bude i v budúcnosti. *Všetko plynie, všetko je v pohybe*. Len pre krátkosť našich životov sa nám zdá sen o „nemennosti“. Čo je však dôležité, človek oddávna vedel, že bez rešpektovania onej „nezjavnej“ harmónie neprežije. Ľudia na nočnej oblohe nevideli len obrazce, ale i pokyny k prežitiu, k poľnohospodárskym úkonom, k náboženským obradom vďaka. Všimli si súlad medzi pohybmi hviezd a premenami, ktorými na ne odpovedala zem, pôda. Zároveň na oblohe videné geometrické obrazce, ktoré prinášali takéto posolstvá týkajúce sa obživy, podnietili, človeka, vďaka jeho *fantázii, k viere* v matematiku ako kráľovskú, božskú vedu, uvideli v nej samotný princíp kozmu. Možnože práve tu sa ukazuje, aká krátka je cesta od žalúdka k bohom. A že Hérakleitos tento artikulovaný (viditeľný) pohyb fysis nazve *krásnym*, dokonca *najkrásnejším*, a nie „dobrým“ či „najlepším“, znamená cítiť bezpodmienečnú lásku k životu, k Svetlu i Noci bytia, práve pre ich ladný pohyb, premenu. Preto Nietzsche miluje tieto *grécke* povahy a ich *sílu* vystáť so všetkou vášnivosťou ono vedomie „neviditeľnej harmónie“, ktorá nedbá ich individuality, ale zato im dáva pociťovať ich *kozmicnosť*, a tým skutočnú, omnoho hlbšiu a dôstojnejšiu nesmrteľnosť. (Ako úboho oproti tomu pôsobí úzkosťou z neosobnosti Sveta preniknutý katolícky duch, lipnúci – len na zachovaní svojho ega, „duše“?) A nielen to. Táto perspektíva „zaväzovala“ človeka k dôstojnému *pozemskému* životu. Preto výchova, politika, boli tou najvážnejšou sférou ľudskej existencie. „Zaväzovala“ je schválne v úvodzovkách, pretože pre starých Grékov bolo *ctôu, poctou* môcť svoju obec ladiť podľa *hudby* kozmu. „Starí Gréci boli presvedčení, že kosmos »hraje«, znie alebo súzni.“¹³⁶ Preto zásadné postavenie vo výchove detí zaujíma múzické umenie, ktoré má vnášať do duše súlad, cibriť jej schopnosť *načúvať* onej harmónii kozmu. Tento rozmer výchovy zachytil i starý Platón vo svojich *Zákonoch*, keď „delí štát dokonca podľa troch chórov, z ktorých prvý je zasvätený službe múzam, druhý Apollónovi a ten posledný Dionýzovi.“¹³⁷ Rovnako

¹³⁶ PELCOVÁ, N.: *Vzorce lidství*. Praha: Portál 2010, s. 43.

¹³⁷ FINK, E.: Orphische Wandlung. In: *Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch*. Hrsg. R. Berlinger, E. Fink, Bd. 4, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1972, s. 81.

sa táto česť prejavovala v ich schopnosti vnímať hanbu, stud v *ontologickej* hĺbke, ako keď Achilles odmieta byť bremenom veľkej Matky Gaie, teda zeme. Avšak obvykle obdivujeme hellénsky svet akosi idealizovane, „kresťanský“. Hybným princípom ich kultúry bol však všetkým prenikajúci agón, zápas, stupňovanie života ako sily. Žiadna rovnosť všetkých, ale demokracia bez pokryteckého pátosu otvorene postavená na otroctve. Dnes tomu nie je inak, lenže náš domnelý kresťanský humanizmus nám akosi nedovolí dívať sa na veci tak, ako sú, nepriznávame si vlastnú fysis, pretože jej rozumieme z nami vykonštruovaného „sveta“-systému. Nehorázne žijeme na úkor hádam všetkého živého i neživého, ba čo viac, sami sa stávame akoby nástrojom v „domácnosti“ našej obce. Aristoteles predpokladal, že keby nástroje dokázali vykonávať potrebnú prácu, nebolo by treba otrokov. My s údivom zisťujeme, že čím viac funkčných prístrojov máme k dispozícii, tým viac sa sami stávame otrokmi. Fysis je ale vzťahom k bezmedznu – pozná dnešný človek nejaké „bezmedzno“, okrem istej „kvality“ sídliacej v jeho hlave? Z čoho dnes môže vyrastať živý, poctivý vzťah k Svetu, z akej „výchovy“ možno človeka priviesť k onomu „nevychovateľnému“ v ňom?

„Etika korení vo fyzike. Táto veta znie provokatívne. Zjavne protirečí dlhej západnej tradícii, ktorá človeku prisudzuje úroveň, ktorá ho zásadne odlišuje od všetkých ostatných bytostí, ktorá ho vyzdvihuje nad rastlinu a zviera; kvôli nemu, tak to hovorí židovsko-kresťanské náboženstvo, stvoril Boh svet. Spása jeho nesmrteľnej duše je cieľ, ktorému slúžia všetky veci. Opäť inak bude človek vykreslený tam, kde sa považuje za *zoon logon echon*, ako živočích, ktorý má reč, rozum. Žiadna z bytostí okrem človeka nie je schopná rozprávať. Ešte inak sa ukazuje prednosť človeka, keď sa chápe ako »tvorca kultúry«, ako to zvláštne bytie, ktoré si nežije bezstarostne, ale vzťahuje sa k životu, – ktoré sa obklopuje formami chápania zmyslu, – ktoré neustále vytvára dejinne premenné formy výkladu života v náboženstve, umení, filozofii a vede. »Kultúra« je niečím výsostne ľudským, je znakom humanity homo sapiens. (...) Či už ľudskosť človeka určíme zo spásy duše, z reči a rozumu, alebo z kultúry, slobody, alebo zo štátu, práce a techniky, vždy sa takáto charakteristika pohybuje v ohraničenosti, v oddelenosti človeka od zvierat'a a rastliny. Antropologické vykresľovanie izoluje. Tvrdí, že človek je jestvujúcim celkom jedinečného razenia. Nemožno ho uchopiť, ani podľa modelu spôsobu bytia nejakej vyskytujúcej sa veci, ani nejakého rastlinného či zvieracieho organizmu, ani podľa takého modelu nástroja, a celkom vôbec nie podľa ideálneho útvaru. Inými slovami, nejestvuje ako kameň, ani ako strom, ani ako zviera, ani ako technický obrobok, ani ako nejaké číslo. A predsa sa človek neustále

snaží akosi vytvoriť z týchto vymenovaných spôsobov bytia neprimeraný zvyk popisovať zvláštne bytie človeka. V istom zmysle na ňom možno nájsť všetky spôsoby bytia, zdá sa byť nepochopiteľnou zmesou všetkého. Trebárs má telo, ktoré je ťažké, podlieha mechanickým zákonom, ale toto telo je oživené, je organizmom, – táto bytosť sa vzťahuje k niečomu takému ako je »zmysel«, k ideám a ideálom, a spracúva ich analogicky, ako keď poníma dané prírodné veci ako látku pre technické pretvorenie, práve tak i seba ako surovinu, »pracuje« na sebe, tvaruje sa, formuje sa; nevytvára len nástroje a diela, ktoré mu stoja naproti (sú mu predmetmi), sám seba vytvára ako dielo sebaotvárania: seba ako kultúrneho človeka, ako »osobnosť«, ako *polítēs*. Práve »výchova« sa zväčša vysvetľuje ako takéto »formovanie«, t. j. interpretuje sa v kategóriách techniky. Avšak ku skutočnému porozumeniu bytia človeka nedospejeme tým, že kriticky odmietneme zmiešanie rôznych spôsobov bytia bez možnosti voľby a pre človeka budeme požadovať nejaký jediný a jednotný spôsob, z ktorého by potom bolo možné porozumieť všetkým fenoménom ľudského Dasein. Aj výraz »existencia« nie je tiež riešením, ale vzorcom pre problém. Pokiaľ »existenciu« vnímame len ako človeku *vlastné* porozumenie bytiu, ešte stále sme neopustili základný antropologický postoj »humanizmu«. »Humanizmus« je v zásade charakteristikou ľudstva vo vymedzení sa voči ostatným jestvujúcim. Humanizmus je však prekonaný tam, kde rozhodujúco nastupuje nie odstup k ostatným jestvujúcim, ale vzťah k Svetu. Západná tradícia určenia bytnosti človeka nie je od gréckych počiatkov »humanistická«. Ešte u Platóna, ako sme už povedali, sa usposobenie človeka chápe z usposobenia *polis*, a toto zas z usposobenia celku Sveta. Etika tam ešte korení vo fyzike. Avšak *fysis*, teda jestvujúcno v celku, je tam už v podobe istého výkladu, má svetodejinné dôsledky a v nich so sebou nesie v neposlednom rade príchod »humanizmu«. (...) Vetou, že etika korení vo fyzike, preberáme ústredný motív platónskej filozofie, t. j. problém a úlohu myslieť ľudské bytie človeka z jeho vzťahu k Svetu. Zároveň sa však pokúšame spochybniť tendenciu vysvetľovať mravné ako vzťah nadvlády ducha nad prírodou, ktorá rovnako pochádza z platonizmu. Etika korení vo fyzike, to pre nás neznamena ani tézu, že ríša mravného spočíva na ríši prírody, ani naturalistickú protitézu, že mravné by v pravde, bez svojho moralistického pátosu, nebolo ničím iným než poľom sublimovaných a perverzovaných pudov, druhom degenerovanej prírody. Etika korení vo fyzike, tým sa chce povedať, že ľudstvo sa celkovo určuje zo spôsobu, ako človek býva v celku jestvujúcim, vo Svete. Takéto bývanie sme nazvali »mravom«. Mrav celkom zahŕňa ľudské Dasein, neponecháva nič mimo, žiadnu neutrálnu oblasť. V celkovosti svojho života je človek určený mravom, svojím bývaním v celku Sveta. Práve preto je ťažké to uvidieť, pretože

zrejme stojíme príliš dlho v koľajach takej spiritualistickej tradície, ktorá nadväzuje na platónsku koncepciu sveta. Tento spiritualizmus sa však nevyhnutne vzťahuje k materializmu – ako k svojmu náprotivku; dokáže ono mravné chápať len ako proti-prírodné, ako prekonanie prírody, ako nadvládu. Vynára sa otázka, či tu ešte existuje pôvodný vzťah ľudského Dasein k tejto takzvanej »prírode«. (...) V mrave je Dasein udržiavané vzťahom k otvorenému »Dňu«, v ktorom je všetko jestvujúcno rozlíšené a zopnuté do určitých kontúr, zjavu a individuálneho razenia, – ale udržiavané je aj temnejším vzťahom k »Noci«, kde je všetko jedno; až v takomto dvojacom vzťahu sa tvorí svetový vzťah mravu. Povedali sme, že je »bydliskom«. (...) Domov, ochranu a úkryt dokáže človek zažiť len preto, že je bytostne vystavený do všehomíra, – preto, lebo do nekonečného »vyvstáva«, »vyčkáva« a »túži vyššie« do takejto otvorenosti Sveta, ktorú Nietzsche v »Zarathustrovi« pomenoval Veľkou túžbou.“¹³⁸

Fink chápe výchovu ako *včleňovanie* do toho, čo je skutočné,¹³⁹ pričom odmieta charakterizovať výchovu ako „vedu“, resp. pedagogiku, pretože – ako bolo uvedené v úvodných úvahách – otázka výchovy vždy vedie do labyrintu Sveta. Z toho vyplýva, že problematika výchovy je rovnako nesmierna ako Svet sám. Finkov koncept výchovy sa premieňa na nikdy neukončené spoločné *životné zamyslenie*, čím sa mu ukazuje hlboký význam problematiky intersubjektivity, spoločenstva, ktoré sa práve v núdznych situáciách *radí* – k čomu vychovávať. Preto má pre Finka problematika mravov, ideálov tak zásadný význam. V nej sa totiž, ako sme videli, odráža skutočný vzťah človeka k Svetu. Podstatné preňho je, aby človek, ktorý neustále hľadá mieru medzi rozličnými jestvujúcami, v ich domnelom usporiadaní, hierarchii, aby teda tento človek z *napätosti* medzi vedomím vlastnej konečnosti, nedokonalosti a vedomím začlenenosti do nekonečného, mimo akýchkoľvek morálnych hodnôt, tvorivého kozmu pochopil, že práve z tohto *pnutia* vyplývajú možnosti jeho najvlastnejšej slobody. Aby ako dieťa kozmu pochopil, že jeho hlad po miere je *opravdivým* jadrom vzťahu k Svetu, ktorý je bez miery, ne-zmerný.¹⁴⁰ V tom tkvie dionýzovská radosť žitia. V tomto vedomí prirodzenej účasti, včlenenosti do Vesmíru. Čo to však znamená z hľadiska našich ideálov? Je to predsa nový pohľad na ľudskú dôstojnosť a slobodu. Na to odpovedá Fink práve svojím kozmologickým traktovaním

¹³⁸ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 68-71.

¹³⁹ Tamže, s. 178.

¹⁴⁰ Pozri: FINK, E.: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, s. 88.

zmyslu mravov. Principiálne inšpirovaný Kantovým chápaním ideálov ako nedosiahnuteľných vzorov, ktoré majú v konečnom dôsledku *regulatívny* zmysel. V tejto nedosiahnuteľnosti Fink vidí odraz pôvodnej povahy Sveta, kde niet blízkosti bez diaľky – človek má „domov“ lebo bytostne je vytrhnutý do diaľav Sveta, – to znamená, že ideály, mravy sú akoby kozmickými „symbolmi“ prináležitosti človeka ku kozmu. Istotne ide o špekulatívne veľmi podnetné pochopenie pôvodu ideálov, avšak napríklad J. Čapek vo svojej kritike správne poukazuje na to, že Fink akoby síce rozšíril horizonty, z ktorých možno túto problematiku koreňov ľudskej spoločnosti nahliadať, avšak akoby pri tom strácal možnosť uchopenia konkrétnej problematiky ľudského života a to by sa zrejme aj prejavilo v jeho kozmologickej výchove v praxi.¹⁴¹ S touto kritikou je možné súhlasiť, avšak neznamená to automaticky zavrhnúť tento koncept ako „slepú uličku“. Na obhajobu Finka je potrebné uviesť, že vychádza zo žitej nihilistickej situácie a pre tú je predsa príznačná neurčitost', otvorenosť, neistota, teda symptómy, ktoré sa odrážajú i vo Finkovom tápavom uvažovaní nad problémom výchovy. A napokon i jeho formulácia vychovávateľských apórií¹⁴² ukazuje na neľahkosť situácie. Ale možno toto vedomie neistoty môže skôr slúžiť ako „mapovanie“ našich hraníc, ktoré nás v konečnom dôsledku upomínajú práve na to, čo nás presahuje, na *svetové* rozpätie jestvujúcna. Napokon, Fink sám, ako konečná bytosť, nemôže prekročiť svoj tieň a definitívne uchopiť Svet ako celok, tobôž nástrojmi ľudskými (rozum, otázky, hodnotová orientácia). Avšak v zmysle „terapeutického“ dráždenia ľudského vedomia faktom nesmiernosti kozmu, mimo dobro a zlo, možno človeka uvoľňovať do pozitívneho napätia onoho „medzi“. Teda kozmologická filozofia výchovy sa tak stáva akousi kozmo-logo-terapiou. Čo možno vytknúť Finkovi je jeho filozofická upätosť, pretože sa pri hľadaní kozmologického východiska orientoval takmer výlučne na dejiny filozofie. Kantovské poňatie ideálov, hoci nám *domýšľaním* poskytne poukaz na nesmierny Svet, je vždy spojené s existenciálnym svetom. Ideály u Kanta sú imanentne zaťažené práve kresťanskou morálkou, hodnotením. To, o čo sa v konečnom dôsledku Fink snaží, je ich ontologizácia – teda výkon konečnej bytosti – hoci aj cez prizmu kozmu. Cesta kantovskými ideálmi – aj keď len principiálna – by zrejme nebola úspešná v napĺňaní kozmologickej filozofie výchovy, pretože tu stále hrozí sklznutie do „zabudnutia“ na Svet,

¹⁴¹ ČAPEK, J.: *Einige Fragen zu Finks Philosophie der Erziehung*, CTS-99-02s, 1999, s. 10-11.

¹⁴² FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 11-19.

skĺznutie do antropocentrizmu. Od Kantových ideálov *nemožno* odmyslieť ich skutočný zmysel – Finkom kritizovanú kresťanskú morálku v praxi. Človek skutočne pochopený ako ens cosmologicum je *uzemnený* tým, že vie, že jeho poznanie je i nie je rozumové. Svetovosť ako taká „oslovuje“ nedokonalú bytosť nesmiernosťou *poietiky*. Väzba medzi fysis a poiesis je tou najpôvodnejšou. Len vďaka údivu nad krásou, zvukom, vôňou a dotykem celkovosti Sveta vznikali prvé umelecké vyjadrenia. Jadrom protoumenia je neutíchajúca zaujatosť Svetom, jeho javmi. Odtiaľ vzišiel i bádateľský impulz pre ľudskú existenciu, ktorý má dnes podobu sformovaných prírodných vied – astronómie, astrofyziky a kozmológie. Ich výskum je *matematickým básnením*. A to je tá krása, nikde tu nejde o definitívne pravdy, ale vedomé interpretácie, teórie. Treba zdôrazniť, že ide vždy o ľudské teórie – i vedci sú častokrát uväznení v antropomorfných vzorcoch, napríklad, keď je výskum exoplanét zameraný na nájdenie civilizácií, svetov, ktoré zodpovedajú pozemským kritériám; keď si pod pojmom život predstavujú práve to, čo vidia tu, na Zemi. Hľadáme opäť sami seba... Pritom život nemusí vôbec poznať ľudsky podmienené hranice existencie. Pred veľkým Dianím sme odsúdení hrať „len“ pantomímu, byť len básnikmi bez adekvátnych slov, básnikmi otvárajúcimi ústa, z ktorých nie a nie vypustiť trefné slová, byť básnikmi vo večnom nádychu... V podobnom stave ako pri hlbokom, úprimnom zamilovaní, keď nedokážeme presne popísať, obaliť do slov to Veľké, dejúce sa v našom vnútri. Aj preto večne vynárajúca sa paralela medzi Bytím a Erosom.¹⁴³ Azda hľadáme zmysluplný, tvorivý vzťah k novým – tentokrát vedeckým – symbolom Sveta... Slovom básnika: „Ide o premenu našej citlivosti, našich najzákladnejších skúseností, o premenu vedomia, premenu nášho života. Ide o to, čomu sa niekedy tiež hovorí »vrcholové« skúsenosti, ktoré človeka premieňajú, či už je to básnik, vedec, horolezec či mystik. Nie sú ľudia, čo by podobných skúseností neboli schopní, ale obávajú sa ich, potláčajú ich, obracajú sa k nim chrbtom, popierajú ich, chcú na ne zabudnúť. Boja sa straty »stability«, straty takzvaného reálneho pohľadu, boja sa, »že by ich to zahnilo do úzkych, že by nad sebou stratili kontrolu,« desia sa mimoriadnych zážitkov... Ale jedine neistota, premena môže byť východiskom.“¹⁴⁴ Každý, kto prežil nihilizmus do špiku kostí, nikdy viac nebude ako predtým. Ale stane sa „vidiacim“: „Tma. Prázdno

¹⁴³ Pozri bližšie napr.: HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenth, 1993, s. 125-127.

¹⁴⁴ TOPINKA, M.: *Rozvíření prázdna: Unfolding the void*. Velké Losiny: Papírenská manufaktura Velké Losiny, 2016, s. 31.

vesmíru. Poézia, reč zlyháva. Tá príšerná odvaha pozrieť sa prázdnu, večnému nič, priamo do tváre. Ten dôsledný, neústupný postoj! Odvaha dôjsť na samu hranicu ľudských možností, kedy sa boria i tie najzákladnejšie istoty. Odmietnuť akúkoľvek útechu, odvrhnúť akúkoľvek pomocnú barličku posmrtného života, Boha, sna, akejkolvek ilúzie skutočnosti.“¹⁴⁵

Ak chce filozofia tvoriť skutočný živel výchovy, nemôže pestovať „démonológiu“ vedy. Rodíme sa už do „sveta“ vedecky vystuženého, to znamená, vnímame ho neproblematicky, je našou *stvorenou* fysis (a niekedy, žiaľ, aj *znetvorenou*). Tento „kreacionistický“ proces dokáže filozofia dejinne vyložiť. Lenže – trpiac komplexom niekdajšej matky vied – zväčša zároveň vyslovuje apriórne negatívne hodnotenie k tejto skutočnosti; navyše so zamlčaným dovetkom, že *jedine ona* je opravdivým vhlľadom do samotnej fysis, do povahy Sveta. Dožívame účinky zatiaľ posledného pokusu o „lepšie“, „hlbšie“ založenie racionality – a i napriek mnohým podnetným myšlienkam fenomenológie cítime, že s filozofiou je koniec. Filozofia končí, lebo nie je ničím iným než filozofiou dejín filozofie, alebo filozofiou dejín. Zúžená perspektíva pri uvažovaní – pokiaľ nám v našom bytí ide o bytie samo – je neudržateľná. Jednoodborová, tzv. „čistá“ filozofia nemá zmysel; jej základom je síce nenahraditeľná a potrebná reflexia dejín filozofie alebo dejín vôbec, no potrebuje viesť dialóg aj s inými sférami ľudského života, s inými perspektívami. Namiesto toho, čoraz viac sa sťahuje do oblasti pseudo-mystiky, ktorú alibisticky označuje ako „básnictvo“, pričom manifestuje len svoju bezmocnosť voči podobe reči, ktorou sa Svet dnešnému človeku prihovára. Bez ohľadu na to, či sa to filozofom páči alebo nepáči – človek si v súčasnosti rozumie „vedecky“. Problémom je, že vo veľmi vulgárnom zmysle, nakoľko systém vzdelávania a výchovy nedokáže vsadiť jednotlivé „vedecké“ predmety *do súvislostí*. Filozofia má, žiaľ, zatiaľ ešte stále svoje ohováračské starosti, lenže práve tým sa stáva hluchá pre najvlastnejšiu možnosť – byť skutočne starosťou o svoje Dasein. To, že filozofia už nie je ani len „ignorovaná“ spoločnosťou, ale skôr pôsobí ako rozpačitý zázrak, keď sa tu a tam vo verejnom priestore mihne – a všetci majú automaticky dojem, že je to možno obdoba tajného náboženstva, ktoré im potvrdí opodstatnenosť nádejí na spásu, keďže Boha už usmrtili vlastnou lačnosťou po istotách; teda toto podivuhodné postavenie filozofie,

¹⁴⁵ TOPINKA, M.: *Hadí kámen: eseje, články, skici (1966–2006)*. Brno: Host, 2007, s. 66.

v ktorom si, pravdupovediac, mnohí filozofi doslova vychutnávajú háv zdania božskosti, je ale prirodzeným dôsledkom jej tvrdohlavej viery v kresťanský platonizmus, t. j. viery v takú rozumnosť, ktorá dokáže pôsobivými pojmovými hračkami obhájiť nároky človeka stanovovať, čo je to Pravda. Samozrejme, s poukazom na jej „osudový“ údel. Vždy sa cez teóriu poznania snaží dospieť k vlastnej ontologickej výnimočnosti. Namiesto vykročenia do Sveta, zarýva sa hlbšie do svojho vnútra a udivená všade nachádza samu seba ako jediné možné ospravedlnenie pre kultúru Európy.

Čo ak zmeníme perspektívu – nebola by jedinou možnou obžalobou? Že neustále hodnotí a reptá na Svet, že nezodpovedá jej predstavám a nárokom na rozumnú účelnosť, zmysel? Možno keby táto „matka vied“ starostlivo načúvala svojim „dcéram“ bez pátosu „vševediacej, pretože staršej“, formálnej autority, mohla by byť dodnes prirodzenou, autentickou autoritou. Vychovávať totiž neznamená vyžadovať bezpodmienečné vyznávanie *jedine mojej* životnej skúsenosti, ale láskyplné umožnenie tej vlastnej, umožnenie autentického (staň sa, kým si) stretnutia s bytím, pričom to dôležité, čo tento vzťah vzájomnosti utužuje a prehľbuje, je vedomie „dieťaťa“, že u „matky“ kedykoľvek nájde chápaný priestor pre dialóg, v ktorom sa dve rôzne perspektívy stretávajú v spoločnej skúsenosti enigmatickosti Sveta. Tento stret je uzlom, ktorý nás, smrteľníkov, touto vášnivou láskou spája k sebe bližšie, zakladá najhlbšiu možnosť ľudskosti. Predpokladom dôverného vzťahu je však priebežný dialóg bez strachu z odmietnutia.

Čo pohoršuje filozofiu na vede? Že ruší ontologicko-axiologickú vertikálu Bytia, že kladie človeka na roveň so všetkým ostatným jestvujúcim? Ale veď práve tu je dôležitý moment rozovretia *kozmickeho* kontextu našej fysis! Nepripravenosť vzdelávacích štruktúr, výchovy sa pretavila nutne do hrubého interpretačného redukcionizmu, ktorý filozofov oprávnene irituje. Avšak to nie je vina vedy. Novoveká matematická prírodoveda neprináša len nejaký „konečne“ objektívny obraz Sveta, ktorý sa jednoducho predhodí plebsu k bezmyšlienkovitému stráveniu, či ku komfortnejšiemu životu prostým užívaním výtvarných techník. Táto dejinná premena – ako každá – so sebou naopak priniesla určité *nároky* na človeka, práve v oblasti vzdelania, výchovy; výzvu k prekonaniu doterajšieho príliš „ľudského“, výlučne morálneho výkladového rámca. Jediný, kto si to všimol a plne pochopil vážnosť tejto *výchovnej výzvy*, bol Nietzsche. Pochopil, že prielom ku kozmu, ktorý

novoveká veda uskutočnila, si bude žiadať prekonanie vlastnej sprostoty v hrudi, povedané slovami E. Jüngera, že je potrebné prehodnotiť všetky hodnoty, celú metafyzickú vykonštruovanosť „zásvetia“, že bude treba *kladivom* a *uchom* preveriť naše ideály – a čo neznie *zvukom* kozmu, teda nestupňuje v nás bezpodmienečnú *lásku* k Životu, tomu treba dopomôcť – k jeho pádu. Nietzsche v tejto súvislosti pochopil dôležitosť zamerať sa na problém výchovy – pretože tá je obvykle len čírym *nástrojom*, ktorým sa mladé duše cielene formujú do konformnej podoby obyčajných ľudských *zdrojov*. O tom sú všetky jeho nečasové úvahy, radostnosť vedy a Zarathustrove Nové dosky.

Podstatné je uvedomiť si, že ona ruptúra, na ktorú filozofia neustále upozorňuje, a z ktorej viní vedu, vznikla vlastne *z jej* nedostatku zmyslu pre *načúvanie*. Druhou dôraznou výzvou totiž bola práve kríza v modernej fyzike 20. storočia, na ktorú Husserl zarputilo reagoval, že sa bezprostredne netýka jeho života.¹⁴⁶ Už dnes si pomaly, ale isto uvedomujeme – a ďalší vývoj nás o tom asi „ubezpečí“ – aký fatálny prechmat bolo toto filozoficky sebastredné podcenenie nečakane (mimo obvyklého rozumového rámca) prejavujúcej sa *fýsis*. Ale to tu už bolo neraz. Filozof radšej poprie Svet, upodozrieva Boha zo lži, ako by mal uznať, že žiadnej definitívnej istoty, alebo nebodaj absolútnej Pravdy, niet. To radšej sám zo seba urobí „veraje sveta“, či dokonca funkcionára ľudstva.

Obvykle filozofi opovrhujú vedcami-fyzikmi, že nie sú schopní pochybnosti o sebe samých, že nie sú schopní hlbšieho zamyslenia sa nad zmyslom svojej práce, že sú tak pohrúžení do svojho „čiastkového“ problému, že im uniká celok. To sú tézy, ktoré filozofi na katedrách obvykle používajú ako súčasť akýchsi duchovných cvičení, ktoré majú pôsobivý „ezoterický“ nádych, aby – ak už nič iné – posilnili pocit spolupatričnosti. Niečo na spôsob *ecclesia silentii*, podzemnej cirkvi. Kto si však dá tú námahu a začíta sa do myšlienkových pochodov prírodných vedcov, fyzikov či astronómov (nielen) uprostred krízy, pochopí, že situácia sa ich hlboko *ľudsky* dotýkala, pretože prirodzene cítili, že ich vzťah k Svetu nezávisí len od *ego cogito*; a že tento vzťah nepredstavuje nikdy absolútnu Pravdu, ale už vždy je to „len“ interpretácia. Samotná *fýsis* podnietila fyzikov k „prehodnoteniu karteziánskeho subjekt-objektového rozštiepenia (...) a novovekých

¹⁴⁶ HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: ČSAV 1972, s. 359-360.

nárokov logiky, poznania, kauzality, vysvetlení alebo možností a podmienok pozorovania.“¹⁴⁷ Kvantová teória poodhalila nesmierne širokú kontextuálnu prepojenosť fenoménov, čo klasický deterministický pohľad na štruktúru Sveta „usmernilo“ do podoby len „špeciálneho prípadu“ popisu Sveta. S kvantovou fyzikou sa k slovu dostal hádam najpodstatnejší rys vzťahu *fysis* a človeka – intencionálna previazanosť, živá, pohyblivá interaktivita, a teda bola to práve nová situácia vo fyzike, ktorá „nám tak pôsobivo pripomenula onu starú pravdu, že sme ako diváci, tak aj herci vo veľkej dráme existencie.“¹⁴⁸ Nehovoriac o tom, že nová fyzika sa nielen *filozoficky* vyrovnávala s karteziánizmom, ale i s galileovským prístupom (Heisenbergova komplementarita). To znamená, že *fysis samotná* – pretože je bytostne neuchopiteľná – vyvrátila základné vedecké predpoklady, ktoré bývajú dodnes jadrom filozofických kritik vedy, ktorými sa chce poukázať na jej dogmatizmus.¹⁴⁹ W. Heisenberg vo svojom diele *Fyzika a filozofia* upozorňuje, že tzv. vedecká idealizácia je len časťou ľudskej reči, a to ako výsledok vzájomného pôsobenia medzi Svetom a nami. Je to priam umelecký vzťah založený na princípe neurčitosti, *hravosti*, pojmovej podmienenosti, „preto nikdy nebude možné dôjsť samotným racionálnym myslením k absolútnej pravde.“¹⁵⁰

N. Bohr sa po celý svoj život snažil ukázať, že „kvantová mechanika nám dala takú všeobecnú či epistemologickú lekcii (ponaučenie), ktoré prekračuje oblasť fyziky a vrhá svetlo na ešte komplikovanejšie, bytostné otázky, s ktorými sa stretávame i v iných disciplínach“.¹⁵¹ Relativistická reč samotnej *fysis*, ktorej sa Husserl tak desil,¹⁵² prináša so sebou požiadavku celkového prehodnotenia nášho vzťahu k Svetu, a tým aj *konceptu výchovy*, ktorý vlastne dosiaľ stál na etike určovanej ľudovým platonizmom (*treba konať*

¹⁴⁷ GRYGAR, F.: *Komplementární myšlení Nielse Bohra v kontextu fyziky, filosofie a biologie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014, s. 274.

¹⁴⁸ Tamže, s. 281.

¹⁴⁹ Pozn.: Dovolím si tvrdiť, že vôbec táto možnosť revidovania vlastných predpokladov je prírodným vedám vlastná – už u Keplera sa prejavila táto principiálna nedogmatickosť, keď sa pri formulovaní pohybových zákonov urputne snažil prispôbiť výpočty svojim kruhovým predstavám (v duchu predpokladu, že kruh je „dokonalý“, a ako taký má zodpovedať „božskému“ pôvodu sveta), ale nešlo to. Pozorovania Tycha de Brahe totiž hovorili o čomsi inom, a tak rozdiel 8 stupňov prinútil Keplera urobiť prepočty – pozorovania totiž zodpovedali elipse, nie dokonalému kruhu.

¹⁵⁰ HEISENBERG, W.: *Fyzika a filozofie*. Prel. M. Král. Praha: Aurora, 2000, s. 59. K motívu hry viď s. 73-74.

¹⁵¹ GRYGAR, F.: *Komplementární myšlení Nielse Bohra v kontextu fyziky, filosofie a biologie*, s. 158.

¹⁵² HUSSERL, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, s. 36.

toto a tamto), kde mravnosť znamená výsostne výraz subjektívneho ducha pozdvihujúceho sa nad nerozumnú prírodu k svojej objektívnej podobe – k činnej slobode. Táto hegelovská tendencia je imanentne obsiahnutá v Husserlových úvahách o kríze európskych vied, preňho je dôležité *presvedčiť*, že dejiny sú „vyjavovaním univerzálneho rozumu“, pričom on, svojou apodiktickou metódou odhalil *entelechiu* jediného „pravého“ ľudstva, totiž – Európy.¹⁵³ Podľa všetkého, ostatní sa teda až vďaka Európe stanú „ľuďmi“. Neuveriteľné však je, aký úspech mali a dodnes majú tieto Husserlove ambiciózne, a opäť raz spasiteľské myšlienky, trúfajúce si „odhaliť hádanky sveta i života“.¹⁵⁴ Možno tvrdiť, že i v tomto smere sa Fink s Husserlom rozchádza (viď pozn. č. 183).

E. Schrödinger sám pripomína vo svojom diele *Duch a hmota*, že hoci v každodennom živote sme si zvykli používať subjekt-objektové myslenie, vo *filozofickom* myslení sa tohto zvyku musíme vzdať, pretože Svet je len jeden, nie existujúci a potom i vnímaný.¹⁵⁵ „Nemožno hovoriť, že hranice medzi nimi [medzi subjektom a objektom – pozn. E. D.] pod náporom najnovších fyzikálnych zistení padli; pretože tieto hranice vôbec neexistujú.“¹⁵⁶ Schrödinger nevidel zmysel v poznaní špecializovaného výskumníka, ale v *syntéze* odborných perspektív „so všetkým obvyklým poznaním a myslením, konaním a snahou, a len pokiaľ v tejto syntéze nesie Plotínovu otázku: Kto vlastne sme?“¹⁵⁷ zároveň charakterizoval aktuálnu krízu vo vede celkom prirodzene *filozoficky* ako „nevyhnutnosť zrevidovať svoje základné otázky až do najhlbších vrstiev“, pričom plne reflektoval *grécky* charakter našej vedy. Navyše jej hodnotu, cieľ i účel videl v delfskom výroku γνῶθι σεαυτόν, poznaj sám seba. Títo fyzici neboli v žiadnom prípade *idiots savants*. Zvlášť citlivo vnímali dejinný kontext svojho poľa pôsobenia, vedeli, že ich kvantová teória má hlboké korene v iónskom dedičstve tzv. fysiologoi.¹⁵⁸

¹⁵³ HUSSERL, E.: *Kríze evropských věd a transcendentální fenomenologie*, napr. s. 37 a n., s. 364. Pozri tiež: HUSSERL, E.: *Filosofie jako přísná věda*. Prel. A. Novák. Praha: Togga 2013, s. 68-70.

¹⁵⁴ HUSSERL, E.: *Filosofie jako přísná věda*, s. 66.

¹⁵⁵ Pozn.: Prekvapivo súznie slová s Finkovým vyjadrením.... Pozri tu, s. 33, alebo FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 202.

¹⁵⁶ SCHRÖDINGER, E.: *Geist und Materie*. Braunschweig: Vieweg, 1959, s. 38.

¹⁵⁷ SCHRÖDINGER, E.: *Naturwissenschaft und Humanismus: die heutige Physik*. Wien: Franz Deuticke, 1951, s. 11-14.

¹⁵⁸ Tamže, s. 73-74.

H.-G. Gadamer vo svojom diele *Platón v dialógu*, otázkou *akoby* nechtiac naznačil, že nová fyzika znamená veľkú filozofickú príležitosť: „Alebo je to inak a kvantová fyzika je len výsledkom konzekventného, »odmetafyzikovania«, ktoré má svoje korene v galileovskej fyzike?“¹⁵⁹ Možno nás práve a jedine vyhrotená jednostrannosť mohla priviesť k prielomu, k pôvodnej *trhline*... Ak je tomu tak, potom z hľadiska kozmologickej filozofie výchovy to pre nás znamená výzvu k prekonaniu (*Überwindung*) etiky ako súboru pravidiel, regúl, ktoré vyjadrujú alibistické „malo by sa“, a nie síce v zmysle založenia (lebo sme bytostne v pohybe), ale možno vyznávania takej „etiky“, ktorá nepozná viac alibistický rozpor medzi myslením, ideálmi a skutočným životom. Nemusieť sa viac za seba hanbiť, prizvukuje Nietzsche. Už nie „mal by som“ onoho pohodlného, znaveného moralistu, ale *chcem*, ktoré vyviera zo „slepej“ zamilovanosti do Života (*amor fati*), ktorému hovoríme dionýzovské Áno, lebo rozpoznávame, ako kozmicky zakúšajúca bytosť, že všetko „zlé“ i „dobré“ má tu svoje miesto, sú to tvorivé impulzy, ktoré nám umožňujú byť tým, kým napokon sme. Moja nevyabstrahovateľnosť zo Sveta, ako to ukázala i kvantová revolúcia, znamená moju hlbokú *vpletenosť* do jeho štruktúry, moju nescudziteľnú súnaľenosť so všetkým živým i neživým, blízkym i vzdialeným. *Toto* vedomie človeka *premieňa*. Je zrejmé, že vstupujeme na pôdu, kde sa už nemôžeme spoliehať na božskú autoritu, ktorá nám určí *telos*, či zmysel nášho života. Tá príšerná sloboda, ktorá sa pred nami rozovrela však nie je pokynom k nejakému anarchizmu, či Dostojevským spomínaného „ľudojedstva“. Takéto chápanie celého problému „kozmologickej etiky“ po zrútení sa všetkých hodnôt je práve ešte ľudské, príliš ľudské. Otročský symptóm – potreba Pána nad sebou, aby som nebol „zverou“? To je nepochopenie podstaty vlastnej *dôstojnosti*, ktorá priamo tryská z našej bytostnej náležitosti k Svetu. Kozmos *ladí, zvučí* Tichom a zvery krotnú – toto zachytil Orfeus medzi strunami svojej lýry. Pochopenie hlbokej súvislosti medzi kosmos, fysis a poiésis znamená *premenu*.¹⁶⁰ Že je táto výzva tvrdá, že je „nehumanistická“? V porovnaní s tým, v čom súčasné ľudstvo živorí a dokonca to nazýva kresťanskými hodnotami, je tomu tak. Kozmologická filozofia výchovy nehlása túto „lásku k blížnemu“, ale skôr nietzscheovskú „lásku k vzdialenému“ – pretože vďaka doterajšej automaticky

¹⁵⁹ GADAMER, H.-G.: *Griechische Philosophie III, Plato im Dialog*. Gesammelte Werke, Bd.7, Tübingen: Mohr, 1991, s. 436.

¹⁶⁰ Pozri: FINK, E.: *Orphische Wandlung*, s. 87 a n.

indoktrinovanej bližnej etike sme si paradoxne najvzdialenejší, totiž bez vzťahu k nášmu prostrediu, k súvislostiam, ktoré sú práve tým pôvodne jednotiacim. H. D. Thoreau vo svojich hľadaniach seba samého práve v načúvaní reči fysis, uprostred lesov, na obvykle vtieravé *súcitné* konštatovanie ľudí, že sa musí uprostred tichého sveta cítiť strašne sám, hovorí: „Som v pokušení odpovedať im, že celá naša planéta, na ktorej žijeme, je iba bodkou vo vesmíre. Ako ďaleko od seba asi tak žijú dvaja najvzdialenejší obyvatelia tamtej hviezdy, ktorej priemer ani nedokážeme našimi prístrojmi vypočítať? Prečo by som sa mal cítiť osamelo? Nie je naša planéta súčasťou Mliečnej dráhy? To, čo sa ma pýtate, mi nepripadá ako dôležitá otázka. Čo je to za priestor, ktorý oddeľuje jedného človeka od druhého a robí ho osamelým?“¹⁶¹ To je veru tá podstatná, dôležitá otázka. Síce sa nachádzame v „šedej nihilistickej hmle“, ako to vyjadrí Fink v diele *Existencia a koexistencia*, no nič nám to nepomôže, zaoberať sa neustále „démonológiou“ vedy. Skôr sa treba *pričiniť* o to, aby snáď bola „takáto Noc prechodom k rannému zoru a jeho radostnej vede, ako v to veril a myslel Nietzsche.“¹⁶²

Toto vyjadrenie možno považovať za pozoruhodný krok filozofie, v ktorom sa odráža Finkovo skutočné pochopenie nietzscheovskej výchovnej výzvy. V posmrtné vydaných prednáškach *Zur Krisenlage des modernen Menschen* (1989), Fink uznáva potrebu osvojiť si znalosti z vied, avšak, ako sme zdôraznili, len pri tom nemožno ostať, pokiaľ berieme vážne skutočnosť, že výchova má byť cestou k sebakapitolu. Preto je v celom kozmologickom koncepte filozofie výchovy tak dôležitá otázka slobody, preto kozmologická výchova má vytvárať „premostenie medzi vedeckým bádáním a moderným školským systémom, prebudenie slobodnej vôle a tvorivosti, to sú tri úlohy, ktoré naliehavo stoja pred vedou o výchove našej doby.“¹⁶³

Trúfalé Finkovo prehlásenie, že etika korení vo fyzike, je vlastne položením otázky humanizmu. Je to imanentná kritika antropologického poňatia, resp. metafyzického razenia európskeho humanizmu, ktorý stojí na princípe vydeľovania sa od ostatného jestvujúcna.¹⁶⁴ Aj Heidegger o tom uvažuje v *Liste o humanizme*, keď konštatuje, že „metafyzika myslí

¹⁶¹ THOREAU, H. D.: *Walden, alebo život v lese*. Prel. T. Hučko. Bratislava: OZ Brak, 2017, s. 112.

¹⁶² FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 213.

¹⁶³ FINK, E., SCHWARZ, F.-A.: *Zur Krisenlage des modernen Menschen: Erziehungswissenschaftliche Vorträge*, s. 109.

¹⁶⁴ Pozri bližšie: FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 69.

človeka z animalitas a k jeho humanitas ho nedomýšľa.“¹⁶⁵ To znamená k jeho humanitas pochopenej zo vzťahu k Bytiu. Pre Heideggera však ide predovšetkým o Pravdu Bytia, ktorá sa „dáva“ v podobe „údelu“, do ktorého človek vyvstáva ako ek-zistencia, bytie-vo-svete, pričom svet sa tu chápe len ako „svetlina Bytia“ a teda je chápaný ako „osvetlená dimenzia“ vlastnej otvorenosti Bytia.¹⁶⁶ S tým Fink rozhodne nesúhlasí, preňho je Bytie, Pravda a Svet jednou „neobyčajnou súvislosťou“¹⁶⁷ v podobe *fenomenality* fenoménov. Tá odkazuje na *nezávislý* charakter vyjavovania sa jestvujúcien – to je ten *dynamit*, na ktorý Fink upozorňuje,¹⁶⁸ a ktorý spôsobil „krízu“ modernej fyziky. To Svet, vládnutie fysis, celkový všeobchvacujúci a všetkým prenikajúci pohyb (striedanie jasu a temnoty) je poľom Bytia.¹⁶⁹ Fink odmieta chápať pravdu ako svetlinu, ktorá sa deje (ereignet) ako ľudské Dasein, naopak preňho je pravda „kozmicným dianím“.¹⁷⁰ Ontologická otázka je vždy bytostne otázkou *kozmozologickou*. Zdá sa, že v súčasnej ontológii sa

„kladie najsilnejší akcent práve na »bytie-vo-svete«, ako vlastné bytostné určenie ľudského Dasein. Avšak práve tu ešte stále je nedonosená a nerozhodnutá jedna rozhodujúca otázka. Pojem Sveta sa trbliece, kolíše medzi kozmickým a existenciálnym zmyslom »sveta«.“¹⁷¹

Ako teda ten ľudsky chápaný svet, svet v ktorom žijeme, patrí do kozmu? „Bytie-vo-svete“ ešte neznamená, podľa Finka, žiadnu kozmozologickú charakteristiku ľudskej existencie. Je to rovnako premenlivý, dvojznačný pojem – raz znamená spôsob bytia nás samých, inokedy zase začlenenosť všetkých konečných vecí do ne-konečného Sveta, „bytie-v“ všetkých jestvujúcien v priestore a čase. Fink, aj v súvislosti s Heideggerom, kriticky poznamenáva, že tam, kde sa

„bytostné určenie »bytia-vo-svete« určuje ako základný rys ľudskej existencie, upadá do zabudnutia kozmozologická otázka, ako teda toto vnútrosvetské jestvujúcno, ktorým je bytiu rozumejúci človek, stojí v celkovej súvislosti všetkých vecí –, táto

¹⁶⁵ HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel.: P. Kůrka. Praha: Ježek, 2000, s. 16.

¹⁶⁶ Pozri: Tamže, s. 39.

¹⁶⁷ FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*, s. 102.

¹⁶⁸ Tamže, s. 91.

¹⁶⁹ Tamže, s. 126.

¹⁷⁰ FINK, E.: *Welt und Endlichkeit*, s. 177.

¹⁷¹ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 85-86.

tendencia je zjavnou tam, kde sa svetovosť Dasein vykladá ako najpôvodnejší zmysel Sveta vôbec.“¹⁷²

Napriek tomu, že Heidegger po tzv. Kehre prehodnotil svoj výklad Sveta (ktorý bol dovtedy závislý na Dasein), stále ho chápal – ako vidieť i z *Listu o humanizme* – nedostatočne, ako osvetlenú dimenziu, teda v závislosti od jeho pojmu Bytia, z ktorého sa stáva osudová dejinná mocnosť, voči ktorej človek stojí nanajvýš ako „pastier“ *znášajúci* svoju dejinnosť v zmysle *údelu*. Táto zmierlivá pasívnosť však opäť stavia človeka do určitej spoločensko-politickej nesvojprávnosti – opäť sa má čakať už len na nejakého boha? Hoci sa Heidegger neustále snaží prekračovať hranice onto-teológie, niektoré jeho „meditácie“ nemajú ďaleko od hegelovských motívov fenomenológie ducha, a teda možno v nich rozpoznať tendenciu vkladat’ nenápadne do behu dejín nadsvetvský zmysel. Nehovoriac o neustálom zdôrazňovaní prichádzajúcich „pokynov“ od Bytia, či dokonca o povážlivých rečiach o anjeloch, hoci ich mnohí „verní“ zaobalia do kontextu tzv. „zjavnosti skrytosti“.¹⁷³ Neskôr si na túto kúzelnícku pozoruhodnosť zavoláme Zarathustru...

Naproti tomu Fink svojou kozmologickou filozofiou chce človeka vnímať ako *aktívneho* účastníka, ktorý vie, že je spolutvorcom, pretože je účastníkom a spolu-hráčom veľkej „proti-hry“ momentov Sveta. Vystáva do otvorenosti údivom a pohľadom na všetko, čo je, pričom si uvedomuje, že *vôbec možnosť* stretnúť sa s vecou *nie je* jeho výkonom (to je až vec v jej vzhľade), ale *manifestáciou vlády Sveta* (vyjavovanie sa veci, nezávislé na človeku). Človek ako *ens cosmologicum* vie, že ho v jeho slobode k zmyslu nemôže zastúpiť nik iný, ani žiadny boh, ani naoko odteologizovaná „Pravda Bytia“. Niet dôvodu, niet zmyslu osebe, v ktorom by človek mohol zazrieť *kozmicú nevyhnutnosť* vlastnej existencie. Hra Univerza je bez hráča, Univerzum samo je – symbolicky vyjadrené a vyjadriteľné – hrou, ktorá nerozohráva nejakú „ilúziu“, zdanie, ale samotný zjav jestvujúcna. „Zjav je maska, za ktorou nie je »nikto«, za ktorou nie je nič – než práve Nič.“¹⁷⁴ Tu však, v tomto nihilistickom vytriezvení Fink, na rozdiel od Heideggera, vidí *praktickú príležitosť* aktívne sa podieľať na tvorbe zmyslov, účelov. Už niet univerzálne platného „malo by sa“; optikou každého

¹⁷² FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 86.

¹⁷³ Pozri: BENYOVSKÝ, L.: „Až z příchodu andělů se naučíme mít počáteční zkušenost s tím, co dříve byla a znamenala „příroda“...“ In: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. Praha: Togga, 2011, s. 101-108.

¹⁷⁴ FINK, E.: *Hra ako symbol světa*, s. 263.

uvažovania a konania je Život sám. Avšak práve na pozadí vedomia vlastnej konečnosti, smrteľnosti možno vykonať tento skok *ponad* (über) priepasť medzi myslením a žitím, ku ktorej nás viedol náš „humanizmus“.

Nihilizmus ako *príležitosť* vnímal i jadrový fyzik Carl Friedrich von Weizsäcker: „Rozhodnejšie než predtým sa musíme pýtať na vec samú. Otázka o veci samej začína poznaním, že stojíme pred Ničím. (...) Všetko je v našej moci, vrátane zničenia nás samých. Nič už nám záväzne nehovorí, ako sa má táto moc použiť. Nič neoprávňuje k nádeji, že bude sama od seba pôsobiť k dobrému. Ak je veda našej doby zbavená mýtu, ešte nejakým symbolom, je predovšetkým symbolom tohto Nič. Postoj založený na prežitku ničoty sa dnes často nazýva nihilizmus. Týmto slovom sa mieni niečo tak dôležité, že si jeho zmysel nesmieme pliesť.“¹⁷⁵ Weizsäcker ďalej triezvo uvažuje i o ľuďoch, ktorí takéhoto vhl'adu schopní nie sú – riešia totiž len svoj ekonomický prospech. Avšak ľudský svet vždy napokon obstál vďaka tým, ktorí dokázali vycítiť neúnosnosť dobovej situácie a dokázali klásť otázku zmyslu a reflektovať svoje konanie v celkovom kontexte. Nihilizmus vníma Weizsäcker ako „najpactivejší úsudok moderného sveta o sebe.“¹⁷⁶

V žiadnom prípade to však neznamená, že si prostredníctvom kozmologickej výchovy vybudujeme ďalšie „pevné“ a „definitívne“ rámce či koncepty – naopak, nihilizmus nás učí, že nič, okrem Diania, nemá večné trvanie; že niet absolútnych právd a tam, kde sa ukazujú, potrebujeme zvláštny *cit nedôvery*. Nikdy sa nebudeme môcť zbaviť nepokoja plynúceho z pohľadu na nočnú oblohu – ako *smrteľníci* vždy žijeme v núdzi (otázka bytia), ktorú však pretvárame do „výslovného rozvrhu Sveta [Weltentwurf] ľudstva, ktorý sa môže uskutočňovať ako básnenie, ako myslenie, ako náboženstvo, ako veda a technika a tiež ktorý sa s rôznym dôrazom v priebehu našich dejín uskutočnil.“¹⁷⁷ Otázka bytia tým podľa Finka nezmizne, to len situácia človeka sa podobá Sifyfovi; jeho rozvrhy sveta stoja takpovediac na vode, resp. v *prúde času*. Táto metafora je tou najosudovejšou,¹⁷⁸ pretože súznie s otázkou

¹⁷⁵ WEIZSÄCKER VON C. F.: *Dějiny přírody*. Prel. J. Sokol. Praha: Svoboda, 1972, s. 62.

¹⁷⁶ Tamže, s. 135.

¹⁷⁷ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 96.

¹⁷⁸ FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*, s. 123.

pohybu, a tým so samotnou povahou fysis. Preto sa dejinné zvraty spájajú vždy so spôsobmi riešenia tohto problému.¹⁷⁹ V tomto sa odráža vzťah človeka k Svetu.

Vo filozofii obvykle prevládajú predsudky voči akýmkoľvek vedeckým pokusom o chápanie času. Avšak rozhodne i pohľad teoretických fyzikov, astrofyzikov nám môže v mnohom pomôcť nahliadnuť hĺbku tajomstva, ktorého sme súčasťou. C. Rovelli vo svojej knihe *O čase* len potvrdzuje vnútornú spriaznenosť súčasnej fyziky a filozofie. V jeho úvahách o čase, ktorý považuje za najzákladnejší problém bytia, sa odvíja vzrušujúce dobrodružstvo *filozofických otázok*, vyplývajúcich z fyzikálnych pozorovaní a teórií. Samozrejmosťou tohto fyzika je rozhlád či už v dejinách filozofie, klasickej literatúre alebo poézii, maliarstve – jednoducho úvahy o štruktúre Sveta dokáže vnímať prirodzene v citlivých a inšpiratívnych mimovedeckých *súvislostiach*. Neprivádza človeka k hotovému, sebaistému zodpovedaniu otázky času, ale k „obrovskému nočnému oceánu, plnému hviezd toho, čo ešte nevieme“, ¹⁸⁰ pretože sám si plne uvedomuje „vládu Sveta“ a našu *emocionálnu potrebu* vyrovnať sa s vlastnou definitívnou konečnosťou.¹⁸¹ Rovelli zároveň ukazuje dôležitý aspekt kozmologickej perspektívy: možno sa nám zrútili ideály, predstavy o našej „výnimočnosti“, no získali sme možnosť vytvárať nové, pretože sme organickou súčasťou Všetkého, „sme zložení z rovnakých atómov a rovnakých svetelných signálov, ktoré si vymieňajú borovice v horách a hviezdy v galaxiách“. ¹⁸² To však neznamená, že by sme mali automaticky podľahnúť klamu, že vesmír sám je „organizmom“, rovnako ako nie je „strojom“, alebo myslieť si, že smrť je „protikladom“ života, rovnako ako ten nie je ani „krutý“, ani „bezcitný“, ani „láskavý“ a podobne. To len my, ľudia, si ho robíme takým či onakým.

Kozmologická perspektíva umožňuje uvidieť tradičné chápanie človeka v prekvapivo dôveryhodnejšom vyfarbení... Hoci sa obvykle prehlasuje za zoon logon echon, nedokáže medzi sebou zmysluplne komunikovať, alebo je to zoon politikon, hoci ho tá politika nijak zvlášť nezaujíma, a potom – homo sapiens sapiens? Akokoľvek človek zdôrazňuje svoju nadradenosť voči ostatným zvieratám a veciam, koľko nerozumností už

¹⁷⁹ Pozri bližšie: THOLT, P.: *J. Patočka a vznik matematickej prírodovedy*, s. 123-150.

¹⁸⁰ ROVELLI, C.: *O čase*. Prel. P. Bíly. Bratislava: Tatran, 2017, s. 12.

¹⁸¹ Tamže, s. 157 a n.

¹⁸² ROVELLI, C.: *7 krátkých přednášek z fyziky*. Prel. J. Podolský, T. Lišková. Praha: Dokořán, 2016, s. 78.

tento „božský“ Rozum napáchal? Napriek hláseniu sa k vzletným, súcitným, mierumilovným ideálom vraždí blížnych, týra zvieratá, rabuje a trávi planétu – vlastnú Matku. „Ľudstvo ako geologicko-klimatická veličina teraz čelí rastúcej nestabilite a nepredvídateľnosti geologicko-klimatickej éry antropocénu, v ktorom sú klimatické zmeny a šieste hromadné vymieranie rastlinných a živočíšnych druhov v histórii života na našej planéte len tými najviditeľnejšími prejavmi kolabujúcej ekosféry.“¹⁸³ Namiesto zmeny vzťahu k svojmu jedinému Domovu, ľudstvo sa poohliada po možných únikových cestách v blízkom mimozemskom okolí. Zaslúži si naozaj ten pátos kráľa tvorstva, tento otrok mamonu a vlastného žalúdka? Z čoho je vyskladaný piedestál tejto podivnej bytosti, ktorá sa najradšej klame? Ako sme dospeli k tomuto stavu, čo nám chýba napriek tomu, že všetko máme?

Radostnosť astronómie a fyziky, ako to vyhmatoľ už Nietzsche, spočíva práve v jej schopnosti vidieť všetko v jednej ontologickej rovine, v schopnosti – *uraziť* človeka, ak je ešte dnes niekto vôbec schopný reagovať na tak delikátny dotyk. Predsa len, prsty si pomaly zvykajú na rovné „dotykové“ plochy. Výčitky, že nám ale tieto vedy nedokážu odpovedať na otázku zmyslu, sú úplne scestné, nakoľko to nie je v ich kompetenciách a vedci to sami ľudsky uznávajú. Takýmito výčitkami sa skôr podobáme lačniacemu davu, ktorý žiada chlieb od konštruktéra pecí (ktorý by si ho samozrejme ako väčšina ľudí dokázal upiecť, aj vedci sú poháňaní hladom po živote...). Ale tak, ako najlepšie chute poctivý domáci chlieb, tak sa i otázka zmyslu „miesi“, „oddychuje“ a „pečie“, a napokon i zdieľa, len vlastným pričinením. Zvykli sme si žiť v darovaných pravdách, cudzích interpretáciách zmyslu a odrazu žijeme v neurotickom vákuu, v permanentnom ohrození nazákladnejšieho živobytia. Zo dňa na deň nás tento jednorozmerný ekonomický „svet“ dokáže formálne zbaviť dôstojnosti vyhodením na ulicu. Nutnosť zadlžiť sa na celý svoj život, aby doslova mal človek iba kde prespať, pretože musí pracovať omnoho viac hodín, aby zarobil na účty – tomu hovoríme vyspelá civilizácia. Lenže vinní sme my všetci, pretože mlčaním, prehliadaním len tento systém osvedčujeme. Nemáme čas – starať sa o blízkych, o udržateľnosť ekosystémov, a napokon ani o veci verejné, či o seba samých. Žijeme ako

¹⁸³ ŠTAHEL, R.: Aktuálnosť Dostojevským sformulovaného problému človeka a sveta. In: NEZNÍK, P., MARKOV, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach, 2016, s. 291.

osly zapriahnuté do behu Systému, nie Sveta. Obec nás potrebuje len pokiaľ sme využiteľným ľudským zdrojom, platiteľom daní a odvodov. Takto nemožno budovať žiadne vzájomné vzťahy. Zvykli sme si a máme predstavu, že ide o jediný možný a „bohom“ daný spoločenský poriadok. Stačí však len pomyslieť na to, ako hlúpo sa javí taká panika v kapitalistickej spoločnosti, keď padajú trhy, z perspektívy kozmu. Pretože *táto* perspektíva je jediná skutočná...

5.1 Výchova v technickom veku – predbežné úvahy

Skúsme sa predbežne zamyslieť nad významom technizácie spoločnosti a jej dopadu na filozofiu výchovy. Opýtajme sa hneď priamo, na to, čo nás tu zaujíma najviac: Čo s výchovou v čase prevládajúceho *technického* vzdelávania? Je skutočne výrazom ľudskej tvorivosti a slobody? To sú otázky, nad ktorými sa Fink zamýšľa v príspevku *Zur Bildungstheorie der technischen Bildung* z roku 1959. Vzdelávanie je preňho

„predovšetkým živo-tvorivým procesom seba porozumenia nášho Dasein, a to práve tu a teraz. Je konečnou činnosťou ako vedomá snaha vtisnúť nášmu životu duchovnú podobu zmyslu z bytostných intelektuálnych, morálnych a umeleckých vhládov a náhľadov na stavbu Sveta, na zákony celkovej skutočnosti, ktorá nás obklopuje a sme jej súčasťou; je – azda tragickou – snahou nájsť platnú orientáciu Dasein v temne zamotanom labyrinte Sveta, úsilím nájsť vlastnou silou ľudského rozumu nám pochopiteľnú pravdu a – ňou osvetlenú – cestu k správne mu životu. Vzdelanie ako také nie je v žiadnom prípade najpôvodnejšou jasnosťou zmyslu ľudského pobývania vo Svete.“¹⁸⁴

Zatiaľ čo sme väčšinou vychovávaní v tradíciách a žijeme cudzou interpretáciou, pochádzajúcou od „bohov“, výchova by mala vo svojom najvlastnejšom zmysle predstavovať proces *oslobodzovania* k vlastnej seba-interpretácii našej existencie. Preto je „smrteľnou pravdou o smrteľníkoch“, pre ktorú je príznačná existenciálna bezprostrednosť, nemožno od nej očakávať „večnú a bezčasovú pravdu“, pretože človek existuje ako konečná, časová bytosť – jeho pravdou je ním samým *žitý život*. Pre svet vzdelávania je príznačná *dynamika*.

¹⁸⁴ FINK, E.: Zur Bildungstheorie der technischen Bildung. In: HILT, A., NIELSEN, C.: *Bildung im technischen Zeitalter: Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*. Freiburg: Alber, 2005, s. 13-14.

„Je to náš boj o pravdu, naše zápasenie o vhl'ad, naša námaha o nami žitú podobu zmyslu – je prácou človeka, ktorú nám nemôže odňať žiadny Boh. Sebainterpretáciu ľudského Dasein môže uskutočniť len človek, je konečnou možnosťou nášho konečného bytia. Práve preto, že vzdelávanie je v tomto zmysle konečné, je na ceste bez konca – otvorené a bez záveru s konečnou platnosťou. Toto odlišuje vzdelávanie od každého mýtu a náboženstva. Vlastnými silami nie je človek schopný dospieť k nejakej „večnej“, neprekonateľnej pravde o celku jestvujúcna; ostáva v časovom poli dejín aj so svojou túžbou po pravde a svojím pochybným vlastníctvom pravdy. Ľudské pravdy platia – až do odvolania, pokým nebudú prekonané novými náhľadmi, ktoré budú opäť prekonané. Mýtus stojí, vzdelávanie je neustále v pohybe.“¹⁸⁵

Neznamená to však, že by na seba navzájom nepôsobili, naopak. Ich interakcia sa odráža práve vo formovaní najvyšších hodnôt a meradiel spoločnosti. Je to napätý vzťah medzi minulosťou a budúcnosťou, medzi dedičstvom a otázkou možného napredovania. Vždy je tento proces podmienený konkrétnou dejinnou situáciou, preto má podobu

„právď o situácii človeka uprostred jestvujúcna, vzorca zmyslu jeho existencie, určenia najvyšších hodnôt a hodnotových kritérií, ktoré usmerňujú a riadia ľudské myšlienky a jednanie do dimenzií lásky, práce, vlády, kultu. Vzdelávanie je potom ľudskou zmyslovou produkciou životného zmyslu, tvorivým činom na poli vedomia.“¹⁸⁶

Fink si zároveň všima nápadnú súvislosť medzi dejinami moci a dejinami vzdelania. Kým v minulosti antické otroctvo vytváralo priestor pre vznik filozofie a básnenia, pričom vzdelanie náležalo elitám, ktoré preberali zodpovednosť za zmysel života všetkých členov spoločnosti, neskôr sa toto napätie medzi časťou a celkom pretavilo do podoby oslobodzujúcej sociálne-revolučnej hybnej sily. Lenže demokratizácia v oblasti vzdelania so sebou priniesla aj nové nebezpečné problémy – fenomén masovosti, straty kvality vzdelania. Vzdelanie ešte malo svoj kolektívny význam pre život spoločnosti, pokiaľ vzdelanie dokázala reprezentovať konkrétna *osobnosť*, v ktorej sa národ vzťahoval k svojmu intelektuálnemu, morálnemu a umeleckému vlastníctvu, ako napr. u Nemcov Leibniz, Goethe, u nás možno Matej Bel, Štúr, Masaryk. S liberálnou demokraciou však prichádza i nivelizácia zmyslu osobnosti, pretože sa ňou cíti byť každý a preto ňou v tomto priestore

¹⁸⁵ FINK, E.: *Zur Bildungstheorie in der technischen Bildung*, s. 18.

¹⁸⁶ Tamže, s. 20.

dnes nie je nik. No ešte väčším problémom sa stáva to, že v dôsledku tejto novej situácie zatiaľ nevieme zaujať adekvátny postoj k vzťahu medzi tradíciou a pokrokom, medzi ideálnou produkciou zmyslu a tou materiálnou, zároveň u tzv. vzdelancov nie je dnes vlastne vôbec čitateľný spôsob, akým *ľudsky* reprezentujú tento svet vzdelania.

Pôvod tohto stavu vidí Fink, tradične, v novovekej vede. Dovtedy mala výchova charakter konečného formovania, obdobie výchovy poznalo svoj koniec. S matematizáciou prírody prišiel prielom aj do oblasti vzdelania – učenie sa postupne stávalo výskumom, skúmaným prenikaním do skutočnosti. Tentokrát sa centrom bytia moderného človeka stáva veda a jej relatívny „stav“, ktorý len potvrdzuje jej neprestajný a nezastaviteľný pohyb. Týmto sa začínajú problémy v súvislosti s pojmom vzdelávania a výchovy. Človek je zbavený naivnej istoty, zároveň človeku veda nenáleží vcelku, pretože nik už nedokáže obsiahnuť všetky informácie. Podľa Finka tým vzniká i problém nášho vzťahu k dejinám, stávajú sa prostou históriou, už nedokážeme pristupovať k tradícii v jej vlastnom dejinnom zmysle. Idea pokroku, večného napredovania sa pretavuje do „nezavršiteľnosti vzdelania“. My sa musíme vzdelávať *celoživotne*. „Vyostrene by sa mohlo povedať: už viac niet »vzdelancov«, ale len »ďalej sa vzdelávajúcích«. Vzdelanie už viac nikdy nemožno dotiahnuť do dokonalosti.“¹⁸⁷

Ďalej však Fink odmieta vnímať túto situáciu ako nejaké fátum, osudovosť, ako to vnímal napríklad Heidegger. Veda je pre Finka „jednou z ľudmi odkrytou, otvorenou možnosťou – avšak už ju vlastne nemožno zastaviť.“¹⁸⁸ Navyše nie je nutné celú situáciu vnímať negatívne, ale ako príležitosť, pokúsiť sa trebárs aj v rozhovore, kritickom premýšľaní dejín filozofie a vedy, nachádzať podnetné väzby, vzťahy. Už starí Gréci, i Platón a Aristoteles, tieto dve postavy určujúce európske myšlienkové dedičstvo, vedeli, že filozofiu a matematiku spája hlboký a pevný vzťah k Svetu. V čom však tkvie rozdiel medzi matematickým údivom, theóriou, v antike a novovekou matematizáciou prírody, je spôsob prístupu k experimentom. V novoveku už ide o *váženie, meranie a počítanie* za účelom *prepracovávaní* prírody. K tomu človek vyvíja rôzne technické nástroje, čím uzatvára kruh vzájomného vplyvu medzi vedou a technikou: „Veda je predpokladom techniky, ale na

¹⁸⁷ FINK, E.: *Zur Bildungstheorie in der technischen Bildung*, s. 26.

¹⁸⁸ Tamže.

druhej strane je technika predpokladom vedy.¹⁸⁹ Táto idea sa premietla i do chápania ľudskej práce, ktorej ťažisko už nespočíva celkom v požiadavke *kvality*, ale *efektivity*, ktorá je hlavne výrazom *strojovej* práce a jej hodnoty spočívajúcej najmä v *kvantite*. Teraz už lepšie vidíme, ako je možné, že sme v industriálnej, kapitalistickej spoločnosti posudzovaní kritériami technickej užitočnosti – ako prosté ľudské zdroje. Ako sme vyššie zdôraznili, práve toto je potrebné podchytiť v oblasti vzdelania a výchovy, ktorá je chápaná ako tvorba životného zmyslu. S týmto *filozoficko-výchovným* nárokom prichádza novoveká veda do našich životov. Prosté užívanie technických výtvarných má byť až tým posledným, k čomu sa človek ujasňujúci si vlastný zmysel života, dostáva. Už Nietzsche v *Zarathustrovi* hovorí o tzv. poslednom človeku – to je tá na zemi najrozšírenejšia blcha, ktorá si myslí, že vynáša šťastie. Pritom len ukazuje, ako málo vidí do podstaty techniky ako základného fenoménu modernej spoločnosti. Tohto vhladu sa vlastne „posledný človek“ zubami-nechtami stráni, pretože je to *hrozivý* vhlad, ktorý prináša *výchovnú výzvu* k prekonaniu človeka... Výzva znamená ťažkosť, námahu, neistotu, nepokoj, lenže „posledný človek“ slepo miluje istotu, pohodlie, ľahkosť, dostupnosť všetkého na jedno ťuknutie, v opitosti svojou zdanlivou mocou nevidí svoju bezmoc, otroctvo, vzdávanie sa vlastnej slobody k tvoreniu zmyslu. De facto sa necháva stravovať efektívnymi účinkami techniky a technológií.

„Práve technická veda a vedecká technika je krikľavým príkladom toho, ako môže zlyhať v jednej dobe správna rovnováha medzi prítomnými, už do budúcnosti presahujúcimi tvorivými silami a dejinne danou tradíciou vzdelania. Nejde vôbec o to, demonizovať techniku, vystupňovať ju do podoby moderného LEVIATHANA, zaprisahávajúc ju konfrontáciou s veľkými humanistickými myšlienkami vzdelania z minulosti, ani o to, aby sme techniku glorifikovali ako Pieseň piesní ľudskej moci a veľkoleposti. Existujeme proste ako industriálna spoločnosť – musíme vztáť k veľkej tradícii vzdelania hľadať najprv v pred-technickom veku, z tejto našej vlastnej, prítomnej skutočnosti; my, ľudia, ktorí »musíme žiť s bombou«, so Sputnikom, teóriou relativity a Heisenbergovou rovnicou, s polo- a čoskoro i úplne automatizovanými fabrikami, s ideologicky vyostrenými antitezami o ekonomickom procese – musíme sa pýtať, čím boli Gréci a čo videli ako úlohu a zmysel Dasein, čo si stredovekí kresťania mysleli a čo nanovo ľudia renesancie odhalili o človeku a zemi; ale preto, aby sme sa mohli pýtať skutočne a účinne, musíme tiež stále

¹⁸⁹ FINK, E.: *Zur Bildungstheorie in der technischen Bildung*, s. 28.

rozumieť seba samým – alebo sa o seba porozumenie vážne usilovať. To v prvom rade znamená úsilie, prosté zaobchádzanie s technikou presunúť do rozumejúceho a pochopeného styku, v ktorom sa spätne od produktu budeme pýtať na produkciu, rozpoznáme a uznáme vynález, a nástrojovo a strojovo sprostredkovaný objav ako tvorivé hnutia ľudského ducha. Musíme si vypracovať vzdelávací obsah práce, a to znamená: najskôr sa musíme vymedziť voči tradične-humanistickému pojmu »tvorivého života«, ako bol chápaný u Grékov a tiež vo vita contemplativa v stredoveku. Musíme uzavrieť ruptúru, ktorá spôsobila odtrhnutie myšlienkovvej zmyslovej produkcie v oblasti pekného a ušľachtilého voľného času od materiálnej produkcie, musíme uchopiť tvorivú silu človeka ako sebasprítomňujúcu, zvečňujúcu »zmyslovú činnosť«. Až potom môžeme, skúšajúc, uvážiť myšlienky týkajúce sa vzdelania dôb minulých a dospieť k rozhodnutiu o tom, čo môžeme zahodiť ako nadbytočný vzdelávací balast a čo si treba bezpodmienečne uchovať.“¹⁹⁰

Podľa Finka filozofia nemá moralizovať¹⁹¹ o tejto našej dejinnej situácii, nástup nihilizmu nemusí byť videný ako hrozná tragédia len preto, že už nie sme schopní tvoriť zmysel akoby v odpovedaní niečomu nad-ľudskému (či už je to idea, boh, svetový rozum, údel bytia a pod.). Ako upozorňuje v diele *Traktat über die Gewalt des Menschen* (1974), domýšľajúc tieto problémy z hľadiska fenoménu moci, sily, ľudská práca sa stala technikou a politika radikálnym sebatvorením človeka, čím sa vlastne produkcia ako taká stáva vlastným cieľom tvorivého činu, je teda úplne samoúčelná. Produkcia sa sama sebe stáva mierou. „Človek pracuje práve, aby chcel prácu, ako aj robí politiku, aby politiku chcel, – je to spôsob existencie, ktorý sa javí »absurdným«, pokým mierou človeka nie je sám človek a nenachádza vo svojom tvorení posledné osvedčenie svojho myslenia.“¹⁹² Takáto samoúčelnosť je manifestáciou odpútania sa od metafyzických určení – ľudská tvorivosť si už nemôže rozumieť v zmysle „vlastníctva“, ale len pohyblivej, dynamickej seba-

¹⁹⁰ FINK, E.: *Zur Bildungstheorie in der technischen Bildung*, s. 29-30.

¹⁹¹ V poznámkach z roku 1934 Fink kriticky voči takýmto tendenciám píše: „Má filozofia »morálnu« funkciu? Toto znamená odluku od Husserla. U Husserla je filozofia formálny svetový logos, ktorý má umožniť pravý ľudský život. Neverím na mravnú, ľudstvo vylepšujúcu úlohu filozofie. (To, že je fakticky utopická, nie je žiadnou námietkou voči tejto úlohe. Všetky veľké ciele sú utopické.) *Filozofia je vášňou*. Len vnútorné nutkanie, musieť žiť premýšľajúc, vytvára údel filozofa. Človek nemôže byť vše-stranný, vôbec nemá byť plne-stranný, ale jedno-stranný. Toto je moje vášnivo najobľúbenejšie poznanie! Len démonická jednostrannosť poskytuje priestor pre údel, pre *kata physin zén*.“ (FINK, E.: *Notizen von Eugen Fink*, Teil 2 (1928-1938). In: *Nachlass Eugen Fink*, sign. E015/735, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg).

¹⁹² FINK, E.: *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1974, s. 187.

produktívnej sily. Toto poňatie tvorivosti je i nám ešte stále trochu ťažko prijateľné, ale, pokiaľ si uvedomíme, že je vlastne výrazom rozpoznania, že za všetkými našimi doterajšími výkladmi sveta stojí – Nič, potom vytušíme, aká ťažká úloha pred nami stojí, pretože „produktívne zaobchádzanie s Ničím nie je v žiadnom prípade ľahké“. ¹⁹³ Na druhej strane – čo ak je výzva „tvoriť“ zmysel sama možno výrazom doby produkcie, možno je to ten najokatejší dobový imperatív, ktorý nám ale môže pomôcť prežiť súmrak, ale možno ho len upevní a rozšíri. To nik nevie. Možno je technika vrcholným bodom entropie ľudského druhu, po ktorom nastane nezvratná tepelná smrť. Našťastie, život ako taký nestojí na (ne)existencii akéhosi špecifického druhu trpiaceho hypertrofiou mozgu.

Finkovým predpokladom k vytvoreniu autentickej spoločnosti je *aktívny nihilizmus*, avšak ten, to treba zdôrazniť, predstavuje len prechodný fenomén, kým si človek takpovediac *privteľí* nietzscheovskú myšlienku bytia ako diania. ¹⁹⁴ Azda až potom môže človek znova získať vzťah k svojim výtvorom. Samozrejme, existuje na tejto „prechodovej ceste“ množstvo nebezpečí, človek si svoje rafinované otroctvo môže vykladať ako najvlastnejšiu slobodu. Z tohto hľadiska sa k Finkovi obracia mnoho kritických ohlasov, ktoré varujú pred príliš optimistickým vnímaním splynutia techniky, práce a politiky. ¹⁹⁵ Na margo týchto opodstatnených obáv však treba pripomenúť, že tieto Finkove úvahy stoja práve na predpoklade *realizácie* kozmologickej filozofie výchovy. Pretože je veľmi ľahké predstaviť si, k akému hlupáctvu môže viesť ponechanie človeka (bez toho, aby chápal svoju včlenenosť do kozmu) lákavým možnostiam techniky, ktorá z práce robí samouúčelnú produkciu a z človeka mocného producenta vecí bez hodnoty, a v konečnom dôsledku sa stáva prostým konzumentom. Pochopiteľne, aj vo vzťahu k Svetu. Pretože – ako si rozumieme, tak sa k Svetu vzťahujeme, tak v ňom i konáme.

Namiesto „vzdeláateľnosti“ kladie Fink svojou kozmologickou filozofiou výchovy požiadavku „včleniteľnosti“ – *Fügsamkeit*. Tým chce pochopenie vzdelávania priblížiť významu, ktorý preň požaduje naša krízová doba.

¹⁹³ FINK, E.: *Traktat über die Gewalt des Menschen*, s. 161.

¹⁹⁴ Pozri bližšie: HRBEK, M.: „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*. Praha: Academia 1997, s. 85.

¹⁹⁵ Pozri napr.: PETROVIČ, G.: Zum Problem der Technik bei Eugen Fink. In: *Eugen Fink: Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*. Hrsg. A. Böhmer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, s. 45-59.

„Vzdelávanie je bytostne spolu-kračaním človeka s tvorivým pohybom bytia, je seba-včleňovaním do kozmického súladu. Avšak neupadáme tým do očividného protirečenia k všetkému, čo sme sa dosiaľ snažili povedať? Pokiaľ je človek podľa svojej bytnosti »svetový«, potom sa o to zjavne nepotrebuje viac snažiť; je tým odjakživa, nemusí to teda najprv dokázať. Určite – človek *je* svetové jestvujúcno, tá jediná vec, ktorá nie je do seba uzavretá a pevne určená, ale je vytrhnutá a otvorená k Celku a Celkom. Avšak svetovosť pritom nie je žiadnou fixnou »vlastnosťou«, žiadnou statickou »kvalitou«, či stojato-stálym postojom. Práve ono »svetu-otvorené« bytie má zvláštne možnosti »vybočenia«, môže sa chovať »svetoslepo« a »svet-opomínajúc« a pritom sa stále nikdy nepodobá veci uzavretej do seba, nikdy nemá pokoj stromu, kameňa, zvierat'a. (...) Len svet-otvorený človek dokáže odmietat' vedomé včlenenie do kozmu a zmietat' sa tak vo víre len toho, čo je prítomné a nápadné. Pokým problém mravnosti bude chápaný len ako nejaké odpovedanie človeka nejakému jednotlivému jestvujúcnu, hoci by aj bolo najvyššieho druhu, ako odpovedanie nejakému »ohraničenému« ideálu, tým ešte nie je povaha mravného odpovedania pochopená; keďže tá znamená ľudské včleňovanie sa do trhliny Sveta. Túto »včleniteľnosť« popisujeme ako základný pojem teoretickej pedagogiky a kladieme ho do protikladu k známemu pojmu »vzdelávateľnosti«, ktorý Flitner považuje za základný pojem filozofie výchovy.“¹⁹⁶

Fink sa však vymedzuje všeobecne voči takým koncepciám pedagogiky, ktorých základom je tzv. duchovná veda (Dilthey, Spranger, atď.), pretože opakujú metafyzický vzorec principiálneho pohrdania prírodou. To nevedie k ničomu inému než k priepasti medzi pedagogickou teóriou a praxou:

„Pedagogika ako prax a pedagogika ako veda sú navzájom tak od seba odtrhnuté, že práve prax si vyžaduje spoločnú vieru v spoločné ideály, zatiaľ čo veda, ktorá sa stala technickou metódou, sa vyslovene spoločnej viery zdržiava. Skutočnou biedou dnešnej pedagogiky ale je práve to, ... že máme perfektnú metódu a žiadny ideál.“¹⁹⁷

Z tohto dôvodu sa Fink tak podrobne venoval problému ideálov a ich kozmologickej súvislosti. A pokiaľ Fink vidí nové možnosti výchovy v jej pochopení svetovosti Dasein ako

¹⁹⁶ FINK, E.: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, s. 180-181.

Pozn.: Fink zrejme naráža na Wilhelma Flitnera (1889-1990), pedagóga-reformátora, ktorý sa mimochodom zaplietol aj do reformovania škôl pod taktovkou NS, hoci po roku 1935 sa od režimu dištancoval. Mal hlavné slovo pri reforme gymnázií v Nemecku aj v 50. rokoch.

¹⁹⁷ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 37.

„včleňovania do trhliny Sveta“, potom preňho nový koncept „humanizmu“, ideálu ľudstva tkvie v pochopení človeka ako

„tej najkrajnejšej napätosti, – Dasein, ktoré trhlinu vedúcu Svetom, vydrží – a spolu-hraje, vedome spolu-hraje vo večnej Hre vzchádzania a zanikania, v oddanosti obom božstvám: chtónickému Dionýzovi, ktorý patrí chlebu a vínu a tragédii, a presvetľujúcemu Apollónovi, ďaleko strieľajúcemu pánovi luku a lýry. Ľudstvo, ktoré stojí v dvojacom znaku Dionýza a Apollóna, chápe Nietzsche ako tú jedinu a podstatnú úlohu všetkého ľudského vzdelávania budúcnosti. Keď sa tu dozývame k Nietzschemu a k ním po prvýkrát myslenej »svetovosti« Dasein, potom snáď nevznikne nedorozumenie, že »svetovosť« rozumieme v zmysle liberálneho sekularizmu. Slovo »svetový« je strivializované do podoby nadávky. Niektorí povia napríklad niekomu, že je niečo »svetové« a myslí tým to, že svoje srdce upína na prázdne a plytké veci, na potešenie, pošteklenie zmyslov, detinské čačky. Alebo za »svetového« platí ten, kto sa vyzná v obchodoch, kto dokáže hájiť svoj prospech, kto sa vyzná v tom, čo je výnosné. Alebo opäť inak, svetákom sa myslí ten, kto sa náležite vie pohybovať v spoločnosti. Alebo »svetové« znamená aj bezbožné, ba dokonca antináboženské zmýšľanie. Čisto svetová škola by bola taká, z ktorej by bolo náboženstvo vyhnané. Náš pojem »svetovosti« nemožno vnímať v žiadnom zmysle týchto slov. Svetovosť Dasein nie je žiadnym protikladom k náboženstvu. Skôr znamená otvorenosť voči najstarším božstvám: voči Gaii a Uránovi. Práve pokiaľ sa výkon Dasein človeka pochopí ako HRA, v rukách máme vodidlo k pochopeniu onoho aforizmu č. 150 z »Mimo dobro a zlo«, totiž ako spolu-hra v božskej Hre Sveta: »Okolo hrdinu sa všetko stáva tragédiou, okolo poloboha všetko satyrskou hrou; a okolo boha sa všetko stane — akože? snáď „svetom“?«.¹⁹⁸

Cieľom týchto úvah nebolo rozriešiť konkrétnu technickú stránku pedagogického procesu. Najprv je totiž potrebné ujasniť si živel, z ktorého by mala budúca výchova vôbec čerpať svoje podnety, preto kozmologická filozofia smeruje k premýšľaniu o

„spôsobe bytia výchovy ako vzťahu Dasein k sebe, o dvojitej oblasti ľudského bytia ako prírody v nás a ako slobody. Vadou mnohých teoretických učebníc pedagogiky je to, že v nich bývajú jednoducho nekriticky prevzaté a využité pojmy z akejkoľvek dostupnej filozofie. My sme urobili skromný pokus o prepracovanie pojmov, s ktorými by až teraz

¹⁹⁸ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 196.

skutočná pedagogická teória, ktorú máme na mysli, musela začať. Ostali sme v rovine predbežnosti.“¹⁹⁹

To však neznamená, že tieto úvahy boli zbytočné. Naopak, je veľmi dôležité práve ujasniť si to „zamlčované“, to „najvšeobecnejšie“, a „najsamozrejmšie“, z čoho vychádza každá podoba výchovy či vzdelávania. Už len v rámci historických analýz pojmu kríza, ako správne poukazuje R. Šťahel, sa ukazuje jej rozhodujúci význam pre nahliadnutie otázky slobody a otroctva.²⁰⁰ Ako sme videli, tieto zdánlivo neproblematické, neviditeľné súvislosti mávajú ďalekosiahly dosah na konkrétnu podobu spoločenstva a jeho vzťahu k životnému okoliu.

„Dionýzovské a Apollónske: tvorivý chaos a krotiaca miera tvoria čisté pnutie protikladov svetú-otvorenej ľudskej existencie. Miere nie sme nikdy *úplne* blízko, ešte vždy sme v nesmiernom odstupe k božstvu Svetla; – avšak smrteľníci, ktorí siahajú hlbšie do priepasti, vedia o prométeovskom tajomstve, že aj vláda Dia je pominuteľná. Smrteľný človek sa nemôže rovnať bohu, – vždy je unášaný i rozorvaný medzi Noc a Deň Bytia. Stojí uprostred neprestajne ťahajúceho a vyťahujúceho²⁰¹ vleku svetú-vládnuceho sporu neba a zeme.“²⁰²

Fysis a *kosmos* sa v kozmologickej filozofii výchovy, ktorá rozoviera možnosti rastu duše z jej vlastného princípu, z pohybu prirodzenosti, v ktorej sa odráža jednota a boj protikladov, stávajú uzlom našich do Sveta rozbiehajúcich sa vzťahových väzieb. Etika korení vo fyzike, pretože človek sa k *fysis*, k jestvujúcnu v onom svetovom celku bytostne vzťahuje.

¹⁹⁹ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 196.

²⁰⁰ ŠŤAHEL, R.: K vývoju významu pojmu krízy. In: *Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie*. Eds. R. Šťahel – Z. Plašienková. Bratislava: Iris 2008, s. 150.

²⁰¹ Pozn.: V nemčine slovná hračka: „ziehende und erziehende Zug des weltdurchwaltenden Streites von Himmel und Erde.“ Erziehen – vychovávať, avšak ako er-ziehen, vy-ťahovať, vy-pestovať, z vlastnej fysis.

²⁰² FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 196.

6 Technika a rozvrat posledného ontologického predsudku?²⁰³

V klasických podobách fenomenológie (Husserl, Heidegger, Patočka) sa stretávame s viac či menej zjavným negatívnym hodnotením fenoménu techniky, resp. s myšlienkami, ktoré majú charakter poučeného varovania pred jej nivelizujúcimi, rozvratnými účinkami. Najviac zrejme rezonujú Heideggerove interpretácie súčasnej podoby jestvujúcna v celku ako *das Gestell*, všeorganizujúcej sily *die Machenschaft* a dejinnej premeny Bytia v zmysle *das Ereignis* – udalosti, v ktorej sa hľadá prístup k novému určeniu Bytia cez *Geschick des Seins*, údel Bytia. Kým Heideggerovo myslenie napokon ústi do akéhosi rozjímavého čakania, vyčkávania, u Finka dochádza k radikálnemu prekročeniu (zamlčaných) dogiem fenomenológie... Zbavuje sa pátosu dištancie intelektuála voči realite každodennosti a chápa ľudca ako svet-otvorenú bytosť, rozpletá významové súvislosti existenciálnych fenoménov lásky, moci, boja, práce, smrti a hry. A to v ich pôvodne *tragickej* nahote – ako výrazy najpôvodnejšej *tvorivosti* človeka pri hľadaní zmyslu v bez-zmyselnom, bez-cennom, bez-účelnom a bez-cieľnom Svete. V tomto zmysle chápe Fink i dejiny a fenomén techniky. Nejde o šifrované dary, ktoré nám posiela Bytie, sú to výsledky ľudskej tvorivosti – a týmto Fink kladie dôraz na spoločenský, politický, aktívny, činný život človeka-pozemšťana, smrteľníka. Jednoducho neponecháva človeku žiadnu príležitosť na vykrúcanie, alebo povedané inak – *žiadne alibi*. K súčasnej industriálnej dobe sa stavia čelom, a čo je zvlášť dôležité, Fink odmieta filozofovať z nostalgie za dávnymi časmi. Je potrebné si všimnúť, že plne vníma a akceptuje dobové „tu a teraz“, nesnaží sa moralizovať a jednostranne hodnotiť, jednoducho vychádza z techniky ako reálneho faktu, ako procesu, v ktorom všetci žijeme.

Tradičná kritika techniky a novovekej vedy akoby prehliadala problém výchovy, ktorý so sebou prinášajú. Skúsme byť pozorní, nepritakávajme unáhle pôsobivým konceptom len preto, že dokážu zahrať na tú správnu strunu našej neistoty a poskytnúť nám príslub definitívneho rozuzlenia záhady našej existencie. Všimnime si to, čo sa zvykne, žiaľ,

²⁰³ Hneď na úvod kapitoly je potrebné uviesť, že pôjde o stručnú reflexiu Finkovho chápania problému techniky a práce v súvislosti s otázkou ľudskej slobody. Čitateľa pre bližšie nahliadnutie tejto rozsiahlej problematiky, ktorá by si vyžadovala samostatnú monografiu, týmto odkazujem aj na Finkov *Traktat über die Gewalt des Menschen* z roku 1974. V archíve vo Freiburgu sú zároveň dostupné obsiahle Finkove poznámky k týmto témam.

až príliš dlho prehliadať pre našu *šeroslepotu* – zhoršené videnie za šera, v noci nihilizmu. Čo mám na mysli, ak píšem tieto slová? Pri kritike vedy, techniky sa častokrát zabúda na spätné účinky vedeckého poznania podkutého matematikou, ktoré dokážu otriasať samozrejmosťami, pravdami, rozovierajú nesmiernosť kozmu a tým odkazujú a zdôrazňujú našu fatálnu konečnosť, krehkosť života. Pochopiteľne, opodstatnený kritický tón zaznieva tam, kde sa zdôrazňuje jednostrannosť vedeckej racionality, no to si uvedomoval i Einstein.²⁰⁴ Ale i vo filozofii boli „dobrodruhovia“, ktorí si kľiesnili vlastnú cestu premýšľania o technike. Medzi nich určite patrí španielsky filozof José Ortega y Gasset, ktorý už v 30. rokoch minulého storočia svojím južanským temperamentom vycítil, že v strete s technikou išlo a ide o problém vzdelávania, výchovy.²⁰⁵ Priamo a bez okolkov v tejto súvislosti kritizuje stav univerzít, ich odtrhnutosť od života: „Konflikty, ktoré dnes technika spôsobuje v ľudských spoločnostiach, zrodené paradoxne z nadmiery jej vlastnej výkonnosti, začínajú i tým najzaslepanejším dávať najavo nezdravú vzdialenosť, do ktorej sa univerzita dostala od ľudského údelu, totiž od skutočného života.“²⁰⁶ Ortega y Gasset prináša veľmi zaujímavý pohľad na techniku, ako čosi špecificky *ľudské*: je to premena, ktorú človek *činne* vyvoláva v prírode, s ohľadom na uspokojenie svojich potrieb. Táto reaktívna činnosť postupne vytvára medzi prírodou a človekom tzv. nadprírodu, prostredníctvom ktorej sa technicky zbavujeme naliehavosti potrieb a vytvárame priestor pre *iné* užívanie času. A tak samotná technika nie je priamym uspokojovaním potrieb, ale premenou prírody, ktorá ruší problematickosť ich uspokojovania. Technika je podľa Ortegu „adaptáciou prostredia na subjekt“, čiže akási na hlavu postavená evolúcia. Ortega dokonca neváha prehlásiť, že „človek bez techniky, to jest bez reakcie proti prostrediu, nie je človekom.“²⁰⁷ Je to jeho *prirodzená* schopnosť, ktorá mieri „nad“, resp. „mimo“ čisto biologickú sféru – človek vidí zmysel, podľa Ortegu, v nadbytočných potrebách, v blahobyte, preto sa snaží eliminovať tie základné. „Technika je produkciou nadbytočného: či dnes, alebo v paleolite.“²⁰⁸ To je ona neskôr hojne oslavovaná vôľa k „dobrému“ životu. To znamená, že človek vynakladá úsilie na ušetrenie úsilia (o uspokojenie základných

²⁰⁴ EINSTEIN, A.: *Teorie relativity a jiné eseje*. Prel. M. Prokop. Praha: Pragma 2001, s. 19, s. 40.

²⁰⁵ ORTEGA Y GASSET, J.: *Úvaha o technice*. Prel. M. Špina. Praha: Oikoymenth 2011, s. 12-17.

²⁰⁶ Tamže, s. 13.

²⁰⁷ Tamže, s. 24.

²⁰⁸ Tamže, s. 27.

potrieb), aby tak *vytvoril*, vďaka tejto úspore, svojou *imagináciou* svet – vymyslený. Je potrebné sa na tomto mieste opýtať, k čomu ale dospievame my dnes, ak nás každý samoznehodnocujúci sa stupeň blahobytu vedie predsa len späť k myšlienkam a nutnosti udržať vôbec možnosť uspokojenia základných potrieb? Ak Ortega poskytuje takúto tvrdú pravdu o človeku – a niet proti nej naozaj čo namietat’ – potom je otázne, prečo je človek, alebo prečo by mal byť vo svojej prirodzenosti naladený voči životu nepriateľsky... dokonca natoľko, že radšej volí smrť, totálne zničenie, než nemožnosť žiť v tom, čo považuje za blahobyť? Je pravdou, že tento určitý typ techniky zaobchádzania s okolitým prostredím, či priamo povedané, tento typ základnej evolučnej stratégie, je ľudstvu vlastný oddávna, na čo najnovšie zaujímavo poukazuje aj slovenský filozof R. Sťahel, keď napríklad kritizuje naše romantické predstavy o tzv. prírodných národoch, či pôvodných obyvateľoch Severnej Ameriky, ale aj o domnejšej „civilizovanosti“ európskeho humanizmu, ktorý pôvodné kultúry jednoducho – vyvraždil, či pekne poslal do rezervácií.²⁰⁹ Ortegové myšlienky sú provokatívne a podnetné, ale sám miestami upadá do tradičných metafyzických kolají. V porovnaní s Finkom mu Svet ostáva jestvujúcim medzi jestvujúcimi, pocit cudzoty voči svetu považuje jednoducho za fakt, uspokojovanie potrieb chápe nie ako výraz svetovej, kozmologickej podstaty človeka, ale ako *reakciu* na ich zásadnú odlišnosť. Ortega neustále drží metafyzický rozdiel medzi prírodou a človekom; vidí človeka ako „ontologického kentaura“²¹⁰, čo sa až nápadne podobá neskoršej základnej Finkovej výčitke voči každému metafyzickému mysleniu. Možno preto môže byť svet pre Ortegu len sumou príležitostí a prekážok. Oproti tomu Fink by aj napriek nevyvrátiteľným poznatkom o rovnakej základnej evolučnej stratégii ľudstva v priebehu celých jeho dejín určite dodal, že predsa len prírodné kultúry, ale i určitá časť gréckej filozofickej tradície stávala na živom vnímaní jednoty, súvislosti medzi kozmom, prírodou a človekom. Čo je však u Ortegu zaujímavé a čo čerá relatívne pokojné, samo sebou uzročené vody dobového uvažovania o technike, je jeho tvrdenie, že človek je v základe svojej existencie v pozícii *technika*. Život nie je akýmsi rozдумovaním, teóriou – „je produkciou, zhotovovaním, a len preto, že produkcia a zhotovovanie to vyžadujú – preto, a teda neskôr, nie prv, je tiež myslením, teóriou a vedou. (...) Zmysel a príčina techniky leží mimo nej; totiž v zamestnaní, ktoré človek dáva svojim

²⁰⁹ SŤAHEL, R.: *Pojem krízy v environmentálnom myslení*. Bratislava: Iris 2019, s. 143, 159.

²¹⁰ ORTEGA Y GASSET, J.: *Úvaha o technice*, s. 35.

voľným silám po tom, čo ich uvoľnila technika. Počiatočným poslaním techniky je toto: dať človeku voľnosť, aby zostal voľný k tomu, byť sám sebou.“²¹¹ To sú nepochybne slová, ktoré rezonujú s nietzscheovským i finkovským výchovným naladením.

Na to, aby sme aspoň naznačili vzťah Finka k *technike*, ale rovnako aj k vede, aby sme si ujasnili prečo, v čom prekračuje hranice fenomenológie, je potrebné prihliadnuť najmä k jeho neskorším textom, prednáškam. Bude potrebné mať neustále na pamäti jeho kozmologickú filozofiu a problém výchovy, ktorý tvorí jadro všetkého jeho filozofického úsilia.

V prednáške z roku 1962, s názvom *Rola výchovnej vedy v technickom veku*,²¹² predstavuje Fink vedu ako „výsek veľkej kultúrnej tradície“, ktorá má síce inštitucionálny charakter, ale zachováva si *skeptického* ducha pôvodnej zvedavosti, nedôverčivého kladenia otázok, „drží sa v otvorenosti a dennodenne je pripravená zhodiť všetko dosiaľ získané.“²¹³ Vo vede Fink skutočne rozoznáva i to zdravé filozofické zrnko pochybnosti, pričom zdôrazňuje, že aj vo všeobecnom základe vzdelávania a výchovy pôsobí veda ako ukrytý trvalý nepokoj, ako potrebný *kvas rozkladu*. Treba si uvedomiť, aký ďalekosiahly, formujúci vplyv má veda na človeka. V priebehu dejín sa ukazuje ako ten „rozhodujúci nástroj ľudského životného zápasu.“²¹⁴ Jej účinky sú svetodejinné – či už to bola proletárska revolúcia v sprievode so strojovou vojnou, povstanie utláčaných farebných národov, či celkové zníženie úmrtnosti populácie v globálnom meradle vďaka technickému charakteru farmaceutického priemyslu.²¹⁵ Technika ako taká sa stala základným rysom našej doby.

²¹¹ ORTEGA Y GASSET, J.: *Úvaha o technice*, s. 39.

²¹² FINK, E.: Die Rolle der Erziehungswissenschaft im Technischen Zeitalter. In: *Zur Krisenlage des modernen Menschen: Erziehungswissenschaftliche Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989, s. 98-110.

²¹³ FINK, E.: *Die Rolle der Erziehungswissenschaft im Technischen Zeitalter*, s. 98.

²¹⁴ Tamže.

²¹⁵ Tamže, s. 101.

Európska veda má svoje grécke korene (ktoré, samozrejme, v mnohom čerpali z mimoeurópskych zdrojov)²¹⁶, v epistémé, s charakterom pohľadu – theória²¹⁷, rozjímavého zotrúvania v tomto čistom hľadaní na jestvujúcno, kedy človek necháva vec byť tým, čím je. (Neskôr sa sústredíme aj na skutočnosť, že veda vznikla tam, kde bol dostatok voľného času a ako to súvisí s fenoménom práce a otázkou slobody.) V novoveku však nejde o prosté rozjímanie nad prírodnými úkazmi; príroda je skúmaná stratégiou kladenia otázok v zmysle jednajúceho zaobchádzania s ňou, v podobe experimentov. Ratio je akoby nezávislým, „vonkajším“ nástrojom, inštrumentom pracovného prístupu k veciam. Súvislosť medzi svetom-kozmosom, človekom a polis, ktorá imanentne spočívala v gréckej theórii, bola technicko-pragmatickým rysom novovekej vedy narušená. Pôvodne *kozmozologický* motív platónsko-aristotelovskej metafyziky v priebehu dejín zapadol. Veda sa stala predovšetkým „životným nástrojom, nie životnou *náplňou*.“²¹⁸ Jej efektívnosť, schopnosť radikálne zjednodušovať námahu ducha i tela, viedla k nadšenému technickému konzumu, ktorý predstavuje dodnes vrcholný životný štýl moderného človeka. Pritom sa poľahky zabudlo, prehliadlo, že tu vznikli vážne nároky na premenu v oblasti výchovy a vzdelávania – slobodného, tvorivého a rozumejúceho vzťahu k vedeckému poznaniu, jeho výsledkom. V dôsledku tohto ľahkovážneho prechmatu vzniklo viacero zlomov a napätí v spôsobe

²¹⁶ Netreba zabúdať, že „matematický duch“ Európy sa rodil a formoval za výrazného príspevku mimo-európskych kultúr, či už to boli Féniciania, Egyptania, Peržania, Indovia, Číňania, alebo arabskí myslitelia. (Pozri napríklad: RUISEL, I.: *Epizódy z histórie poznávania*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2013.) Oddávna mali ľudia záľubu v jednoduchých prístrojoch, automatoch, či dokonca „robotoch“, či lepšie povedané „androidoch“ – už v 13. storočí, teda v domnelom „mŕtvom“ stredoveku, sa Albert Veľký a Roger Bacon pokúšali o zostrojenie takéhoto „androida“, no ich majstrovstvo vraj roztrieskal palicou, či podpálil zhrozený Tomáš Akvinský. (Informácie možno nájsť pod heslom „Androides“ aj v anglickej encyklopédii E. Chambersa z roku 1728, ktorá sa nazývala *Cyclopaedia*, a predstavovala zásadný impulz a vzor pre neskorší francúzsky encyklopedický projekt pod vedením D. Diderota.) Či už je to pravda, alebo ide o legendy, jedna vec je pozoruhodná – a to je živý záujem človeka o zostrojenie umelej inteligencie. Okrem toho, vždy sa verilo v božskú moc čísel – či už to bolo v Indii, Grécku, alebo v židovsko-kresťanskej tradícii. Odkiaľ však táto túžba zostrojovať „androida“? F. G. Jünger pripomína, že ľudia čosi také fascinuje a zároveň desí. (JÜNGER, F. G.: *Perfektnosť techniky*. Prel. M. Váňa. Praha: Academia 2012, s. 39.) Je to tak, človek sa desí pohybu čohosi neživého, pohybu v neživom, desí sa ontologického paradoxu privedeného do zjavnosti. A pretože *pohyb* je symptómom života, tento očividný paradox môže znamenať: buď žijeme len zdanlivo, všetko je len sen, alebo neexistuje žiadna duša (a teda ani spása), všetko je vec mechaniky, látkovej výmeny... alebo pokušenie – že môžeme byť „autentickejšími“ Božím obrazom? Mohli by sme povedať, že konštruovanie stále dokonalejších počítačov, androidov, umelej inteligencie, je vlastne negatívnym hľadaním definície človeka.

²¹⁷ Častokrát sa zabúda na pôvodný význam θεωρία ako „sviatočného posolstva“, ktorý sa spája s náboženskou púťou k Apollónovi na ostrov Délos a mýtom o Théseovi, ba dokonca existujú ešte hlbšie vrstvy filozofickej metafory teórie, ktorú poväčšinou chápeme čisto platónsky (ako mnoho iného). Na tieto a nespočetné množstvo ďalších zaujímavostí upozorňuje rozprávačsky pútavým spôsobom Z. Kratochvíl na svojich stránkach *keros.cz*.

²¹⁸ FINK, E.: *Die Rolle der Erziehungswissenschaft im Technischen Zeitalter*, s. 102.

existencie Dasein. V tejto súvislosti správne pri záverečných úvahách o *Apoteóze nezakorenenosti*²¹⁹ pripomína P. Nezník bájkou H. Hesseho *Európan*, v ktorej je vykontrastovaný práve tento duchovný zlom v dôsledku nepomeru inštrumentálnych možností technického rozumu a hlbšieho seba porozumenia v novej dejinnej situácii. Európan je v skutku podivnou existenciou...

Ako upozorňuje Fink, predovšetkým sa stratila pôvodná väzba medzi pôdou a prácou, ktorá má pre človeka vážny ontologický význam. Vo vede je videná predovšetkým vysokoúčinná produktívna sila, ktorá sa využíva hlavne ako *zbraň*. Ľudská výchova (ale i ďalšie sféry existencie) sa stávajú prostým plánovacím projektom v technickom zmysle. Dokonca „prevýchova“ podrobeného obyvateľstva býva jedným z najvážnejších vojnových prostriedkov. Nehovoriac o možnostiach zdokonalenej spravodajskej, informačnej techniky, ktorá i človeka spracováva ako „informáciu“, čím ho interpretuje v rovine možností technického spracovania a pôsobí naň tak, aby sa dosiahlo požadované „duševné naladenie“. Takáto je realita v dobe nihilistickej, kedy je človek bez akéhokoľvek základu, väzieb, ideálov, vystavený mnohostrannej manipulácii tzv. inžinierov duší, profétov nových životných poriadkov, ale i tých, ako prízvukuje Fink, ktorí sa neustále prihovárajú za staré tradície. V pohltivosti technickým konzumom si nestihneme ani uvedomiť, čo sa s nami deje, a hlavne, v akom kontexte. Nevieme, na čo sme tu na Zemi a aké je vlastne naše určenie, a predsa zúrivo bojujeme o moc, pracujeme s posadnutosťou a titanským náporom, vyzbrojujeme sa zbraňami, strojmi, pretvárame prostredie nástrojmi výskumu.²²⁰ Vo filozofii sa venujeme „diagnostike“ doby, stavajúc na mierkach minulosti, ktoré určoval úplne iný „duch doby“, na ktorú platili kritériá relatívne uzavretého spoločenstva – lenže v globalizovanej spoločnosti platia radikálne zmenené podmienky, vznikajú neobvyklé úlohy, problémy. Nestačí ísť späť ku Grékom a Rimanom, vnášať do vzdelávania a výchovy *ich* podobu, ideál mravného Dasein. To je podľa Finka úplne scestné. Nestačí ani čerpať z jedného náboženstva. Sebavýklad spoločenstva ľudí je dnes *spolu-určovaný* tzv. planetárnou súčasnosťou dejov a procesov, prostredníctvom všadeprítomných informačných technológií – „vzdelanie už viac nemožno oddeliť od výchovy k povolaniu a zaobchádzaniu

²¹⁹ NEZNÍK, P., MARKOV, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Apoteóza nezakorenenosti. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach, 2017, s. 260-262.

²²⁰ FINK, E.: *Die Rolle der Erziehungswissenschaft im Technischen Zeitalter*, s. 104-105.

s technickým životným aparátom.“²²¹ „Povolanie“ mení radikálne svoj charakter prostej manuálnej činnosti, stráca pevné kontúry a rozpíja sa i do pôvodnej oblasti tzv. voľného času, vyžaduje si čoraz viac rozmer tvorivosti. Táto tvorivosť – a to je potrebné si dobre uvedomiť – však slúži požiadavke hladkého prechodu k strojovo kontrolovaným, disponujúcim úkonom. (Tento efekt je možný nie vďaka technike, ale zastaranému charakteru našej filozofie výchovy, ktorá ešte stále nereflektuje, čo sa vlastne s nástupom vedotechniky v spoločnosti udialo.) Účinky technicko-industriálneho procesu sú rozpoznateľné i v oblasti politiky, demokracia sama je poznačená vnútorným nepokojom, ba čo viac – kúpe sa v sebaklame univerzálnej osloboditeľky, pritom v nablýskanom prevleku globálnych ekonomických záujmov predvádza skôr poľutovaniahodnú mužskú travesti show, ktorá banalizuje skutočné problémy. Podobne na to upozorňuje aj V. Bělohradský, keď premýšľa o zeleni sveta.²²²

I tu Fink vystríha pred dôverou v zaužívané cestičky chápania politiky, keď dôrazne kritizuje patriarchálny vzorec, ktorý tzv. rodinný princíp fungovania pripodobňuje tomu politickému, čím sa len podporuje občianska závislosť od autorít. „Štát národa nie je žiadnou rodinou vo veľkom. (...) Tejto sociálnej romantike treba čo najostrejšie protirečiť.“²²³ Preto problémom demokratickej politickej výchovy má byť myšlienka slobody a ľudskej zodpovednosti za seba, ale i občianskej spolupatričnosti, a nie primárne skúsenosť autority. Je nevyhnutné prebúdzat’ ľudí k vedomiu, že „oni sami sú príčinami svojich poriadkov spoločností a štátov, že tie nepadajú z neba a ani nerastú zo zeme.“²²⁴ Nemecká filozofka a intelektuálka H. Arendtová, žiačka M. Heideggera a K. Jaspersa, vo svojich skúmaníach upozorňuje, že to bol práve Platón, kto vlastne stotožnil fungovanie domácnosti a polis,²²⁵ preto i tu môžeme jasne rozoznať, že Fink neustále rozrýva základy metafyziky, v ktorej korenia vzťahy podľa vzorca pán-otrok, politik-občan, zreteľné dodnes.

V uvedenom kontexte nerovnováhy medzi významovou veľkosťou prielomu techniky do ľudského života a podobou vzdelávania, ktorá, žiaľ, len podporuje zaslepenosť

²²¹ FINK, E.: *Die Rolle der Erziehungswissenschaft im Technischen Zeitalter*, s. 106.

²²² BĚLOHRADSKÝ, V.: Myslet zeleň světa. In: HVÍŽDALA, K.: *Vzpoury II: Rozhovory*. Praha: Galén 2012, s. 118.

²²³ FINK, E.: *Die Rolle der Erziehungswissenschaft im Technischen Zeitalter*, s. 107.

²²⁴ Tamže.

²²⁵ ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*. Prel. V. Němec. Praha: Oikymenh 2007, s. 290.

technického konzumu, je možné konštatovať stupňujúce sa napätie medzi slobodou a tzv. odborným poznaním. Ignorovanie výchovnej výzvy, ktorú so sebou priniesla novoveká veda, znamená vystavovať existenčnému ohrozeniu nielen suverenitu jednotlivca, národa, ale vôbec existenciu života na Zemi. Podľa Finka je potrebné vnímať, že škola je existenčnou podmienkou vied, rovnako ako to platí i naopak – preto i vede treba nechať dvere k sebe samej otvorené. Mizériou však je,

„že ešte nemáme žiadne formy škôl, ktoré sú v základe skonštruované z didaktického sprostredkovania vedeckého poznania, a nemáme ešte vedy, ktoré myslia, aj vo svojich výskumných výskoch, na vlastnú naučiteľnosť a pamätajú na spätný vzťah k prirodzenému vedomiu.“²²⁶

Preto by mali pedagógovia aktívne spolupracovať s vedeckými odbornými výskumníkmi, toto má byť vedeckou témou pedagogických škôl. Čiže možnosti aktualizácie princípov vzdelávania vidí Fink v *spolupráci* s vedcami, v radikálnej *didaktike slobody* a v prebúdzaní výchovných snáh v oblasti *ľudskej tvorivosti*.

Nevyhnutnosť kozmologickej filozofie výchovy, vnímajúcej vnútornú previazanosť otázky slobody, otázky ľudskej tvorivosti a problému techniky Fink veľmi podnetne podporia analýzami existenčného fenoménu *práce*, ktorý v nadchádzajúcej dobe bude zrejme predstavovať jednu z ťažiskových oblastí hľadaného seba porozumenia Dasein.

Prednáška *Človek – mimo práce* (1958)²²⁷, je rozvinutím provokatívnych otázok, ktoré miera priamo na nás samých, na naše seba porozumenie; práve v tomto texte Fink naplno prezentuje svoj – z hľadiska klasickej fenomenológie – kacírsky postoj k technike, ktorá podľa neho *môže* rozbiť posledný ontologický predsudok o nadradenosti duševnej činnosti, produkcie, rozumu, nad produkciou zmyslovou. „Práca je *základným ľudským fenoménom*. (...) Človek ako človek je robotníkom.“²²⁸ Hoci to samozrejme nemusí znamenať, že všetci ľudia nutne musia pracovať a ani to, že ľudskosť sa vyčerpáva v robotníctve – veď, ako pripomína Fink – vo väčšej miere existujeme „mimo práce“. Čo však toto „mimo“ znamená? Táto formulácia evidentne upozorňuje na určité rozlišovacie

²²⁶ FINK, E.: *Die Rolle der Erziehungswissenschaft im Technischen Zeitalter*, s. 109.

²²⁷ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*. In: *Zur Krisenlage des modernen Menschen: Erziehungswissenschaftliche Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989, s. 48-61.

²²⁸ Tamže, s. 48.

kritérium medzi fenoménmi práce a ostatnými spôsobmi života. Ved' „existujeme, pričom neustále svoju existenciu zmysluplne vykladáme, – rozvrhujeme sa s ohľadom na nejaký konečný cieľ všetkých snáh, držíme pred sebou nejaký výklad toho, čo je to šťastie, vykladáme zmysel našich činov a nečinov.“²²⁹ To znamená, že už žijeme v určitom *kolektívnom* horizonte porozumenia, výkladu Dasein a len v jeho rámci svojou reinterpretáciou kladieme vlastné akcenty v jednotlivých oblastiach existencie. Povedali sme, že veda vznikla v prostredí, kde bol k dispozícii dostatok voľného času, tzn. vďaka tomu, že niekto iný vykonávaním namáhavej práce, zabezpečujúcej základné životné potreby spoločenstva, vytvoril zároveň priestor pre niekoľko málo ľudí, užívajúcich voľný čas k rozjímaniu. Finka však zaujíma obvyklý predsudok o tom, že táto tzv. duchovná činnosť je automaticky považovaná za čosi vznešené, ontologicky hodnotnejšie, zatiaľ čo manuálna práca za čosi podradné, otrocké. Týmto duchovným predsudkom však trpia mnohí. Podľa môjho názoru, nie je cudzí ani veľkým filozofom, mysliteľom, medzi ktorých v 20. storočí v západnej filozofii patrí aj významný český filozof, fenomenológ a historik filozofie J. Patočka. Aby sme si načrtli odlišné filozofické *naladenie* Finka a Patočku, pokúsme sa pre tieto účely zinscenovať „nietzscheovskú“ paródiu,²³⁰ a s akademicky nekorektným ostrovtipom sa sústreďme na Patočkove *Kacírske eseje* (1975), či náhodou ich „kacírstvo“ pri bližšom pohľade akosi nepobledne. Týmto vedome odhliadame od *dobového* charakteru esejí, čím v podstate ostávame verní doterajšiemu prístupu k tomuto dielu – akurát si pri tom nasadíme potrebnú šašovskú čapicu, ako sa na bláznov patrí... snáď sa nám tak podarí, paradoxne, vyostriť práve problém dobovej podmienenosti filozofického myslenia a privolať čitateľa priamo k otázkam *dneška*, ktoré majú právo spochybňovať, narúšať nedotknuteľnosť práv filozofických autorít, pokiaľ sa na seba dokážeme ešte občas pozrieť – z umeleckého nadhľadu... *Incipit parodia!*

Pre *Kacírske eseje* je príznačná prítomnosť implicitného, ale na mnohých miestach aj výslovného, opovrhovania prostým spôsobom života, keď človek „žije, len aby žil“ – čo ak v tom rozpoznávame symptóm platonizmu? Patočka si akoby nevšíma, že my, v našej situácii, nevieme už ani „len žiť“, pretože všetko sme podriadili práve ním oslavovanému

²²⁹ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 49.

²³⁰ Týmto rozhodnutím prijímame presvedčenie, že Nietzsche je tou rozhodujúcou postavou v 20. storočí, vo vzťahu ku ktorej sa profilujú všetky významnejšie filozofické koncepty.

imperatívu hľadania „hlbšej, pravejšej formy života.“²³¹ Niet divu, že v tom podstatnom sa Fink, Patočkov blízky priateľ, niekdajší učiteľ, teda ten, kto ho postupne vovádzal do tajov a záhad Husserlových skúmaní, do vecí fenomenológie vo Freiburgu, ukazuje napokon doslova ako jeho *antipód*. A Patočka vôbec neskrýva rozčarovanie z tohto zistenia, keď v liste komeniológovi K. Schallerovi so zhrozením komentuje Finkovo odpadlivosť od viery Husserlovej: „On [Fink – pozn. E. D.] síce nechce hovoriť ako objektívny vedec, ale tiež nie z nejakej »mýtickej« pozície, a končí u »rád«, ktoré ale samé vychádzajú z nihilistického mýtu o svete, ktorý, aby tvoril pôdu každej zmyslotvorby, musí byť sám bez zmyslu. U jeho majstra Nietzscheho to aspoň ešte bol energický akcent; tu je ale len akási unavená, melancholická sympatia s večne neochabujúcim, a predsa len nakoniec zbytočným životom. Je to nanajvýš jemný a láskavý človek; ale tento filozofický pátos sa mi v porovnaní s tým, čo ovládalo »metafyzickú« filozofiu, javí ako mdlý *súmrak* [kurz. – E. D.]; a navzdory jeho výsmechu prorokom a obšťaštnovateľom ľudstva, sa s touto pozoruhodnou candidovskou morálkou nedokážem spriatelieť: pretože viac než »cultiver son jardin« [obrábať svoju záhradu – odkaz na Voltaireovho *Candide*, pozn. E. D.] sa z týchto rád nevytlčie. Tu hovorí nejaký unavený Dionýzos. Keď si človek predstaví, že nadčlovekom bude moderný masový človek, ktorý prežil smrť Boha, behá mu mráz po chrbte. (...) Po mnohých samozrejmostiach (musím povedať) sa nakoniec prebojuje k poznaniu, že veda je povolaná byť orgánom inteligencie »volonté générale«. Absolútne žiadne vyjasnenie vzťahu vedy a filozofie! *Týmto* spôsobom to predsa nejde.“²³² Na to mu nemecký kolega Schaller až takmer upokojujúco odpovedá: „Obávam sa, že tézy pána Finka nevyvolajú verejnú diskusiu; v pedagogike sa bohužiaľ jeho práce takmer neberú na vedomie.“²³³ V tejto korešpondencii vidíme ukážkovo zhrnutý obvyklý postoj k Finkovi, ktorý viac-menej prevláda do dnešných dní.²³⁴ Každý je s ním vysporiadaný raz-dva, zaženie ho ako akéhosi zlého ducha, či príznak,

²³¹ PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikoymenth 2002, s. 43.

²³² PATOČKA, J.: *Korespondence s komeniologií II*. Praha: Oikoymenth 2011, s. 200.

²³³ Tamže, s. 203.

²³⁴ Aj v novšej monografii od českého filozofa I. Blechu je Fink viac-menej chápaný ako neškodný filozof, ktorý patrí do tieňa Heideggerovho filozofovania, a to zrejme len preto, že uňho nie je nič definitívne uchopiteľné, že uňho „človek nemá schopnosť porozumieť všetkému“, resp. že „u Finka nejde v prvom zmysle o dianie pravdy. Kozmu je ľahostajné, či jeho vzhádzanie budeme chcieť chápať nielen ako kozmické zjavovanie, ale aj ako dianie pravdy.“ Toto Finkovo stanovisko dodnes filozofov *desí* a preto býva Fink poľahky odbavený ako príliš málo ľudsky lichotivá „slepá ulička“, a preto je vraj i „sociálna stránka u Finka veľmi chudobná“. (Pozri: BLECHA, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*. Prel. D. Bujnovský, O. Gutter.

alebo ho jednoducho zhodí ako naivného hlupáčka; ved' ako si vysvetliť tie – pre človeka znalého Finkovej kozmologickej filozofie, jeho hlboko premyslených nietzscheovských motívov – nepochopiteľné slová, keď Patočka Finkovi podsúva úplne scestnú myšlienku, že by chcel z masového človeka spraviť nadčloveka? Preto je jednak potrebné ostro vystúpiť proti takejto vážnej dezinterpretácii Finkovej kozmologickej filozofie, a zároveň je potrebné pýtať sa, z čoho, z akého základu vyviera táto nepriateľská reakcia, čo ohrozuje, aký systém predsudkov, akú filozofickú vieru? A nielen to, je potrebné konečne predstaviť a vnímať Finka ako satyra, lesného démona, ktorý asi „zjemnelým duchom“ bude naháňať strach ako čert v ľudových poverách. V čom však možno badať koreň tejto protikladnosti medzi Patočkom a Finkom?

Patočka totiž fenomenalitu, samotné zjavovanie, chápe v zmysle *dejinnosti*, a táto pozícia je základom jeho problému prirodzeného sveta, z ktorého rozvíja konkrétnu filozofiu dejín. Toto stotožnenie problému fenomenality fenoménov s dejinnosťou so sebou implicitne nesie samozrejmy predpoklad toho, čo to znamená tzv. zmysluplný život človeka a zároveň ide o povýšenie tzv. človeka dejinného na piedestál najvyššej možnej blízkosti k „pravde“ a k „bytiu“. Pretože, podľa Patočku, dejiny začínajú tam, a len tam, kde *areté* človeka, ktorý už nežije len pre život, vidí do podstaty vecí a buduje obec na základe svetového zákona *polémos*, a vyjadruje svoju slobodu, neskrytosť a neohrozenosť v podobe filozofie.²³⁵

Vidieť do podstaty vecí na základe vlastnej *areté*, teda na základe výnimočnosti človeka, v preklade – jeho schopnosti *hodnotiť*... Veru, potom je jednoduché veriť, že našou úlohou je hľadať čosi „lepšie“, „hlbšie“, ba dokonca odhaľovať hádanky sveta i života,²³⁶ no nakoniec zistiť, že vášňou našich hľadání je *strach* z toho, že za maskou sa skutočne neskrýva žiadny hráč... Naopak, u Finka je fenomenalita fenoménov nevykázateľná, nie je to žiadny fenomenálny problém ani danosť, nikdy sa nejaví a nemožno ju konštatovať ako fenomén, ani v zmysle dejinnosti. Je mimo otázku zmyslu-plnosti, mimo hodnotenia. No

Košice: FF UPJŠ v Košiciach, 2018, s. 58, s. 79, s. 389.) Verím však, že táto práca dostatočne ukazuje vážny sociálny rozmer Finkovej kozmologickej filozofie a umožňuje nahliadnuť, naopak to, že s čitateľom hraje „čistú hru“, t. j. bez zbytočných lingvistických trikov, metafyzických sľubov a antropocentrických lichôtok.

²³⁵ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 54.

²³⁶ HUSSERL, E.: *Filosofie jako přísná věda*, s. 66.

u Patočku je toto priam hororová predstava šírenia „nihilistickej hmly“, ako sme videli. Preňho „hodnota nie je teda nič než zmysluplnosť jestvujúcna, vyjadrená, akoby šlo o niečo samostatné ... zatiaľ čo v skutočnosti ide o to, že sa nám nič nemôže ukazovať než v zmyslupnej, zrozumiteľnej súvislosti...“²³⁷ A v čom teda tkvie „zmysluplnosť“ jestvujúcna podľa Patočku? Ak sa hodnota viaže na *ideu*, nie na konkrétne jestvujúcno. – Tu vidíme jasne, ako sa idea kladie nad „prstý“ život; vidíme platonizmus v jeho klasickej hierarchizácii bytia. Patočka to považuje za „výhodu“, ktorá znamená hrádzu proti nihilizmu zmyslu.²³⁸ O pár strán ďalej narovinu prizná, že jeho filozofia je protikladom k Nietzscheho filozofii, a my len dopovedzme, že i k Finkovej. Pretože podľa Patočku nie je ľudský život vôbec možný „bez buď naivnej, alebo kriticky získanej dôvery v absolútny zmysel, v celkový zmysel univerza jestvujúceho, života a diania.“²³⁹ Patočka zrejme zdedil Husserlov panický strach z relativizmu, vládne v ňom kus poctivého platónskeho a kresťanského ducha natoľko, že iná perspektíva sa mu zdá doslova *smrťiacou*. Podľa Patočku „pravdivý život v úplnom nihilizme, pri vedomí nezmyselnosti celku nie je možný, stáva sa možným len za cenu ilúzií.“²⁴⁰ Nie je však viera v absolútny zmysel výsledkom pradávnej *imaginatívnej* schopnosti človeka...? Kto, aký arbiter tu rozhodne, čo je a čo nie je možné? Opäť ono starostlivé ratio, ktoré sa na „nevinný svet“, t. j. svet „pred východom Slnka“²⁴¹, ako ho vníma tzv. pred-dejinné ľudstvo, díva kdesi z výšin, či z opravdivejších hlbín, ak chcete, a opovrhne ním ako čímsi hodnotovo „nižším“, pretože je „skromné“ svojou čírou viazanosťou na svet? Že sa „pred-dejinný“ človek nedokáže podivovať nad tým, že niečo je? Nebuďme predsa tak pyšní, on to samozrejme dokáže, avšak s tým rozdielom, že hneď neľadá „skutočnejšiu“ zmysluplnosť, t. j. ľudsky *lichotivejšiu*. Patočka však pokračuje v heroizácii a ľudstvo vraj len v historickej epoche neuhýba „problematickosti“, ba dokonca ju vyvoláva a sľubuje si od nej prístup „k väčšej hĺbke zmysluplného života“.²⁴² A má pravdu, tento pražský Sokrates – človek historický si problémy vyvoláva, vytvára, živí ich „ideami“ a pritom *otravuje* najpôvodnejší vzťah k životu ako takému. Pretože, áno, on si *sľubuje*! Ako jediné zo zvierat. Niet divu, že Patočka

²³⁷ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 63.

²³⁸ Tamže, s. 64.

²³⁹ Tamže.

²⁴⁰ Tamže, s. 68.

²⁴¹ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 153 a n.

²⁴² PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 71.

považuje Platónov koncept sveta ideí za to „najpôsobivejšie“ a kresťanstvo za „hlboký ponor do absolútneho zmyslu“, ved’ i samotná koncepcia solidarity otrasených sa celkom podobá situácii raného kresťanstva. Čo na tom, že kresťanstvo zasadilo Akadémii poslednú ranu – asi sa v ňom lepšie sľubovalo...

Pokračujme ešte chvíľku v tejto detskej hre zaťatých pästičiek a všimnime si pozoruhodné Patočkove ponosy na Nietzscheho, na vnímanie človeka ako organizmu závislého na svojom prostredí, pričom neustále opakuje: „Človek nemôže žiť bez zmyslu, a to bez zmyslu celkového a absolútneho. To znamená: nemôže žiť v istote nezmyselnosti.“²⁴³ Lenže o absolútne sny sme sa našťastie už dávno pripravili! *Kozmos* je protiváhou k úsmevným snahám o Absolútno, hoci „najhrdejšieho človeka, filozofa“²⁴⁴ doslova uráža predstava, že by mal byť jeho život principiálne podobný „rozkvetu a zániku poľnej ľalie“!²⁴⁵ Vraj by to viedlo k „stagnácii života“. Ale prečo by malo? – Lebo on potrebuje *dôvody k životu*, najlepšie meta-fyzické, povýšené, božské...? Jeho snaha vnútiť antinomické vnímanie v zmysle fatálneho sporu „bytie verzus nihilizmus“ je síce pôsobivá, ale akoby a priori vylučovala, že práve táto autentická skúsenosť nihilizmu je predsa konečne triezvou výzvou k človeku, aby sa chopil vlastnej slobody, za ktorú ho už nemá čo a kto ospravedlniť. Patočka dokonca i dejinám vnucuje *zlý pocit* z toho, žiť zo životnej bezprostrednosti. Treba však zdôrazniť, že jeho filozofia ako starostlivosť o dušu, síce neabsolutizuje pravdu, nie je uňho „záležitosťou číreho nazerania a prijatia vo vedomí, ale celoživotná skúmaná, sebakontrolujúca, sebazjednocujúca myšlienково-životná prax.“²⁴⁶ Problém je skôr v tom, že vidí len dve pramenné možnosti realizácie tejto starostlivosti o dušu, a to v nadväznosti na Démokrita a Aristotela, alebo v nadväznosti na Platóna. Má to byť praktická forma ocelovo-kryštálového myšlienkového vzťahu k životu.²⁴⁷ Je zrejmé, prečo sa okolo Patočku vytvára až nezdravá aureola, pretože jeho slová majú na nás nádejné a spásenosné vedľajšie účinky, ešte stále je v ňom dlhý tieň presvedčenia o význačnosti človeka v celom univerze. Jeho pretláčanie motívu duše ako centra gréckeho uvažovania však akoby prehliadalo, že ťažiskom bola *kozmic* väzba, z ktorej vôbec

²⁴³ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 80.

²⁴⁴ NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, s. 8.

²⁴⁵ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 80.

²⁴⁶ Tamže, s. 87.

²⁴⁷ Tamže.

vznikla myšlienka starostlivosti o „dušu“. Jeho „kacírske“ úvahy vôbec neproblematizujú favorizáciu Svetla u Platóna ako Bytia pravého. Patočkovým mottom ostáva: „oslobodiť sa od viazanosti k životu a naopak, viazať život na niečo slobodné...“²⁴⁸ Tento kresťanský obetavý motív, podriadenie sa *ideálu* pravdy, vo väzbe na absolútny zmysel bytia, je však vždy aj prípravou ľudí zaslepených, ako budúcej potraviny pre zákopy a bomby... Naproti tomu Nietzsche vyzýva práve k viazanosti jedine k životu, až tam sa totiž rodí vedomie slobody k činu, ktorý háji jeho nedotknuteľnosť.

Samozrejme, že toto schválne prehnané, parodizujúce načrtnutie odlišnosti medzi Finkom a Patočkom nechce zmenšovať význam Patočkovho filozofického i ľudského odkazu, ktorým sa osvedčil v dobe normalizácie, len tu provokáciou chceme vyvolať zamyslenie nad dneškom, nad našou životnou situáciou, kedy vládne vážne nebezpečie, ktoré prináša absolútna viera v regulatívnu nadradenosť, hoc aj najvznešenejších ideí nad životom. Akákoľvek viera v absolútny zmysel, ktorá vedie človeka k hľadaniu „lepšej“, „hlbšej“ skutočnosti má totiž i zásadné proti-životné účinky, ktoré sa prejavujú v pokrivení vzťahu k životnému okoliu... Netrpíme práve touto „slobodou od viazanosti k životu“? V mojej interpretácii akiste badať ukážkový prípad nejednej z antinómií výchovy, ktorými sa Fink preslávil, a to konkrétne *všemocnosť a bezmocnosť výchovy*, ktorá sa ukazuje v *dejinnej podmienenosti* výchovy, a zároveň sa nám tu vyostruje antinómia odkazujúca na *moc a bezmoc vychovávateľa*, ktorý si so sebou nesie neprenosnú životnú skúsenosť – aj preto môže byť táto kritická interpretácia Kacírskych esejí v kontexte Finkovej kozmologickej filozofie tak poburujúca pre našu tradičnú filozofickú obec. Dôležitejšie je však to, k čomu chce vyburcovať, na čo upozorňuje a k čomu nás volá. Problém vnímame *dnes* celkom inak, pretože čelíme a žijeme z inej životnej skúsenosti.

Je veľmi dôležité uvedomiť si dobový kontext myšlienok, ktoré boli písané v bezprostrednej žitej skúsenosti konkrétneho spoločenstva ľudí. Aj Patočkove Kacírske eseje neboli výnimkou. Sú výsledkom polemiky s marxistickým materiálnym chápaním dejinnosti, zároveň, ako sme spomenuli vyššie, je to reakcia na proces tzv. normalizácie, ktorá mala za úlohu potlačiť slobodné sebautváranie človeka, ktorému boli isté *ideologické* hranice prirodzene pritesné, nestačili a ani nikdy nemôžu dostačovať nárokom života. A tu,

²⁴⁸ PATOČKA, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 143.

aby sme vyvážili svoju kritiku, je potrebné vnímať i ten *principiálne omnoho dôležitejší* odkaz Patočkovho filozofického života, ktorý sa samozrejme neviazal len na čisté myslenie: je to *právo na vzdor* voči akejkoľvek vnucovanej idei „normálnosti“, pretože tento proces vlastne nepominul s pádom železnej opony, to si nemusíme robiť ilúzie. I dnes je nám, trochu iným spôsobom, cez displeje, masmédiá, vnucovaná „normálnosť“, ktorá reálne ohrozuje slobodu človeka, „normálnosť“, ktorá ho ohlupuje a zotročuje. V tom sa s Finkom zhodnú, avšak v tom, z čoho má takéto vedomie nescudziteľnej slobody vyrastať, je u Finka diametrálne odlišné, ba priam protikladné k Patočkovi. Pokiaľ u Patočku v každom krízovom období možno badať príklon k Platónovi (napr. 50. roky – *Negativní platonismus*, 70. roky – *Platón a Európa*),²⁴⁹ u Finka je bezprostredná životná skúsenosť iná, nechce hľadať východisko u Platóna, cez väzbu na absolútny zmysel, cez areté viazanú na ideu, ako sme videli. Fink skúša ísť Nietzscheho výchovnou cestou, pričom táto jeho svojhlavosť nás privádza na cestu neľahkú a nebezpečnú. Tento prístup je však pochopiteľný, ak vnímame jeho dobovú situáciu – práve po 2. svetovej vojne, ktorej sa sám musel aktívne zúčastniť v rámci protileteckej obrany Freiburgu,²⁵⁰ keď Fink stál za katedrou pred zmätenými študentmi, a uvedomil si, že rozprávať o ideách a nutnosti väzby k absolútnemu zmyslu – už viac nie je možné. Po tak očividnom rozklade všetkých hodnôt, v ovzduší dezilúzií, hanby, viny a prežitých hrôz sa spoločnosť prebúdzala do reality bez akejkoľvek ideálnej a ideovej opory, základu. Taká bola situácia v povojnovom Nemecku – idey boli kompromitované nevýdaným spôsobom, hodnoty znivelizované, rozvrátené, ale bolo treba žiť – pre budúcnosť. Zrejme aj preto sa Fink v tomto období už úplne otvorene uchýlil k Nietzschemu, k jeho podozrievavosti, pohyblivosti a vysokým nárokom na sebautváranie bez opory v oficiálnej autorite. Kozmologická filozofia výchovy kladie na jednotlivca neľahké nároky, avšak len v bdelej kritickosti, nedôverčivosti voči veľkým ideám, programom, politike, existuje šanca na postupné budovanie spoločenstva, ktorého spolupatričnosť už nečerpá svoju silu zo sebastredného zaľúbenia do idey národa, rozdielnosti, ale z pochopenia vlastného *kozmickeho* pôvodu, začlenenia do veľkej súvislosti Sveta, z lásky k životu ako

²⁴⁹ Veľká vďaka patrí pani doc. Pelcovej, ktorá veľkoryso rešpektovala odlišný názor a upozornila ma na isté zásadné súvislosti, ktoré mi umožnili lepšie porozumieť rozdielnosti prístupu k problémom v čase krízy u Patočku a u Finka.

²⁵⁰ Bližšie informácie som uviedla v monografii *Kozmologická filozofia výchovy Eugena Finka*, a ešte podrobnejšie informácie možno nájsť vo Finkovej biografii (2015).

takému. Pochybnosť sa tak stáva spoločným oživujúcim impulzom, ktorý ľudí vedie k otázkam, k vzájomnej porade.

Otázku slobody a jej chápania práve na pozadí tohto konfliktu rieši Fink aj cez fenomén *práce*. V práci sa ukrýva dvojaký charakter – je bremenom i radosťou z činnosti, je požehnaním i prekliatím, lopotou i pocitom stupňovanej moci. Možno si všimnúť dôležitý rozmer sebaopotvrdenia, osvedčenia vlastných schopností práve prostredníctvom práce – práca sprostredkúva človeku zmysel. Ved' činnosť býva meradlom (ne)priznaného *spoločenského* uznania, to znamená, že je úzko previazaná *s bojom* o svoje miesto „pod slnkom“. Spolu s Patočkom možno síce povedať, že ide o seba predĺženie vlastnej existencie, o *bytostnú možnosť* vôbec prebojovať sa k životu v pravde. Čo je to však „pravda“? Resp. o aký typ pravdy tu ide? Neskrýva sa práve v koncepte 3. Patočkovho pohybu existencie zhubné jadro narušajúce vzťah človeka k *pozemskosti*? Tieto otázky, nech sú akokoľvek nepríjemné, sú veľmi dôležité.

Práca je tiež spôsobom stýkania sa so svetom, je výrazom rozumenia okoliu svojho života – kedysi sa uskutočňovala priamou väzbou na pôdu, zem, ktorá sa obrábala za účelom obživy. Dnes ide skôr o manipuláciu, nastavovanie a vyladovanie systému produkcie *zážitkov*, a to aj v rámci tzv. obživy. Človek chce „zažiť“ potravu ako za starých čias, jej chuť, preto tá posadnutosť „bio“ produktmi. Dôraz sa tu už kladie na uspokojenie *vedomia* (jem „zdravo“, „prírodne“). Už sa nepracuje priamo na potravinách v styku so zemou, ale na maximálnom efekte ich *mentálnych účinkov uspokojenia* (ten pocit – tak je to „správne“, žijem „zdravo“). Opäť raz presun k „ideálnej“ k „praobrazu“ na úkor reality zdevastovaného prostredia, chemicky zničenej pôdy, vody, ovzdušia. Ešte ani zďaleka nepominulo platónsko-kresťanské dedičstvo (ako by aj mohlo, keď sa vo vzdelávaní stále drží duch metafyziky?) – len sme si zážitok náboženskej transsubstanciácie presunuli na tanier; rovnako ako svoj krásny, dokonalý život „na onom svete“ žijeme online, tu a teraz. Fink však kladie „osudovú otázku“ – odkiaľ sa berie jadro pradávnej, nezmyselnej, predsudovej nadradenosti idey nad životom samým? Možno nájdeme určité historické súvislosti, ale – je naozaj nevyhnutné, aby odcudzenie myšlienky voči zmyslovo-materiálnej produkcii práce

muselo viesť práve k *takejto* duchovnej produkcii, ktorá zmyslovému svetu nadradí svet nad-zmyslový?²⁵¹

Voľný čas²⁵² nie je len pracovnou prestávkou, odpočinkom. Vďaka nemu sa udiali obrovské duchovné rozmachy v dejinách ľudstva. Je to priestor extatického vzťahu k posvätnému, kráse i k pravde, je rodiskom náboženstva, umenia i filozofie samotnej. Je to sila zasahujúca do nad-ľudskej sféry nebeských Múz, čoho výsledkom je tvorivá produkcia životného zmyslu, ktorá má práve z tohto titulu platiť pre celé spoločstvo.²⁵³ K. Marx to pomenoval ako sféru produkcie vedomia, pričom sa mu podarilo zvýrazniť obvyklé protikladné vnímanie práce a duchovnej tvorivosti, ktoré rozvinulo priepasť medzi človekom ako robotníkom a človekom ako tvorivou duchovnou bytosťou. „Toto rozpoltenie jednoty ľudského života patrí k dejinám západného ducha, nakoľko ich určuje *metafyzika*.“²⁵⁴ Preto Fink formuluje nasledovnú otázku:

„Existuje súvislosť medzi *odcudzením* tvorivej duchovnosti v oblasti ušľachtilého voľného času voči nosnému životnému základu, ktorý tvorí ľudská práca na jednej strane, a medzi *nezmyslosťou* tradovanej metafyziky, medzi ideálnym charakterom morálky a nad-svetovou podobou náboženstva na strane druhej?“²⁵⁵

Moderná industrializácia a rozvoj techniky znamenajú počiatok svetovo-dejinného štádia pre svet ľudskej práce, a to znamená, že, podľa Finka, práve *moderná technika* si vynucuje radikálnu *premenu všetkých konvenčných predstáv o vlastníckych vzťahoch*, z ktorých ešte stále čerpajú silu doterajšie kapitalistické výklady trhovej ekonomiky, ktoré sa využívajú najmä k hrozbám z masovej nezamestnanosti a k utláčaniu pracovníkov vo fabrikách. Lenže tento pohyb techniky už „nepotrebuje žiadny revolučný prevrat, aby rozbil gigantickú koncentráciu hospodárskej sily sústredenej v zopár rukách, vyžaduje si len zrelý čas, ktorý uskutoční to, čo je dejinne nevyhnutné.“²⁵⁶

²⁵¹ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 52.

²⁵² Ako upozorňuje slovenský filozof P. Nezník v príspevku *Filozofia a umenie (záhyby bytia)* In: Bohunická, L., Lalíková, E.: *Filozofia - veda - literatúra*. 1. vyd. Bratislava: Univerzita Komenského, 2014, s. 80-93, túto tému reflektuje i H. Arendtová v diele *Vita activa*, ale aj v diele *Život ducha*, a to v zaujímavých premosteniach cez Platóna, Leibniza, Nietzscheho, či Heideggera. Rovnako odkazuje P. Nezník aj na Gadamerov text *Aktualita krásneho. Umění jako hra, symbol a slavnost*. Prel. D. Filip. Praha: Triáda 2003.

²⁵³ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 50-51.

²⁵⁴ Tamže, s. 51.

²⁵⁵ Tamže, s. 52.

²⁵⁶ Tamže, s. 49.

Fink tak vníma techniku, cez akcentovanú prizmu fenoménu práce, ako *možnosť* zásadnej premeny spoločenstva, v rámci ktorej sa konečne dostane uznania pracujúcim, a to v zmysle uznania ich skutočnej *tvorivosti*. Lenže ako upozorňuje F. G. Jünger, dávno pred Finkom, a síce v 40. rokoch pri reflexii situácie 19. storočia, ktorá sa v princípoch technického procesu dnes ešte vyostрила, keď sa človek ako koliesko v systéme, stlačené nutnosťou úverovať svoju základnú existenciu, stáva absolútne bezbranným voči pracovným podmienkam: „Sociálna otázka musí človeka zaujímať nutne až tam, kde je táto bezbrannosť citeľná tým najtvrdším spôsobom; (...) Výčitka vykorisťovania, ktorú predhadzuje robotník kapitalistovi, ktorý disponuje mechanikou, je oprávnená, pretože technický postup práce spočíva vo vykorisťovaní a olupovaní. Robotník však nepoznáva, že on sám sa prevíňuje na vykorisťovaní ako spolupracovník a obhajca technického pokroku, a v tom tkvie dôvod, že všetky jeho snahy musia stroskotáť, že on sám nedosiahne žiadne uľahčenie svojej situácie tam, kde žije pod vládou, ktorej dôveruje, a s ktorou sa identifikuje. Pokiaľ ukazuje silu striasť súkromný kapitalizmus, predsa mu chýba sila, aby sám ovládol racionalitu techniky, a preto ho aparátúra a organizácia neodvolateľne drží v jeho situácii. Potiaľ zostáva podrobený vykorisťovaniu, ako ho sám ospravedlňuje a potvrdzuje.“²⁵⁷ Dnes to neplatí len pre „robotníkov“, technický postup práce dávno prekročil plechové konštrukcie fabrík, chtiac-nechtiac všetci aktívne participujeme na žravom konzume, ktorý sme si osvojili ako jediný „prirodzený život“ v modernej, vysoko technicky vyspelej spoločnosti. Životný postoj, v ktorom je všetko predmetom trhu, obchodu, ceny je výrazom odcudzenia nielen vzťahu k sebe, ale odcudzenia voči Svetu vôbec. Pretože ako pripomína Arendtová, ten, kto má starosť len o holé udržanie existencie na trhu, rovnako ako aj ten, kto vyznáva ideál neustáleho ekonomického rastu, pokladá na oltár tejto modly „ako obeť svet a svetskosť človeka“.²⁵⁸ Výdobytky chceme a vieme používať, aplikovať, dokonca najradšej máme rôzne aplikácie, ktoré sú vlastne používané priamo na nás, prispôsobené užívateľovi „na mieru“, t. j. na obmedzenia jeho intelektu, a pritom vôbec nechápeme súvislosti, nestačíme ich skutočne chápať nielen vzhľadom k svojmu blízkeho okoliu, ale vôbec globálne, že to domnelé blaho, v ktorom žijeme je čímisi draho vykúpené...

²⁵⁷ JÜNGER, F. G.: *Perfektnosť techniky*. Prel. M. Váňa. Praha: Academia 2012, s. 146.

²⁵⁸ ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 332.

Fink pripomína, že „oddávna platí práca za prekliatie, za nedôstojnú lopotu, za otrocký neslobodný stav“;²⁵⁹ že sa nikdy práci a otrokom v spoločenskom systéme nedostalo uznania, vždy ležalo ťažisko starých spoločenských poriadkov na „vyšších miestach“ – či už to bol rytiersky stav a vojna ako zdroj jeho úcty, kňazský stav, ktorý čerpal z kultu, alebo platónski filozofi-vládcovia a ich múdrosť, či jednoducho panstvo zdôvodňujúce svoju nadradenosť zdedeným majetkom. Práca teda vždy patrila k tým najspodnejším úrovniam realizácie zmyslu, vždy bola *prekrytá* inými silami stavby spoločnosti.²⁶⁰ Zvlášť zaujímavé je, všimnúť si, že napríklad aj H. Arendtová chápe prácu v jej pôvodnej väzbe na prírodné cykly a uspokojovanie základných potrieb *bez* vnútornej možnosti rozvinutia slobody v nej, tvrdí, že práca nie je nikdy produktívnou činnosťou v pravom zmysle. Čosi iné je už výroba, zhotovovanie predmetov, ktoré predstavuje akési vyklonenie sa z cyklu prírodných podmienok. Ale až v *konaní*, s jeho nevyhnutnou väzbou na druhých, vzniká jednak ľudská dejinnosť, ale i priestor pre pochopenie problému slobody.²⁶¹ Hoci Arendtová správne kritizuje istú upätosť prevládajúcu v humanitných vedách, snažiacich sa o definitívne definovanie ľudskej prirodzenosti, ktoré sa míňa s pochopením jedinečnosti človeka ako dejinnej bytosti, osoby, žijúcej vo svete „ako medzipriestore pre udalosti“,²⁶² je to stále kritika – i keď veľmi potrebná – zameraná na potrebu oživenia vnímania sveta ako „historicky sformovaného sveta“. Je to kritika namierená proti „mimosvetskému“ vnímaniu, či izolácii človeka, ku ktorej dochádza v skúmaníach humanitných vied, ale zároveň upriamuje pozornosť len na svet „historický“, resp. dejinný. Zdá sa mi však, že Fink pri svojom premýšľaní o práci kladie skôr dôraz na vyjasnenie si práve jej pôvodne „svetového“ podložia, väzby, skúša myslieť bez opory hodnotiaceho rozlíšenia medzi prírodou a ľudskou dejinnosťou – preto hľadá, vzhľadom k problému techniky a technizácie práce, nejaký silnejší, mimo-ľudský impulz, či „mravný“ regulatív, ktorý nie je ani čistou ideou, ani čistým jestvujúcim, ktorý by umožnil vnímať prácu vôbec ako *tvorivosť* v zmysle výrazu najvlastnejšej *slobody*. Azda ho k tomu vedie i fakt, že v moderných dejinách práca-výroba akoby splývala s prostou nutnosťou zabezpečovania holého života, ktoré už síce nezávisí od

²⁵⁹ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 53.

²⁶⁰ Tamže.

²⁶¹ Pozri: ZVARÍK, M.: Horizont života a problém človeka u Hannah Arendtovej. *Filozofia*, 2015, 70 (1), s. 47-58.

²⁶² Tamže, s. 54.

relatívne odhadnuteľných prírodných cyklov, ale od nevypočítateľných vrtochov *ekonomických* cyklov... Preto možno konštatovať, že kladenie absolútneho dôrazu na dejinnosť ako záležitosť ľudského konania a výhradnú oblasť slobody, častokrát prekrýva pozadie, na ktorom sa vôbec môžu dejiny manifestovať. V skratke: takouto absolutizáciou sa uťahujú švy ľudského sveta tak pevne, až získava charakter totality vytláčajúcej samotný Kozmos, ako to nespútateľné a nepochopiteľné, za horizont výkladu a chápania ľudskej existencie, čo sa potom odráža i v charaktere konania, či vo vzťahu k životnému prostrediu. Kozmos ostáva v povedomí ľudí nanajvyš v podobe akejsi príliš vedeckej *banality*, o ktorej nemá cenu premýšľať, pretože bezprostredne nevlplyva na našu každodennosť.

Technika nesľubuje, že už nik nebude musieť pracovať – práca je podľa Finka základom existencie ľudstva vôbec, všetci ľudia žijú z práce, alebo jednoducho: „Vždy musí existovať vrstva pracujúcich, aby vôbec boli možní paraziti.“²⁶³ Táto Finkova emocionálne vypätá konštatácia je vlastne cieleným otriasaním, provokáciou samozrejmosti, s ktorou ľudia vnímajú ontologickú menejcennosť materiálnej produkcie – bez ktorej by však nikdy nebola možná tá duchovná. Je však v poriadku vnímať ľudský život vymedzený prácou ako „animálny“? Fink rázne odpovedá – v žiadnom prípade! Pretože práca bytostne korení v slobode a starý predsudok o tom, že čisto duchovné manifestácie slobody stoja vyššie ako sloboda činná, je potrebné spochybňovať. Práca a jej úzka previazanosť s našou *telesnosťou*, je väzbou našej existencie k Svetu a žitej, pozemsky-zmyslovej slobode. A ako dodáva Fink, tohto večného nepokoja, nespokojnosti a pretvárania túžob nás zbaví len *smrť*...²⁶⁴ Natískajú sa však úvahy, či ono stupňovanie technickej produkcie ad absurdum nie je výrazom „uštvanosti“ túžbou, či práve technika nie je akýmsi potenciálnym anjelom smrti, či v nej nie je práve zvláštne proti-životné jadro, ktoré sa pri nahromadenom tlaku naplno prejaví explóziou brutálneho násilia v podobe katastrof, či vojny, kedy nielen krajina je rozorvaná krátermi, zahalená jedmi, nebezpečným žiarením, ale rovnako dolámané, roztrhané sú samotné ťažké stroje a medzi mohutnými kovovými troskami rovnako tak roztrhané ľudské pozostatky. Veľmi hlboko a pritom zarážajúco vecne opísal tento *onemujúci* jav práve spomínaný F. G. Jünger, pričom z jeho slov je jasné, ako strašne zranené, poznačené vojnou muselo ostať jeho vnútro, keď dokázal vyjadriť to, pre čo normálne predsa niet slov. Je to

²⁶³ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 52.

²⁶⁴ Tamže, s. 53-55.

asi nejlepší spôsob, ako nahliadnuť našu naivnosť v obvyklom stotožňovaní techniky so strojmi. Jüngerova bezprostrednosť jednoznačne zasiahne človeka omnoho hlbšie ako filozoficky sebelepšie úvahy od niekoho, kto počas vojny sedával v knižniciach. Vráťme sa však k problému *práce*.

Vytvorenie diferencovanej del'by práce, tvorba systematického nadväzovania viacerých činností, si podľa Finka vyžiadala nárast predbežného plánovania a riadenia pracovného procesu – duchovná práca sa tu oddeľuje od čisto materiálnej, avšak ešte stále sa to deje v rámci sveta práce, v jeho relatívne konzistentnej súvislosti.

„Inak je to však vtedy, ak nariadenia prichádzajú nie *v rámci*, ale z oblasti *nad* svetom práce, – keď chcú z *cudzej* úrovne požiadaviek určovať pracovné vzťahy a životné podmienky pracujúcich.“²⁶⁵

Takéto vnucovanie vlastného – svetu práce odcudzeného – vzťahu k materiálnej produkcii, je vlastne nárokováním si moci tzv. vyššej vrstvy nad ovládanými pracovníkmi. Čo však Finka zaujíma omnoho viac, je rafinovanejšia podoba presadzovania vlastných mocenských nárokov, ono

„*tichšie a skrytejšie* ovládanie, ktoré spočíva v tom, že produkcia vedomia, t. j. produkcia životného zmyslu, sa odohráva v onej »mimo práce« sa utvrdzujúcej a náležite povýšenej sfére ušľachtilého trávenia voľného času, – robotníci (...) sú uväznení práve v »duchovnom nevoľníctve«, pokiaľ oni sami preberajú z takejto vznešenej a povýšenej sféry Zmysel, ktorý má platiť aj pre ich vlastné Dasein. Potom sa sebe odcudzujú vedomím do určitej vyššej sféry duchovnej produkcie, skrz odcudzenie sa svetu práce. Činná a zmysel-tvoriaca produkcia sa rozpadá, robotník žije »duchovne« z rozvrhu zmyslu vrstvy pánov, ktorá sa dvíha ponad neho.“²⁶⁶

Jednoducho povedané: nešťastie pracujúcich, bieda biednych tkvie v tom, že prevzali a veria v to, že pestovanie ideálov bohatých, ich „filozofie zmyslu života“, je skutočným naplnením vlastnej slobody, najvyššej možnej podoby života! V urputnom snažení o „lepšie“ postavenie v takto rozpoltenom spoločenstve, len potvrdzujú svoje „otroctvo“. Nechtiac živia ideu sociálnej nespravodlivosti ako priestoru s domnelými „príležitosťami pre

²⁶⁵ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 55.

²⁶⁶ Tamže, s. 56.

všetkých“, pričom len vstupujú do arény, v ktorej vždy platí „zisk za každú cenu“ a vždy „na úkor druhého“ – lenže nebyť práve tým „druhým“ je takmer nemožné. A tak sa človek ešte s nadšením naservíruje „veľkým zvieratám“ priamo na stôl... To isté platí vo výchove – ak sa bude niešť v znamení vyznávania týchto (ekonomických) ideálov, bude produkovať len ovce, ktoré naoko vyjú ako vlci. Právo zabezpečiť pokračovanie vlastnej existencie má však vždy len – alfa párik.

Fink pripomína:

„Daleko najväčšia časť západných dejín je určená tým, že sa produkcia životného zmyslu uskutočnila »mimo práce«, bola privilegiom vrstvy pánov. To nesmierne preloženie životného akcentu nad zmyslovo-materiálnu činnosť človeka, viedlo nepopierateľne ku grandióznym výtvorom zmyslu v náboženstve, morálke, umení a filozofii, k idealistickému »zásvetiu«, ale zároveň to odlúčilo ľudského ducha od jeho zemskeho základu, *odcudzilo mu Zem*.“²⁶⁷

Klasické grécke rozumenie bytiu, t. j. metafyzika, spolu so židovsko-kresťanským monoteizmom toto odcudzenie len upevňovala. Fink, podľa môjho názoru, vidí možné riešenie v prebúdzaní vedomia symbolického zemskeho základu človeka cez kozmologickú filozofiu výchovy, ktorá – snád – pripraví pôdu k tvorbe nových ideálov, reflektujúcich *kozmickej, svetový kontext* existencie človeka. Preto tak silná väzba na Nietzscheho a snaha o neustále spochybňovanie všetkých podôb svetelnej metafyziky, aj tých negatívnych.

6.1 Príchod novoveku a povstanie technickej vedy

Situácia sa s príchodom technickej vedy a vedeckej techniky radikálne mení – „práca a vedenie sa stretávajú tak intenzívne, ako nikdy predtým.“²⁶⁸ Ľudská zvedavosť si pre hlbšie porozumenie matematického jazyka prírody²⁶⁹ zhotovuje dokonalejšie pracovné nástroje; stupňujúca sa nástrojová technika, uľahčujúca prácu i bádanie, pozvoľne prechádza do techniky strojovej – „čím viac poznanie a plánujúca inteligencia prúdila do sveta práce, tým

²⁶⁷ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 56-57.

²⁶⁸ Tamže, s. 57.

²⁶⁹ C. F. von Weizsäcker upresňuje: „Príroda nie je subjektívne duchovná, nemyslí matematicky. Je však objektívne duchovná, pretože ju možno matematicky myslieť. To je zjavne to najhlbšie, čo o nej vieme.“ Pozri: WEIZSÄCKER VON C. F.: *Dějiny přírody*. Prel. J. Sokol. Praha: Svoboda, 1972, s. 29.

viac mizol stiesňujúci charakter práce ako bremena...“, nechávajú sa pracovať stroje, vzniká nielen úspora času, účinnejšie sa spracovávajú prírodné zdroje, ale dokážeme vplývať aj na dosiaľ nedosiahnuteľné oblasti. „Strojová technika sa samozrejme vzťahuje aj na samu seba a chce *techniku technicky premieňať*, t. j. *stupňovať*.“²⁷⁰ Realitou sa pomaly stáva plná automatizácia, človek už nie je zaťažovaný fyzickou pracovnou námahou, jeho úlohou sa stáva vynachádzanie, vylepšovanie, programovanie a plánovanie výrobných procesov, ktoré vykonávajú gigantické strojové a počítačové aparatury, prípadne ich obsluha, servis, udržiavanie. „Vysoko vystupňovaná strojová technika robotníka oslobodila od takejto [fyzickej, pozn. E. D.] kliatby.“²⁷¹ Tu však treba pripomenúť upozornenie F. G. Jüngera, aby sme neboli až príliš optimistickí a zahľadení do seba, pretože z hľadiska celkovej, t. j. svetovej súvislosti technickej organizácie práce, ktorá možno v Európe odbremeňuje postupne robotníkov od manuálnej práce, ale „časť tvrdej a špinavej práce sa zhadzuje na ramená ľudí, ktorí nevymysleli technickú organizáciu.“²⁷² Takže nielen otázka slobody, ale i otázka, kto teraz zohráva úlohu otroka; napokon, Európa, tá súcitná a láskou k blížnemu naplnená pani, žila a stále žije na úkor ostatných národov.

Ak prijmemé tézu o odbremenení človeka technikou, môžeme pokračovať v zamyslení sa nad takýmito účinkami a uvidieť paralelu medzi fenoménom smrti a techniky i v tomto zmysle – akoby tým, že v oblasti vzdelávania nebol dosiaľ uskutočnený vhlád do podstaty techniky, nám ľuďom sa môže zdať, že prináša „spásu“, „večnosť života“. Tým sa však ešte viac zamotávame do siete tradičnej metafyziky, ktorá ale nepokrýva dobovo náležitý sebauváž, len túto nutnosť oddiaľuje. Prehliada sa inflačný efekt moderného sveta práce, ktorý

„je skôr *plodením* potrieb, než *pokryvaním* nejakej existujúcej potreby, to nemožno predsa poprieť tým, že situácia robotníkov sa rozhodujúcim spôsobom zlepšila, – a ešte viac sa zlepší, keď sa raz duchovne vyvodí dôsledky z technickej revolúcie a pod tlakom dejinnej nevyhnutnosti padnú *zdedené predstavy o vlastníctve*.“²⁷³

Takže áno, treba vidieť i to veľmi pozitívne, avšak vnímať aj výzvy, ktoré sú už dávno tu.

²⁷⁰ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 57.

²⁷¹ Tamže, s. 58.

²⁷² JÜNGER, F. G.: *Perfektnost techniky*, s. 20.

²⁷³ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 58.

Zotretie ostrého rozdielu medzi manuálnou prácou a tou duševnou, znamená nástup tzv. technickej inteligencie. „Technik (...) je modernou postavou robotníka. Práca získava *intelektuálny* charakter.“²⁷⁴ Narastá množstvo voľného času – a s tým sa vynára i zákonitá otázka: Kto bude otrokom? Áno, technika akoby budila všeobecný dojem „panstva pre každého“, avšak jej povaha je omnoho rafinovanejšia – je to zároveň i útok na slabiny človeka, jeho ešte stále metafyzickú mentalitu, hlboko vžitú vieru v „zásvetie“, pričom uspokojenie nachádza tentokrát vo virtualite. Fink však pripomína inú hrozbu: doterajšia vládnuca vrstva inteligencie sa obáva, že by sa *masy* mohli oddať prázdnej, industriálne pestovanej zábave, preto tak naliehavo odporúčajú ako „protiľiek“ kultúrne podujatia pravého „národného“ charakteru, v zamyslení nad veľkými hodnotami tradície a pod. Len aby sa nanovo prebudila a oživila rozsypaná „metafyzická potreba“.²⁷⁵ Všetci sa tvária, že majú „jasno“ v tom, čo sa tu odohráva a „už diagnóza doby sa stáva článkom viery.“²⁷⁶ Fink ironicky a pritom s plnou vážnosťou odmieta všetky tie programové negatívne postoje „funkcionárov ľudstva“, či „pastierikov“ strážiach opravdivé spojenie s komunikačným kanálmi Bytia, ktorí sa tým „domnievajú, že prinesú masám oslobodeným technickou revolúciou [opäť raz – pozn. E. D.] svoje duchovné vzdelanie z niekdajších citadel.“²⁷⁷ Fink to vyjadrí o niečo ďalej ešte zreteľnejšie:

„Nie niekdajšia vrstva pánov, ktorá duchovne a materiálne existovala »mimo práce«, dokáže zmysluplne určiť porozumenie životu a svetu moderného robotníka. Ide o to, sám si rozvrhnúť *porozumenie bytiu*, ktoré pôsobí v *modernej produkcii*, – ide o to, *odbúrať cudzotu*, ktorá tisícročia existovala medzi *svetom práce a produkciou zmyslu*.“²⁷⁸

Ak by sa natískala výčitka, že Fink sa týmito formuláciami stáva len obyčajným pochlebovačom Marxa, bolo by vhodné pokúsiť sa o hlbšie zamyslenie, hoci na užšie skúmanie vzťahu Finka k marxizmu tu priestor nemáme. Nesmieme sa však nechať ovládať istým typom ideológie, tentokrát „antikomunistickej“, ktorá má rovnaké globálne ciele a ktorú sa nám snaží psychologicky vštípiť určitý typ politiky, pretože i toto dedičstvo

²⁷⁴ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 58.

²⁷⁵ Tamže.

²⁷⁶ FINK, E.: *Pädagogische Probleme unserer Zeit*. In: *Zur Krisenlage des modernen Menschen: Erziehungswissenschaftliche Vorträge*, s. 175.

²⁷⁷ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 58.

²⁷⁸ Tamže, s. 58-59.

z doby studenej vojny, u nás utužené bezprostrednou dejinnou skúsenosťou (hoci v skutočnosti nebol stav „komunizmu“ dosiahnutý), nás vedie k fiktívnym záverom a znemožňuje nám rozlišovať politicko-sociálne nuansy, ktoré však majú pre nás zásadný význam i dnes.²⁷⁹ Napokon žijeme v ovzduší, kde „sa patrí“ hanbiť za zmienku K. Marxa v serióznych debatách, hoci mnohí ani k jeho dielu nikdy neprivoňali. Paradoxne, na Západe je to inak.²⁸⁰ Preto je nanajvýš potrebné si pripomenúť a uvedomiť, z akého základu Fink vychádza. Dobré vie, že dejinnosť človeka nie je výlučne výsledkom materiálnej produkcie, že práca nie je úplne centrálnym fenoménom ľudského Dasein, a bolo by veľmi lacné opäť rozvíjať zaručené jednostranné interpretácie, ktoré sú slepé k bohatstvu rôznych perspektív ľudskej existencie. To si Fink plne uvedomuje. Práve ľudská existencia, chápaná na základe *kozmoologickej filozofie*, je pohyblivou sieťou, *súvislosťou rôznych dimenzií* existencie (láska, smrť, boj, práca, hra), ktoré sebou navzájom prenikajú, stoja voči sebe v napätí, získavajú rôzne výkladové akcenty v prúde života človeka i spoločenstva ako takého, a každá z nich má svoju vlastnú interpretáciu, vyjadruje vlastné porozumenie bytiu.

„Každý bytostný fenomén existencie produkuje »zmysel«. Tým rozhodujúcim je, priznať aj práci produktívnu silu životného zmyslu, nevidieť jej produktivitu len vo vyrábaní umelých vecí. Práca stála pridlho v tieni ostatných fenoménov života, na ktorých spočívalo ťažisko seba porozumenia.“²⁸¹

Dosiaľ sa spoločenské systémy rozvrhovali podľa ideálov protikladných k svetu práce, i myslitelia a umelci skôr upevňovali sen o večnej ríši nadzmyslových podstát „mimo“ sveta práce.

„Metafyzika ideí dlho zabraňovala dejinnému pokroku ľudského sveta práce, a to výkladom remeselného vyhotovovania, techné, ako prostého napodobovania idey, ktoré tento pravzor

²⁷⁹ Pozri: ARENDTOVÁ, H.: *Pôvod totalitarizmu I-III*. Prel. I. Otčenáš. Bratislava: Premedia 2018, s. 32.

²⁸⁰ Napríklad v Rakúsku tento rok (2019) slávil 100. výročie sociálneho projektu „Červená Viedeň“, ktorá predstavuje veľký „socialistický experiment“ uprostred demokracie – výstavbu a prenájom sociálnych bytov v jednej z najväčších bytových kolónií v Európe, v komplexe Karl-Marx v časti Heiligenstadt vo Viedni. Cieľom je poskytnúť bývanie prostredníctvom prenájmu mestských bytov aj nemajetným a chudobným obyvateľom, pričom nájomné reguluje samotné mesto. Hoci je mesto po vstupe do EÚ nútené spolupracovať aj so súkromnými developermi, má to šikovne premyslené, pretože garantuje developerovi príspevok na výstavbu výmenou za záväzok dodržiavania maximálnej výšky nájomného po neobmedzené časové obdobie, pričom každý návrh na zmenu výšky nájomného musí schváliť vedenie mesta, ktoré zohľadňuje tzv. princíp sociálnej súdržnosti. Viac na: <https://www.info.cz/svet/socialismus-v-demokracii-rakousko-slavi-stoleti-vyroci-socialniho-projektu-ruda-viden-41574.html> [cit. 28.05.19]

²⁸¹ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 59.

nikdy nedosiahne. To, čo sa v modernej technike skutočne udialo, je prostriedkami myslenia metafyziky ideí celkom neuchopiteľné. Technicky zrevolučnený pracovný proces sa vzpiera pojmovému systému, ktorý pochádza z *voľnej chvíle vzdialenej práci*.“²⁸²

Fink v archívnych poznámkach k prednáške s názvom *Ontologie der Arbeit* (1965), ktoré pripravoval pre svoj *Traktat über die Gewalt des Menschen*, zaoberajúci sa práve problémom politiky, techniky, produkcie a slobody, kladie otázku – čo ak sa s modernou technokraciou ohlasuje dosiaľ nemyslená *excentricita* ľudského Dasein?²⁸³ Možno to, že človek prostredníctvom techniky premieňa veci a stáva sa producentom, je výrazom záhadného vzťahu k *Nič*, keďže pre svoju tvorivosť už nepotrebuje večné vzory, ako tomu bolo v platónsky chápanej techné. Podľa Finka sa tak človek skôr podobá „strážcovi“ – φύλαξ – ktorý má bližšie k bojovníkovi napádajúcemu a chápanému Bytie ako *otvorené Dianie*, Bytie ako čosi naskrz *časové*. A Fink ďalej kriticky vyvodzuje, že týmto sa človek ukazuje byť ďaleko vzdialený každému nimbu, aureole hegelovského „svetodejinného jednotlivca“, či heideggerovského „miesta dejín Bytia“. *Svetový význam práce* sa, podľa neho, prejavuje v zarážajúcej rozpačitosti, do ktorej sa dostáva obvyklé metafyzické porozumenie Bytiu, a tento svetový kontext práce vysielá naše myslenie na nevychodené cesty ľudskej slobody.²⁸⁴

²⁸² FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 59.

²⁸³ Tieto Finkove úvahy rezonovali v dobovej rozprave o technike, práci a slobode, a to najmä v bývalej Juhoslávii, kde sa Fink (spolu s ďalšími zahraničnými filozofmi zvučných mien, ako napr. E. Bloch, H. Marcuse, E. Fromm, J. Habermas, G. Lukács, ale i K. Kosík a iní) v 60. a 70. rokoch zúčastňoval medzinárodnej letnej školy na ostrove Korčula a reflexiu jeho myšlienok možno nájsť v časopise *Praxis*, ktorý vydávala práve skupina nedogmatických filozofov a sociológov z Juhoslávie. Tento časopis sa venoval nielen marxisticko-socialistickým témam, ale bol otvorený aj pre nemarxistické premýšľanie problému slobody človeka v modernom svete techniky. Táto otvorenosť však zrejme bola až príliš srdečná, preto časopis i letná škola dostali v roku 1975 zákaz pokračovania v činnosti. Stojí za zmienku, že v tomto okruhu bola Nietzscheho filozofia vcelku populárnym východiskom k premýšľaniu o aktuálnych problémoch – vid’ napr. D. Grlić (1923-1984), s ktorým sa Fink priatelil a na Finkovu knihu *Nietzsches Philosophie* napísal v časopise *Praxis* (1965, č. 1, s. 134-135) krátku recenziu.

(Podrobnejšie informácie, fotografie k väzbám na Juhosláviu možno nájsť aj v biografii: OSSENKOP, A., KERCKHOVEN, G., FINK, R.: *Eugen Fink: 1905-1975: Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*. Freiburg: Alber, 2015, a v Univerzitnom archíve Freiburg. Pozri tiež: KANGRGA, M.: Zur Erinnerung an Eugen Fink; meinen guten und lieben Freund. In: *Eugen-Fink-Symposium Freiburg 1985*. Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Bd. 2. Hrsg. F. Graf. Freiburg i.Br.: Pädagogische Hochschule Freiburg 1987, s. 106-107; PETROVIĆ, G.: Eugen Finks Beziehungen zu den Philosophen Jugoslawiens. In: *Tamže*, s. 108-110.)

Časopis *Praxis* je k dispozícii aj online: <https://www.marxists.org/subject/praxis/praxis-international/>

²⁸⁴ FINK, E.: *Ontologie der Arbeit*. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/133*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, s. 63: „Vielleicht meldet sich in der modernen Technokratie eine bislang noch nie gedachte Exzentrizität des menschlichen Daseins, eine Randstellung des Menschen. (...) Der Mensch

Čo je teda tým podstatným momentom, ktorý so sebou technika prináša? Je to moment prielomu k slobode, a to cestou pochopenia najvlastnejších možností *tvorivosti*. (Niet pochýb o tom, že Fink tu vidí *nietzscheovskú* výchovnú príležitosť.)

„Kým bola ľudská práca málo efektívnou, namáhavou, ťažkou a prevažne ručnou prácou, kým v nej zúrilo znepokojené napätie triedneho boja medzi pánmi a otrokmi, kým sa uskutočňovala produkcia vedomia, produkcia životného zmyslu vysoko nad obyčajným svetom práce, v povýšenej »nezainteresovanosti« – ako vzťah k ideám, ktoré ostávajú povznesené nad každú zmenu, – *uskutočňovala sa bez vhladu do konečnej tvorivosti človeka*. Ideová produkcia bola tej reálnej »odcudzená«, podceňovala základ, ktorý ju niesol, pohrdala ľudskými bratmi ako otrokmi či sluhami. Mysliaca a činná sloboda boli od seba odtrhnuté, ideová produkcia sa stala »bezzákladovou« a reálna produkcia »bezduchou«. Tento zlom v ľudskom bytí sa začína uzatvárať, pričom vo vedecky zdôvodnenej novovekej technike prúdi jedna vlna vedenia do predtým bezduchých provincií sveta práce, ktorá prácu intelektualizuje, znižuje pracovnú záťaž a nesmierne stupňuje efektivitu práce. V narastajúcej miere sa práca, chápaná ako technická produktívna sila, stáva vlastným *bohatstvom*, vlastnou *zbraňou* a vlastnou *cestou vedenia* človeka.“²⁸⁵

To sú podľa Finka procesy, o ktorých sa dnes len málo skutočne premýšľa, pretože ešte stále prevládajú „antikvárne“ predstavy *o vlastníctve*. Lenže situácia neudržateľnosti aktuálneho ekonomického systému sa bude stále stupňovať, našťastie už teraz sa ozývajú odvážne hlasy volajúce po nutných reformách, upozorňujúc tak, že je neprípustné šíriť fámy o katastrofe a „konci sveta“, ak sa čosi zmení... V tomto smere sú veľmi podnetné posledné úvahy poľsko-anglického sociológa Z. Baumana (*Retrotópia*), ktorý verí, že je možné prelomiť jednostrannú vyspelosť ľudstva, t. j. technickú na úkor tej ľudskej, a „pozdvihnúť ľudskú integráciu na úroveň celého ľudstva.“²⁸⁶ Podobne reagujú i sociálni a politickí filozofi, ktorí

verwandelt die Dinge und er produziert aus einem rätselhaften Bezug zum Nichts, wenn er für sein Schöpfungstum, obwohl es endlich ist, keine Urbilder und ewigen Muster mehr braucht. Die Lage des Menschen gleicht einem vorgeschobenen Posten, einem Vorposten am Rande des Seins vor dem Nichts. Sofern er diese Lage denkt, ist er PHYLAX, „Wächter“, jedoch nicht so sehr der Hüter des Gewesenen, als vielmehr der Krieger, der angreift und der selbst das Sein als offenes Werden, als durch und durch zeithaft begreift. Damit ist der Mensch weit entfernt von jedem Nimbus, der „Geschäftsführer des Weltgeistes“ oder anders die Stätte der „Seinsgeschichte“ zu sein. Die *Weltbedeutung* der Arbeit wirkt sich aus in der niederschlagenden Verlegenheit, die sie dem *metaphysischen Seinsverständnis* bereitet, - und das Denken auf die noch ungebahnte „Wege“ der Menschenfreiheit ausschickt.“

²⁸⁵ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 59-60.

²⁸⁶ BAUMAN, Z.: *Retrotópia*. Prel. D. Kamhal. Bratislava: Artforum, 2017, s. 155.

prinášajú do povedomia možnosti tzv. základného príjmu, pričom zdôrazňujú práve to podstatné: potrebu nepodliehať vyvolávanému zúfalstvu z narastajúcej nezamestnanosti, ale vznikajúcu situáciu interpretovať do podoby kladného pocitu „narastajúcej slobody a oslobodenia od nepríjemnej práce. Táto premena nepochybne vyžaduje splnenie určitých podmienok. Hlavné podmienky, t. j. podmienky technologicko-ekonomické, však splnené sú. Technológia nahradila ľudskú prácu. Práve preto sa dnes potýkame s veľkou nezamestnanosťou. Ďalšie podmienky však stále ešte splnené nie sú. Pretože nie je na ubúdanie práce zatiaľ nahliadané z kultúrnych a politických aspektov a nie sú ani vypracované príslušné riešenia, rada ľudí si možnosť narastajúcej slobody ani neuvedomuje a súčasnú situáciu vníma negatívne.“²⁸⁷ Ale o týchto problémoch, o možnom smerovaní a trendoch vývoja vedy a techniky v Európe písali mnohí už v 30. rokoch a najmä po 2. svetovej vojne, no dnes je to realita, ktorej budeme musieť čeliť statočne a zrejme aj kolektívne. Kapitalizmus a jeho neskorá fáza len potvrdzuje, že je výsledkom „aplikácie mechanickej zákonitosti na peňažné hospodárstvo. Keď sa narieka nad tým, že človek pri takýchto postupoch príde skrátka, má tento nárek svoju správnosť.“²⁸⁸ Vo fyzike mechanistický názor dávno ustúpil, otázne je, ako dlho sa udrží prisatý na ekonomickom systéme fungovania spoločnosti... Podľa Jüngera je však nezmyselné v oblasti techniky popierať kapitalizmus a pritakávať technike. Ten bude techniku sprevádzať až k jej koncu, pretože kapitalizmus závisí na technike.²⁸⁹ Možno s tým súhlasiť do tej miery, nakoľko je evidentné, že kapitalizmus v súčasnej dobe prestáva stačiť na zabezpečenie relatívne pokojného sociálneho života, že práve táto oblasť vykazuje známky neúnosnosti (ľudskej i environmentálnej), ktoré vyplývajú zo spolčenia kapitalizmu a techniky. Ale je to práve samu seba stupňujúca technika, ktorá len čoraz viditeľnejšie kontrastuje neadekvátnosť kapitalizmu a jeho skostnatenosť v pohyblivej dobe techniky. Koniec techniky možný nie je – aspoň nie v tom zmysle, že by z našich životov zmizla nadobro. Ale zmena, premena „filozofie“ ekonomického fungovania spoločností možná je a vždy bude – ak nebudú mať prednosť „ekonomické“ kritériá, ale environmentálne. Až narazíme na absolútnu hranicu, čo zrejme vôbec nie je ďaleko, naopak, jedným z prejavov je aj neustále silnejúci moment

²⁸⁷ VAN PARIJS, P., HRUBEC, M., BRABEC, M.: *Všeobecný základní příjem: právo na lenost, nebo na přežití?* Praha: Filosofia, 2007, s. 22.

²⁸⁸ JÜNGER, F. G.: *Perfektnost techniky*, s. 43.

²⁸⁹ Tamže.

počasí, prírodných prejavov, akými sú silné otrasy zeme, náhle záplavy, masívne požiare, suchá, atď., ďalším z prejavov môže byť i rozpútanie ultra krátkeho svetového konfliktu, potom z tohto hlbokého *fyzického* otasu precitneme do reality toho, čo je to – byť človekom. A že to prebudenie bude údesom plným hanby, o tom niet pochýb.

K všeobecnému optimizmu sociálnych a politických filozofov v súvislosti s nárastom voľného času je potrebné povedať i „B“ – že postupný nárast tzv. voľného času nie je len tak neproblematickou záležitosťou, pretože „voľný čas“ vôbec neznamena nič nerobenie, a obvykle ho ľudia chápu práve len v súvislosti s pracovným procesom, tzn. že napríklad taký čas „dovolenky“ je *poskytovaný* práve na regeneráciu potrebných *pracovných* síl. Až tu vidíme, ako ďaleko siaha umŕtvovanie vlastného životného času človeka, ktorý je definovaný, podchytený výrobným rytmom technickej produkcie a dostáva podobu vyparcelovanej cesty výplatných termínov, bez ktorej je bežný človek v rozpakoch, odrazu nevie, ako si s takto nepodmieneným časom poradiť. Ale voľný čas, ako upozorňuje Jünger, „je predbežnou podmienkou každej slobodnej myšlienky, každej slobodnej činnosti“, pretože je to miesto, kde sa život stáva plodným, kde získava dôstojnosť a zmysel – voľný čas je sférou *múžickou, duchovnou*.²⁹⁰ Fink však proti takémuto striktnému rozlišovaniu, udržiavaniu metafyzickej dvojtvárnosti, jasne vystupuje, pričom chce vidieť práve v technike možnosť nabúrať takéto vnímanie, ale veľmi dobre chápe, o čo tu ide. K problému nárastu voľného času sa nemožno stavať zjednodušujúco, prostoducho, pretože vskutku väčšina ľudí častokrát *nevie*, čo si počať s prípadným (pracovne nezdôvodneným) voľným časom, ktorý nemôže byť ani prostou záhaľkou. Ide o výzvu k *tvorivej* aktivite, problém techniky vyostruje problém *slobody*. Preto je jasné, že tieto úvahy sú opäť pre nemnohých, čo však nemá byť výrazom hlúpeho elitárstva, ale skôr trizvym priznaním, že mnohí pred ťažkou výzvou slobody cúvnu, pretože inak strácajú pôdu pod nohami. Len si spomeňme na Dostojevského román *Bratia Karamazovci* (1879 – 1880) a rozhovor medzi Kristom a Veľkým inkvizítorom o slobode... Tento román nám ponúka mnohé myšlienky k zamysleniu, napríklad o tom, ako idea či teória môže mať aj katastrofálne následky, čo v rovnakej miere platí aj o nekritickom čítaní, či chápaní filozofických textov, často v dôsledku nerešpektovania kontextu myšlienok a vyjadrení samotných autorov. Tak sa to

²⁹⁰ JÜNGER, F. G.: *Perfektnost techniky*, s. 17.

udialo aj v prípade kníh F. Nietzscheho, vďaka jeho sestre Elisabeth, prezývanej „Lama“ – teda tá, ktorá dokáže niesť náklad, ale aj pekne jedovato okolo seba plávať – horlivej obdivovateľky Hitlera, ktorá svojou „čínorodosťou“ napomohla k zneužitiu a k najprízemnejšiemu z vulgarizovaniu idey nadčloveka; ďalším prípadom sú chorí jednotlivci, ktorí v opojení z (nesprávne pochopených) filozofických myšlienok berú životy, osudy živých, nevinných ľudí do svojich rúk a tak sami seba stavajú na miesto Boha („Boh je mŕtvy“), aby rozhodovali o iných a za iných. A tu možno spomenúť osudy a tragické hľadania odpovedí na otázky zmyslu ľudského života, problémov dobra a zla, mladého muža, študenta na univerzite, Rodiona Raskol'nikova, ďalšiu postavu z Dostojevského románu *Zločin a trest* (1866), ktorý sa staval do úlohy nielen zákonodarcu, ale aj sudcu a kata. Pôvodne, podľa zámeru autora, tento román mal mať výchovné, či skôr prevýchovné účinky na ľudí, ktorí sa ocitli v beznádeji a zúfalstve vplyvom biedy a široko rozšírenej ľudskej plíagy – alkoholizmu. Postupne však tento motív akoby ustupuje do úzadia, aj keď zrejme ostal podstatným a nosným v celej dramaturgii Dostojevského, keďže ho viac zaujímal problém človeka – osud myšlienok veľkých osobností v dejinách a otáznosť ich práva rozhodovať o živote a smrti druhých ľudí, či ich pokušenia zlepšiť svet zvonka a násilnou cestou.²⁹¹ A to sú všetko problémy, ktoré – ako vidíme – umenie, literatúra dokáže anticipovať s veľkým predstihom a v podobe, ktorá sa človeka *dotkne*, pretože divadlo, literatúra, prinášajú nutnosť spolu-prežívania príbehu, jeho zvnútornenie. Toto je ten večný, nadčasový kus *gréckosti* – že cez pohľad, cez vnímanie konania postáv sa sami meníme svojou duchovnou účasťou, prežívaním, na „satyrov“, ako sa to dialo v starovekom Grécku, keď návšteva *divadla* bola povinnosťou – pretože tam „tragédia pôsobí ako bohoslužba a napomáha veriacim rozpoznať »jadro Dasein« ako večné a napomáha tak znášať život.“²⁹² Grécky príklon k divadlu zrejme treba chápať ako vyjadrenie univerzálnej ľudskej potreby

²⁹¹ Pre bližšie nahliadnutie týchto problémov, ako aj väzieb medzi Dostojevským a Nietzscheom možno odporučiť sériu odborných kolektívnych monografií s medzinárodnou autorskou účasťou:

NEZNÍK, P., MARKOV, B.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: FF UPJŠ v Košiciach, 2016.

NEZNÍK, P., MARKOV, B.: *Dostojevskij a Nietzsche. Apoteóza nezakorenenosti. Za a proti...* Košice: FF UPJŠ v Košiciach, 2017.

NEZNÍK, P., MARKOV, B.: *Dostojevskij a Nietzsche. Tragický osud človeka. Za a proti.* Košice: FF UPJŠ v Košiciach, 2018.

²⁹² AULICH, J. J. S.: *Orphische Weltanschauung der Antike und ihr Erbe bei den Dichtern Nietzsche, Hölderlin, Novalis und Rilke.* Frankfurt am Main: Peter Lang 1997, s. 68.

„poradiť sa“, možno sebazáchovný, roztopašný úskok psyché, ako – povedané spolu s Nietzsche – neumieť na pravdu... Azda to aj čosi vypovedá o Nietzscheho štýle filozofovania, o jeho roztopašnej teatrálnosti, o úderných aforizmoch, ktoré zvolajú hlboko do čitateľovej duše a radujú sa z dunivej ozveny... O čo ide, ak nie o prelamanie faktickej samoty, nepochopenia a akejsi nedobrovoľnej izolácie vo svojej dobe? Podobne je to však v básnení, v spisovateľstve, v umeleckej tvorbe vôbec, ba čo viac, každé čítanie biografii, rozhovory s druhými, priateľstvá, ale i náš rozhovor s dejinami filozofie – v tom všetkom ostal zachovaný, i keď hlboko pod nánosmi usadený, grécky divadelnícky sklon – načúvať „chóru“ a prizerať sa konaniu, prežívaniu životných situácií druhými. V tom tkvie znepokojivé tušenie, bytostne *tragické* vedomie *večnosti Života*, ktorá sa valí našou drobnou, konečnou existenciou. V tom tkvie tiež podstata umeleckej tvorby – priviesť človeka k tomuto tušeniu cez *hru* obrazov, perspektív, intonácie, akcentov, ale aj cez grotesknú paródiu ľudských vlastností privlastnením si tých zvieracích. Preto i dnes nám majú čo povedať spomínané nadčasové diela Dostojevského, Nietzscheho, Kafku a ďalších.

Fink vidí možné zmierňovanie týchto pocitov závratu z náhle otvárajúcej sa sféry slobody vo *výchove*, ktorá má práve charakter vzájomnej porady vyrastajúcej zo spoločnej situácie neistoty, nestability a neurčitosti. Fantastickosť techniky postupne prináša jediný istý pocit – *horror vacui* – čím si nás k sebe pripútava ešte tesnejšie. Lenže prináša aj *možnosť* oslobodenia – pretože dokonalosť, presnosť, automatizovaná poslušnosť, v tom človek nedokáže žiť permanentne. Perfektnosť techniky je de facto plná symptómov, ktoré v prípade človeka znamenajú *poruchu*, psychickú chorobu, ktorú i ten postihnutý človek pociťuje ako záťaž, ako znehodnotenie života, pretože ten sa mu skôr či neskôr bez pomoci druhých rozpadá. Spolubytie však predstavuje trhlinu v systéme perfektnosti, ktorá vzniká práve čoraz väčším tlakom techniky; a toto spolubytie je výrazom našej zasadenosti „do“ Sveta, v ktorom predsa vládne *náhoda*, *ne-zmysel*, *neistota*, *nejasnosť*. Okovy techniky si nasadzujeme sami, radi a dobrovoľne, pretože „robotník bez práce, ktorý nemá túto schopnosť [múzického života – pozn. E. D.], nie je žiadny kynický filozof, ktorý si poskočí pred svojím sudom, keď zistí, že nemusí nič robiť a k tomu ešte dostane od štátu podporu v nezamestnanosti, z ktorej si môže kúpiť svoj chlieb a cesnak. Skôr spustne, pretože nevie, čo si počať s prázdny časom, ktorý mu pripadol. Nielenže preňho nemá žiadne využitie, ale mu aj škodí. Stráca svoju odvahu a cíti sa deklasovaný, pretože už nevyplní svoje

určenie.“²⁹³ Jünger presne vystihol prirodzený postoj človeka – nie je pôvodne sa sebaurčujúcim, ale určuje sa na základe prevzatia hotovej role, funkcie v spoločenskom systéme, na ktorú bol dôkladne pripravený systematickým vzdelávaním, výchovou, t. j. celkom určitým, konkrétnym výkladom sveta. Podobne to vníma i Ortega y Gasset, keď pri úvahách o technike prvé čo urobí, je tvrdá kritika pedagogiky a obzvlášť univerzity, na ktorej sa problémy živo neprežívajú, tam sa jednoducho – masovo zabíja čas nezainteresovanou prítomnosťou, ktorej jediným osvedčením je riadne vyplnená prezenčná listina.

To najdráždivejšie a najzáhadnejšie na technickej revolúcii, podľa Finka, je to, že pozvoľne vyčerpáva klasickú podobu sporu pán – rab, ktorý dlhé tisícročia určoval charakter západných dejín, že sa

„ono *metafyzické* »Mimo« rozpadá ako to *existenciálne* »mimo práce« pre jednu privilegovanú vrstvu pánov. Zmysel zakladajúca produkcia vedomia sa vracia z dlhého odcudzenia domov, a keď sa opäť zjednotí s materiálnou produkciou, duch človeka sa stane *pozemským*.“²⁹⁴

Nejde tu však len o prosté zjednotenie mysliteľskej a činnej slobody, ide skôr o návrat z výšin rozumu k všetkým základným fenoménom ľudského *konečného* Dasein, t. j. k vlastnej smrteľnosti, k láske, k boju o moc, k hre, k našej existenčnej a existenciálnej závislosti na Zemi: „Až vtedy bude ľudské rozumenie Bytiu opravdivo *svetové*.“

Ako vidíme, Finkovi nejde o akúsi slepú adoráciu techniky, no zároveň nechce ani slepo pritakávať konvenčnému článku fenomenologickej viery v „hriešnosť“ techniky a vedy. Celkom nietzscheovsky „radostne“ vníma technickú svetovú revolúciu ako užitočný nástroj na odbúranie, deštrukciu metafyzických predstáv o svete, o človeku a nadradenosti idey, rozumu nad činom a zmyslami. Pochopiteľne, technika sama osebe toho schopná nie je, skôr zvädza na iluzívne scestie. Ale prináša – práve uvedomením si týchto rozvratných možností – *výchovnú* výzvu v zmysle kozmologického sebaujasnenia v situácii nihilizmu. Len vtedy uvidíme, ako a prečo môže byť *predbežnou cestou* k ustanoveniu svetovosti ľudstva. Preto Fink neustále pripomína, že antická metafyzika vznikla na „príšernom podloží *otroctva*“. A tento duch dodnes zamlčane ovláda náš pátos rozumu ako nástroja moci, ktorý

²⁹³ JÜNGER, F. G.: *Perfektnosť techniky*, s. 18.

²⁹⁴ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 60.

kladie ontologickú hodnotu ideí (vrátane idey nekonečného pokroku, či ekonomického rastu) nad samotný Život, čím nás životu, v malom i veľkom, zároveň vzdľahuje, znetvoruje náš vzťah k nemu. Fink pripomína aj „utópiu“ z Aristotelovho diela *Politika* (1253 b – 1254 a), v ktorej Aristoteles hovorí o tom, ako by nebolo viac treba pánov a otrokov, „keby každý nástroj na rozkaz, alebo už vopred dokázal vykonať svoje dielo“, pričom naznačuje, že čosi podobné sa práve deje v modernom svete práce.

„Dôležitejšie a naliehavejšie však ako deštrukcia a zrušenie *otvorených* foriem hospodárskeho otroctva, ktorého zrušenie neodvratne príde so stále silnejším technickým razením moderného sveta práce, je zrušenie *skrytého duševného otroctva*, ktoré spočíva v tom, že robotník sa pokúša žiť zo vzdelávacieho základu a z výkladu života tradičnej »vyššej triedy«, ktorá svoju životnú situáciu pochopila ako »mimo práce«. Tento problém stojí v pozadí všetkých tých dobre mienených pokusov „zmysluplne“ formovať čas masy. Tento problém však ešte *nie je plne vyriešený*.“²⁹⁵

Otázkou ale ostáva,

„či dejinná podoba ľudského bytia v našej dobe povedie k tomu, že sila technickej produkcie človeka sa stane dominantným vyjadrením tvorivosti a slobody.“²⁹⁶

Technická revolúcia so sebou priniesla aj novú podobu Dasein – ťažisko sa presúva z individua na *kolektív*:

„Pokiaľ substanciálnym základom našej spoločnosti je novoveká veda technickej bytnosti a cez ňu umožnená technika a priemysel, potom to má aj zásadné dôsledky pre reprezentáciu tohto dnešného sveta vzdelania. Jednoducho povedané: nemôže byť reprezentovaný individuum.“²⁹⁷

Podobne, ako vedci tvoria internacionálne spoločenstvo pracovníkov. To, podľa Finka, predznamenáva zmenu ťažiska spoločenstva; z individua prechádza na intersubjektívny a internacionálny kolektív. Samozrejme, že nám takáto predstava príliš „nevonia“, stále automaticky chápeme kolektív ako čosi „primitívne“, vulgárne masové, niečo, čo sa

²⁹⁵ FINK, E.: *Der Mensch – jenseits der Arbeit*, s. 61.

²⁹⁶ FINK, E.: Zur Bildungstheorie der technischen Bildung. In: HILT, A., NIELSEN, C.: *Bildung im technischen Zeitalter: Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*. Freiburg: Alber, 2005, s. 13.

²⁹⁷ Tamže, s. 31.

automaticky spája s ideológiou. Lenže i tento princíp budeme musieť vo vzdelávaní a výchove prehodnotiť, pretože to vyzerá tak, že éra chápania vzdelávania ako emancipácie jednotlivca sa završuje a prestupuje do podoby emancipácie ľudskosti, t. j. ide o samotnú *spoločenskú slobodu*.²⁹⁸ Neznamená to však ponuku rafinovaného sofistického prostriedku, ako sa zbaviť zodpovednosti za vzopätie, pozdvihnutie k autentickému človeku, ako na takúto hrozbu upozorňuje K. Jaspers, keď reflektuje duchovnú situáciu svojej doby.²⁹⁹ Naopak, Finkove myšlienky o kolektíve, o spoločenskej slobode korenia v jeho kozmologickej filozofii výchovy, ktorej zámerom je práve pozdvihnutie človeka ako individuum *nad* jeho príliš ľudské, seba-absolutizujúce prebývanie na Zemi, ktorú vníma nanajvýš ako uzavretý celok získavajúci zmysel výhradne ako priestor ľudských dejín.

Videli sme, že problém techniky už od 30. rokov 20. storočia predstavuje ústredný motív filozofických úvah, že to neboli len Husserl, Heidegger a Patočka, ale potrebný kritický tón do filozofie vnášali provokatívne postavy ako menovaný José Ortega y Gasset, F. G. Jünger, ale aj Lev Šestov, či S. L. Frank a ďalší. Svojimi názormi rozohrávajú v tomto probléme úplne inú atmosféru, ktorá nie je rýdzo negatívna a častokrát sa ukazujú ako pôvodné inšpiračné zdroje preferovanejších a obdivovanejších filozofov.

Fink sa na problém techniky snaží pozerat' najmä z ontologického a dejinno-filozofického hľadiska, preto skôr predstavuje *možnosti* zaujatia postoja k fenoménu techniky, uvedomuje si potrebu jej pozitívneho uchopenia a mieri priamo na náš vzťah k Svetu, ktorý je podmienený výchovou v určitom výkladovom systéme. Ten sa však javí ako deštruktívny, žravý, dokonca sebastravujúci a tak sa pýta, či ozaj musíme večne hľadať vinníka mimo seba, či sa nemôžeme pozdvihnúť nad svoje „príliš ľudské“, uzavreté sebedomie. Ortega y Gasset ukázal techniku ako pôvodnú prirodzenosť človeka, otriasol samozrejým faktom euroamerickej techniky ako techniky *par excellence*, otvorením širokého poľa ľudských techník. Odvážil sa svojím humorom uzemniť Heideggera a celkom priznať, že človek je z formálneho hľadiska netvor, ale – nádejný.³⁰⁰ K. Jaspers napokon tiež konštatuje nemožnosť čisto negatívneho vnímania techniky, keď sa pokúša nahliadnuť ju z inej perspektívy: „Technický svet sa zdá ničiť *prírodu*. Ľudia sa sťažujú, že pobývanie sa

²⁹⁸ FINK, E.: *Zur Bildungstheorie der technischen Bildung*, s. 33.

²⁹⁹ JASPERS, K.: *Duchovní situace doby*. Prel. M. Váňa. Praha: Academia 2008, s. 79.

³⁰⁰ ORTEGA Y GASSET, J.: *Úvaha o technice*, s. 88, s. 81.

stáva neprirodzeným. Umelá technika, ktorá sa na svojej ceste musela zmieriť so škaredosťou a vzdialením prírode, by však nakoniec mohla umožniť *intenzívnejší prístup k všetkej prírode*. Moderný človek je schopný s novou vedomosťou zakúšať slnko a živly. Technika prináša predpoklady, aby sme mohli viesť život v celku geografického sveta, v širšej rozľahlosti svetla a vzduchu a všetkých spôsobov, ako sa svet javí. (...) Len ak som túto odhaliteľnosť rozšíril vo svojom aktuálne bezprostrednom okolí a neodlúčim sa od pôdy, skôr toto odlúčenie vezmem ako technický prostriedok, ktorý mi pôdu priblíži, môžem mať šifru prírody v umelo utvorených možnostiach nielen pred očami, ale môžem ju zahliadnuť hlbšie. Technizáciou je nastúpená cesta, ktorou *musíme ísť ďalej*. Obrátiť ju naspäť by znamenalo sťažiť pobývanie až k nemožnosti. Nepomáha haniť ju, ale je nutné ju prekonať. (...) Absolutizácia techniky by bola pre bytie sebou zničujúca; pre bytie sebou musí každý zmysel výkonu zostať preniknutý iným zmyslom.“³⁰¹ A to je odkaz na význam *transcendencie*, ktorú, vo Finkovom prípade, prináša práve výchovná väzba na Svet, kozmos, a jej nietzscheovská požiadavka – byť sám sebou. V tom sa poznáva pravá šľachtickosť, aristokratickosť človeka – že je *nárokom* človeka *na seba*, nie na iných, len tak sa môže vytvoriť blízkosť *svojbytných* ľudí.³⁰²

Ak uznáme aj tieto pozitívne momenty, ktoré sa tu a tam objavujú pri premýšľaní o technike v našej dobe, môžeme ďalej rozvinúť i Nietzscheho a Finkovu *výchovnú* tézu, ktorá sa chce rozvíjať práve v rámci časopriestoru, ktorý technika človeku rozoviera. Avšak nie v zmysle dispozičnom – chmatnúť a používať, ale v zmysle vzdelávania, seba výchovy v tomto referenčnom rámci už nie čistých príležitostí, či čistých hrozieb, ale v referenčnom rámci hrozivých, nebezpečných príležitostí. Toho by sme si mali byť vedomí. Hoci je pohľad F. G. Jüngera na techniku veľmi kritický a miestami (a opodstatnene) negatívny, je potrebné oceniť jeho odvahu ísť ku *konkrétnym* prejavom moci techniky. Nechce sa zdať za každú cenu hlbokým, možné nebezpečenstvá techniky v rukách detinsky manipulujúceho človeka predstavuje príkladne a bez hystérie, pretože sám dobre vie, že samotný problém techniky za sebou ťahá svoj vlastný, dostatočne výrečný kometárny chvost... V každom prípade možno na viacerých miestach postrehnúť súzvučnosť s Finkom, ktorý – ktovie – sa možno u Jüngera inšpiroval, hoci išiel svojou vlastnou cestou. Tým sa chce povedať, že filozofické

³⁰¹ JASPERS, K.: *Duchovní situace doby*, s. 170-171.

³⁰² Tamže, s. 178, s. 181.

impulzy veľkých majstrov pochádzajú častokrát z rušného dobového dialógu o probléme. Netreba preto podliehať panike nad zjavenou kométou, ktorá už odpradáвна živila povery o katastrofách, a i dnes, vo filozofii, ale nielen v nej, sa týmto živia mnohí... „Isté je, že všetci musíme zomrieť, a človek nepotrebuje byť žiadnym prorokom k tomu, aby pre budúcnosť predvídal veľké nešťastia a zmeny. Avšak moc smrti sa dokazuje len na živote a vo všetkých dobách je presný pomer medzi skazou a stavom, ktorý dozrel k tomu, aby jej prepadol. Ten však nemožno zachrániť v žiadnej dobe a žiadnym ľudským úsilím.“³⁰³ Keď na záver Jünger uvažuje, či je možné zabrániť 3. svetovej vojne a skepticky sa stavia k myšlienke akéhosi medzinárodného výboru pre mier, môžeme len súhlasiť a doplniť s trpkým vedomím, že, žiaľ, zrejme ľudstvo nepocítilo ešte tú najkrajnejšiu silu techniky, a je otázne, či po takejto udalosti vôbec bude akékoľvek „ľudstvo“, ktoré by bolo schopné cítiť... Nemožno však vojne vyčítať to, čo sa zrodilo v ľudskej mysli, vraví Jünger. Pretože „čo do sveta [človek – pozn. E. D.] vnášal svojou činnosťou, svojím myslením, svojimi prianiami a snami, to mu ide zo sveta v ústrety. (...) Je bludom človeka, keď verí, že môže žiť v slobode, mieri a blahu na rovnakej Zemi, ktorú bezohľadne pľundruje a devastuje.“³⁰⁴

Finkova myšlienka o potrebe emancipácie „ľudskosti“, jeho dôraz na kolektív sa môže zdanlivo javiť ako uvažovanie v rozpore s Nietzscheho „aristokratickými“ úvahami... Avšak, treba mať na pamäti, kto sú „páni“ a kto „otroci“ u Nietzscheho. Otrokom je predsa ten, kto vďačne preberá životné ideály od akejkoľvek autority zvonku. Pánom je ten, kto dokáže vládnuť najprv a predovšetkým sám sebe, kto dokáže tvoriť ideály, kto zo seba rodí tancujúcu hviezdu... Preto je technika predovšetkým *vychovávateľskou* výzvou – rozraziť pancier sokratovsko-aristotelovskej jednostrannosti rozumového antropocentrizmu, principiálne dodnes zbožňovaného aristotelovského rozdelenia sveta a kozmologickou filozofiou výchovy ju pochopiť ako možnosť nájsť v tvorivosti nezaťaženej účelom svoju slobodu k pozemskému bytiu. A aj keď západné ľudstvo po 2500 rokoch vyústilo do „púšte straty zmyslu“, netreba zabúdať, že všetky veľké zázraky či premeny sa dejú práve – v púšti.

³⁰³ JÜNGER, F. G.: *Perfektnosť techniky*, s. 155.

³⁰⁴ Tamže, s. 167, 168.

Úryvok z básnivého

Rozvírání prázdna od M. Topinku

„Jsme na konci něčeho, a současně na začátku něčeho nového. Něčeho, co zatím spíše jen tušíme, po čem jen šátráme, co občas zahlédneme jako letmé zjevení, jako záblesk, trhlinou, škvírou. To vše se týká poesie, umění, vědy, kultury, civilizace vůbec. Občas jakoby probleskne potřeba nové fyziky, která by vyrůstala z povědomí souvislostí, jednoty, občas mluvíme o nové, jiné poesii. Jsme před totální proměnou, která se buďto uskuteční, nebo tohle všechno ztrácí smysl.

Pro jednoduchost budu mluvit o tom, co vnímám a cítím nejostřeji: o poesii. Je však zapotřebí si uvědomit, že od té doby, co si Einstein představil, že klouže vesmírem na světelné vlně a ohlíží se přitom zpět na následující zdroj světla, co si kdosi položil otázku, zda tunelem mezi černou a bílou dírou lze proniknout do jiného vesmíru, „poesie“ není zdaleka doménou jen básníků.

Vycházím z totální proměny člověka, ve vnímání, vidění, slyšení, v citlivosti vůči sobě, vůči vlastnímu tělu, vůči druhému, vůči tomu, koho miluji, v citlivosti vůči světu, živlům, hvězdám, kosmu. Vycházím z proměny vědomí, proměny vesmíru. Vesmír je prostorem této poesie. Astronomie a fyzika nestojí v žádném protikladu, jde jí v podstatě o tytéž věci...

Poesie je tam, kde řeč a skutečnost, člověk a vesmír se setkávají, interferují.

Vidění není plynulé, souvislé, ale v kvantech, v záblescích.

Skutečnost vnímáme vlastně pouze trhlínami, děrami, průniky, štěrbinami.

*Vnímáme jen ty nejostřeji, nejintenzivněji zářící body, které se stávají
symboly celku,
symboly universa.*

Jsem však citlivý i na nepřítomnost světla, na černé díry ve vesmíru. Nepřítomnost světla je právě tak průkazná jako jeho přítomnost. Hvězdy, co vnímám, září do prostoru, směrem ke mně. Rodí se a umírají, jako já, nikoliv naruby. Hvězdy, co nevidím, skrývají ve své minulosti budoucnost. Nahlédnu-li do těchto hvězd, spatřím budoucnost. V okamžiku.

*V pádu do
černé díry.*

Cítím ve svém těle, ve své řeči atomy, které byly vyvrženy do mezihvězdného prostoru výbuchem supernovy před pěti miliardami let. Cítím ve svém těle tu hmotu, stejnou jako ve všem ostatním kolem mne, jako ve Slunci,

Mléčné dráze.

Člověk, stejně jako hvězda, je snad jen zhuštěním světla.

Jsem utkán ze světla. Má řeč, tak jako světlo, je jen zhuštěním energie.

Poesie je světlem,

je

rozvíráním prázdna.“

7 Zarathustrove *Nové dosky* alebo Nietzsche ako vychovávateľ

„Ked' som prišiel k ľuďom, našiel som ich
sediach na starej domýšľavosti:
všetci si domýšľali, že dávno už vedia,
čo človeku je dobré a zlé.
Čímsi starým a mdlým zdalo sa im
všetko rozprávanie o cnosti;
a kto chcel dobre spať,
hovoril o „dobre“ a „zle“
a potom šiel spať.
Z toho spáčstva som ich vyrušil, hlásajúc:
čo je dobré a zlé,
nikto ešte nevie: – leda ten, kto tvorí!“

(F. Nietzsche – Tak riekol Zarathustra, O nových doskách)

Predchádzajúce úvahy priebežne odhaľovali miestami až prekvapivú, veľmi úzku previazanosť Finkovej kozmologickej filozofie s Nietzscheho filozofickým odkazom. V tejto časti sa možno ešte jasnejšie ukáže, že jeho filozofická originalita berie svoj oheň z požiaru, ktorý založil – Nietzsche. Finkovu kozmologickú filozofiu výchovy možno považovať aj za vážnu rehabilitáciu F. Nietzscheho ako hlboko, podzemne, ale i vysoko, kozmicky milujúceho mysliteľa ľudskej dôstojnosti.

V *Nečasových úvahách* Nietzsche prehovára nielen k mladým dušiam, vykresľujúc strašnú márnosť, ktorej sa ľudia bezmyšlienkovito svojim životom vydávajú všanc, z akejsi lenivosti, ustráchanosti pred skutočne slobodným, a teda v istom zmysle „nebezpečným“ sebautváraním. Medzi riadkami vyžaruje priam zbožný vzťah k jedinečnému životu v tomto Teraz, ktoré rezonuje večným Áno. Niet zamilovanejšieho blázna pod Slnkom než bol, je a bude Nietzsche – my, v našej dobe nihilistickej, sme neodolateľne vábení jeho spevavými myšlienkami, azda ako zvery Orfeovým hlasom...? Nietzsche slávi život a ten je i v našich hrudiach; počuje a nemôže nepočuť, zatiaľ čo si my upchávame uši voskom výchovy k tzv. človeku verejnej mienky. Bolo by jednoduché vidieť v Nietzscheho chvále individualizmu, v pohrdaní názormi suseda, v pohrdaní davom, vo výzvach k drzosti presný odraz súčasnej mládeže a vyvodzovať z toho „nepoužitelnosť“, či dokonca „neľudskosť“ Nietzscheho výchovných tendencií. Rovnako bezmyšlienkovité hlásenie sa k jeho odkazu a Nietzscheho

popularita medzi mladými ľuďmi ešte vôbec neznamená, že mu títo potenciálni žiaci skutočne porozumeli. Skôr to bude naopak. Všetok ten bezuzdný individualizmus, zdôvodňujúci sám seba heslom mladosti, nespútanosti a teda *domnelej* slobody a odvahy byť sám sebou, je v pravde len veľmi nevydarenou karikatúrou tej *najťažšej* výzvy, pred ktorú nás Nietzsche postavil.

Právo na individualizmus sa osvedčuje až na rozpoznaní *vlastnej* pohodlnosti, manierizmu a prezlečených mienok, do ktorých obvykle halíme *predstavu* o svojej jedinečnosti, aby sme sa zapáčili druhým, aby nás obdivovali, „lajkovali“. Najzjavnejším fenoménom pomýleného individualizmu bez škrupúl je dnes postavička tzv. youtubera, mienkotvorného šaška mladých. Netreba snáď ani rozoberať „ikony“ Facebooku či Instagramu. Na prvý pohľad sa zdá, že ide o tzv. osobnosti, teda osoby, u ktorých by bolo žiadúce predpokladať ono vyššie oprávnenie označovať sa za individualitu, teda za minimálne odlesk génia, zjavu, ktorý kedysi dokázal svojou prítomnosťou prežiarit celú dejinnú epochu, ktorý pochopil, že jeho pravá bytosť leží v nesmiernych hviezdnych výškach, *nad* jeho domnelým ja – odtiaľ predsa slovné spojenie „vzhliadať k niekomu“. Vzhliada sa však dnes ešte k niekomu skutočne? Sotva. Aj kvôli tej najpopulárnejšej osobe sa krky nedvíhajú, ale – skláňajú. Do displejov. Všetko ostatné sa považuje za trápnosť. A pred tou treba mať – strach, pretože dnes je *strašne* dôležité, čo na to povie môj masový sused, follower, ovečka sledujúca jedného zo stáda, tzv. trendsettera. Číže toho najväčšieho otroka verejnej mienky – obdivuje sa tu totiž schopnosť zotročiť svoju individualitu až na dreň blbosti. Ale keď otrok vytrhne pánovi bič a bičuje sám seba, ako poznamenáva F. Kafka vo svojich *Aforizmoch*, to predsa ešte neznamená, že sa stal pánom...

Spupné, apriórne odmietanie alebo pohrdanie názormi starých, či tou-ktorou výchovou ešte nie je žiadnym znakom rozpoznannej individuality. Veď na čom sa má osvedčiť naša odvaha byť sám sebou, ak nie na pôde práve obvyklých názorov, či prevládajúcom systéme vzdelania? *Sapere aude* je nemysliteľné bez niekdajšieho *Ora et labora*. Alebo slovami antického dramatika, autora komédií, Menandra: *Ho me dareis anthropos ou paideuetai*, čo možno voľne preložiť – Človek, ktorý sa nepoodiera, nie je ani

vychovávaný.³⁰⁵ „Ľudia sú všetci ustrašení. Schovávajú sa za mravy a mienky. V hĺbke duše každý veľmi dobre vie, že je na svete len raz, že je čímisi jedinečným a že ani sebepodivnejšia náhoda nespojí druhýkrát tak obdivuhodne pestrú rozmanitosť v jednotu, akou je on: vie to, avšak skrýva to ako zlé svedomie – prečo? Z bázne pred susedom, ktorý vyžaduje konvenciu a sám sa do nej hali. Ale čo je to, čo jedinca núti, aby sa bál suseda, aby myslel a jednal stádovito a neradoval sa zo seba samého?“³⁰⁶

Áno, strach z toho, čo by mohla priniesť bezpodmienečná poctivosť v žití, obnaženosť v uvedomení si fatálnej konečnosti, zhodenie karnevalovej masky, zodvihnutie krku vysoko nad svoje pitvorné, tuctovité ja... Označenie „individualita“ si je potrebné podľa Nietzscheho vybojovať vo vojne – s vlastnou pohodlnosťou, zbabelosťou. „A pokiaľ sa hovorí o leňochovi právom, že zabíja čas, potom musíme byť vážne znepokojení, že doba, ktorá vidí svoje šťastie vo verejnej mienke, to znamená v súkromnej lenivosti, bude raz skutočne zabitá (...) Ako veľká musí byť nechúť neskorších generácií zaoberať sa odkazom doby, v ktorej nevládli živí ľudia, ale zdanliví ľudia verejnej mienky“.³⁰⁷

Skutočne, našu dobu možno nazvať epochou masových vrahov času: život sme nútení kúskovať na výplatné termíny, jeho pole kolíkujeme na čas práce a čas hladkania displejov, s večne sklonenou hlavou. *Sledujúc*, čo na to ostatní... Všetko digitálne, dokonca i spomienky, emócie. Nemusíme sa však báť, nebudeme to my, kto si bude musieť umyť ruky nad našou binárnou epochou. Možno sa naozaj prejde mlčaním ako nejaký trápny omyl. Ako inak? Stačí jediná skutočne mohutná elektromagnetická búrka na Slnku, a my – odrazu akoby sme ani neboli. Zdroje našej pamäti, naše „sociálne“ väzby, budú razom odpálené... Boli sme tak vzdelávaní a možno i vychovávaní – k poslušnosti, konformnosti, ako ďalšie pinkfloydovské tehličky v mŕtvom múre tzv. európskeho humanizmu, ktorý vo svojej podstate vždy nazeral na svet cez hranice, hierarchickú odlišnosť. Výchova, vzdelanie nám bolo vštepované na spôsob primontovávania akýchsi protéz, liali nám do uší vosk, aby nás otázky po zmysle, aby nás najvnútornejšie pochybnosti svojim zvodným spevom nezlákali ako Sirény, aby sme náhodou nestroskotali na útesoch vlastnej individuality – lebo

³⁰⁵ Grécke slovo δέπω – drieť, odrieť, stiahnuť z kože, pozri bližšie: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=dareis&la=greek>.

³⁰⁶ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 5.

³⁰⁷ Tamže, s. 6.

stroskotat' je „hanba“. V živote však treba podať výkon, byť efektívny, uplatniť sa na trhu práce, ako kedysi dobre stavaný otrok. Akurát že i ten v sebe tajne živil nescudziteľnú, nepredajnú a nezničiteľnú túžbu po slobode. Nám je poskytnutý životný komfort dobytká: zarobiš toľko, aby si sa najedol, zaplatil hypotéku, nájom a vrátil sa pre ďalšie „kolečko“ v práci. Sťažovať si nemôžeš, lebo ani nechceš, resp. nevieš – máš sa predsa ešte relatívne „dobro“, máš super mobil, internet je samozrejmosťou, a teda čas môžeš tráviť v útrobach „sociálnych“ sietí, splachovať svoje nahromadené emócie do informačných kanálov. Slobodne. Naozaj? Sme na rozdiel od biedneho otroka na trhu slobodní? To všetko, čo robíme, chceme, po čom túžime – sme to skutočne *my*? Práve „každá mladá duša počuje toto volanie vo dne i v noci a zmocňuje sa jej pri ňom rozochvenie; pretože keď pomyslí na svoje skutočné oslobodenie, tuší mieru šťastia, ktorá jej je od vekov určená: k tomuto šťastiu jej však nič nepomôže, dokiaľ ju budú pútať reťaze mienky a bázne.“³⁰⁸ Ako sa opäť nájdeme? Ako môže človek „poznať“ sám seba?, pýta sa Nietzsche. Úprimne priznáva, že dostať sa k svojmu jadrú je nebezpečné a doslova zdravie ohrozujúce, obzvlášť v našej pretlakovej dobe. Je potrebné nájsť odvahu, obzrieť sa za seba a strhnúť závoj „pravde“ o sebe samom: „čo si doteraz skutočne miloval, čo priťahovalo tvoju dušu, čo ju ovládalo a zároveň obšťastňovalo?“³⁰⁹ Všetky jednotlivé momenty sa môžu človeku odrazu rozžiarit' ako celé súhvezdia práve a len na temnom pozadí už vyššie spomenutého vedenia, ktoré každý nosíme v hĺbke svojej duše, no zapierame ho ako to zlé svedomie... Najlepší spôsob, „ako nájsť samého seba, ako precitnúť z mrákot, v ktorých spravdila blúdime ako v ponurom mraku“, je podľa Nietzscheho „rozpomenúť sa na tých, ktorí nás vychovali a vzdelali.“³¹⁰ Pretože veľkým tajomstvom všetkého opravdivého vzdelania, výchovy je to, že má *oslobodzovať*. „Tvoji praví vychovávatelia a učitelia ti prezradia, čo je pravým a pôvodným zmyslom a pralátkou tvojej bytosti – čosi naskrz nevychovatel'né a nevzdelateľné, ale bezpochyby ťažko prístupné, spútané, ochromené: tvoji vychovávatelia nemôžu byť ničím lež tvojimi osloboditeľmi.“³¹¹

³⁰⁸ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 6.

³⁰⁹ Tamže, s. 8.

³¹⁰ Tamže, s. 9.

³¹¹ Tamže, s. 8-9.

Práve kozmologická filozofia výchovy môže byť tým, čo pripraví pôdu pre frontálny útok na vyumelkovaného, neduživého strašiaka v každom z nás, ktorý našu dušu dáva do zástavy nejakému nikdy neprichádzajúcemu „potom“. Prijat' túto výzvu k filozofii výchovy zdôrazňujúcej jedinečnosť človeka vo večnom prúde Života, pri dôslednom uvedomení si kozmickej súvislosti našej prchavej existencie, znamená prijať Nietzscheho za vychovávateľa. Až potom sa ukáže, koľko sme z neho (ne)pochopili, aké bláznovstvo je, že ho ospevujú tí najväčší lenivci a povalači, milujúci svoje ego, pohodlie, pokoj a istotu na pár kliknutí... Je to výchova k poctivosti v živí bez okolí, k bezmedznej láske k životu, k nečasovosti, čo však znamená: byť „*prostý* a *poctivý* v myslení i živote“. ³¹² Kozmologická filozofia výchovy má totiž prebúdzat' umŕtvený, tlejúci život, ktorý nám uniká pomedzi prsty, či pomedzi výplatné termíny, pretože „...aj keby sme sa od budúcnosti nemohli ničoho dočkať – zázračnosť nášho bytia práve v tomto okamihu je tou najsilnejšou vzpruhou, ktorá nás vyzýva, aby sme žili podľa vlastných meradiel a zákonov: ona nevysvetliteľná záhada, že žijeme práve dnes, keď sme predsa pre zrodenie mali nekonečný čas, že nemáme nič než tú piať dneška, a v nej máme ukázať, prečo a k čomu sme sa zrodili práve teraz. (...) Musíme k svojej existencii pristupovať s trochou drzosti a odvahou riskovať, tým skôr, že ju v najhoršom i najlepšom prípade rovnako stratíme. (...) Chceme sa pokúsiť dosiahnuť slobodu, hovorí si mladá duša; a tu by jej malo prekážať, že sa náhodou dva národy nenávidia a vedú spolu vojnu, alebo že medzi dvoma svetadielmi leží more, alebo že sa navôkol učí náboženstvo, ktoré predsa pred pár tisíc rokmi ešte neexistovalo. To všetko nie si ty sama, hovorí si. Nikto ti nemôže postaviť most, po ktorom práve ty musíš prejsť riekou života, nikto okrem teba samotnej.“ ³¹³

Podľa mladého Nietzscheho je úlohou vychovávateľa rozoznať jedinečný talent, silné stránky žiaka, ale zároveň nemá – ako sa to obvykle požaduje – harmonicky rozvíjať všetky ostatné sily, ale skôr sa starať o to, aby jeho najdôraznejšie nadanie *neponičilo* všetky ostatné schopnosti. Preto hovorí o človeku ako o „živej a pohyblivej slnečnej sústave“, ktorej „vyššiu mechaniku“ musí vychovávateľ rozpoznať a rešpektovať. Výzva kozmologickej filozofie výchovy vyznieva drvivo odvážne, ale treba začať *od seba*, pretože „nič neukazuje domýšľavé sebauspokojenie súčasných jasnejšie a hanebnejšie než napol lakomá, napol

³¹² NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 13.

³¹³ Tamže, s. 7.

bezmyšlienkovitá úbohosť ich nárokov na vychovávateľa a učiteľa.“³¹⁴ Je omnoho potrebnéjšie, aby bola univerzita miestom, kde sa z človeka skutočne stáva človek ako individualita, vedomá si svojho *ľudského* poslania, a nie neľudský abstrakt, t. j. čistou vedou zmrzačený príznak. Doteraz prevláda na univerzitách zatuchnutý štýl výuky, ktorý vyžaduje a spôsobuje, že študenti „myslia viac na vedu než na ľudskosť, že im je vštepované, aby sa pre ňu obetovali ako stratený šík a získali tak pre túto obeť zase nové generácie. Pokiaľ záujem o vedu nie je vedený a obmedzovaný žiadnou vyššou maximou výchovy, a je naopak stále len podnecovaný podľa zásady »čím viac, tým lepšie«, potom je pre vedcov naisto rovnako škodlivý ako ekonomická poučka laissez faire pre mravnosť celých národov.“³¹⁵

Snaha vnášať do univerzitného prostredia ducha liberálnej ekonomiky, manažérstva je vrcholom kultúrneho barbarstva, ktoré len stvrdzuje našu „časovražednosť“. Univerzita v tejto podobe pôsobí na dušu človeka – sterilizačne, zneplodňuje najvlastnejšie tvorivé sily ľudskosti, potácajúc sa medzi mantinelmi požiadaviek „dobrého a lepšieho“ v zmysle kvantitatívnom. „Najlepšie osobnosti našej doby obostiera akási ponurá pochmúrnosť, večná rozmrzenosť z boja medzi pretvárkou a poctivosťou, ktorý planie v ich vnútri, nepokoj hlodajúci na ich sebadôvere – a to všetko im tiež znemožňuje byť radcami a vychovávateľmi druhých.“³¹⁶

Nachádzame sa v situácii, kedy ešte tých pár citlivých dokáže cítiť *zúfalstvo* pri uvedomení si, že napokon vždy stojíme „s prázdnyimi rukami“, že všetky naše „pravdy“ sú – len naše. „Ale toto vyjadrenie by bolo potrebné obrátiť aj na seba, (...) súčasne aj na Husserla, či na Heideggera, ktorý sa stal mnohým profesorom a študentom takpovediac niečím, ako novým, ďalším prorokom. Slabý, sebou samým neistý človek si vždy hľadá široký chrbát, za ktorým by mohol skryť svoju neistotu, s ktorým by mohol identifikovať svoje zmätené, večne pochybujúce, neisté, nepokočné a búriace sa Ja.“³¹⁷ Človek prirodzene uhýba pred tým, čo je mu nepríjemné, neisté, avšak i to je dôležitá stránka života, i tragické uvažovanie je nutné pre výstup z našej jaskyne „pod nekonečne rozklenuté nočné nebo s jeho hviezdami“.³¹⁸ Bez možnosti nahliadnuť celkovú, svetovú súvislosť bytia sa

³¹⁴ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 11.

³¹⁵ Tamže.

³¹⁶ Tamže, s. 13.

³¹⁷ NEZNÍK, P., MARKOV, B.: *Dostojevskij a Nietzsche. Apoteóza nezakorenenosti. Za a proti...*, s. 16.

³¹⁸ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 23.

jednotlivé univerzitné odbory stávajú, podľa Nietzscheho, slučkami ešte viac komplikujúcimi labyrint nášho bezprostredného života. Avšak, ako správne poznamenáva, nielen bázeň pred prejavom našej jedinečnosti, ale i samotná jedinečnosť môže človeka premeniť v prízrak, „vychladnutý kameň“ – preto kozmologická filozofia výchovy kladie síce dôraz na jednotlivca (staň sa, kým si), ale jej najvlastnejším prejavom je pochopenie významu kozmologického obratu pre *vzájomnú koexistenciu* v spoločenstve.

Nietzsche si veľmi presne všíma celé moderné spoločenské usporiadanie, ktoré ani len neumožňuje *cítiť*, že žijeme. Potom i na otázku „Prečo žiješ?“ neodpovedajú ľudia obvykle a prosto zo svojej hĺbky – lebo *chcem*, ale plne pohltení spoločnou komédiou dokonca s akousi pýchou odpovedajú: „aby som sa stal dobrým občanom alebo učencom alebo štátnikom« – a predsa *sú* niečím, čo sa nemôže nikdy stať niečím iným“³¹⁹ a ďalej, pokračuje Nietzsche, „...ako unáhlene prenechávame svoje srdce štátu, zarábaniu peňazí, družnosti alebo vede, len aby už nebolo naše, ako otročíme i svojej ťažkej dennej práci vášnivejšie a nevedomejšie, než by bolo treba k životu: pretože sa nám zdá nutnejšie neprecitnúť k vedomiu. Chvat je všeobecný, pretože je každý na úteku pred sebou samým, všeobecné je i bázlivé skrývanie tohto chvatu, pretože by každý chcel vyzerat' spokojne a zastrieť pred najbystrejšími pozorovateľmi svoju úbohosť, všeobecná je chtivosť nových zvonivých slov-rolničiek, ktoré majú byť rozvešané po živote a dodávať mu hlasne slávnostný ráz.“³²⁰ Dobrovoľne uväznení vo vákuu pseudokultúry, kde vládne sebecko prospechárov, podriaďujeme automaticky svoje životy vzorcu, ktorý si cení len také vzdelanie, ktoré dokáže produkovať čo najviac pseudo-potrieb, čo najviac zisku a teda i šťastia. My sme predsa vynasli šťastie, tak žmurkajú po sebe poslední ľudia. Vyznávači tohto vzorca by podľa Nietzscheho vzdelanie najradšej „definovali ako poznatky, ktoré umožňujú človeku uspokojovať potreby na úrovni doby, ktoré mu však umožňujú ovládať všetky prostriedky a cesty, ako čo najľahšie zarobiť peniaze. Cieľom by potom bolo vychovať čo najviac kurantných ľudí, v zmysle, v ktorom sa hovorí o kurantnej minci; a národ bude podľa tohto poňatia tým šťastnejší, čím viac takýchto kurantných ľudí bude mať vo svojom strede. Preto má byť jednoznačným zámerom moderných vzdelávacích

³¹⁹ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 40.

³²⁰ Tamže, s. 45.

ústavov pomáhať každému potiaľ, pokiaľ je jeho povaha schopná stať sa kurantnou, vzdelat' každého natoľko, aby z miery poznania a vedenia, ktorou disponuje, vytiahol čo možno najväčšie šťastie a zisk. Požaduje sa tu, aby jedinec vedel na základe tohto všeobecného vzdelania presne ohodnotiť samého seba, aby vedel, čo má od života požadovať; a nakoniec sa tvrdí, že existuje prirodzený a nutný zväzok medzi »inteligenciou a majetkom«, medzi »bohatstvom a kultúrou«, ba čo viac, že tento zväzok je *mravnou* nutnosťou. (...) Dnes vládnucci mrav oceňuje pravdaže (...) vzdelanie rýchle, aby sme už čoskoro mohli zarábať a zároveň vzdelanie tak dôkladné, aby sme zarábali veľa. Človeku je povolené len toľko kultúry, koľko je v záujme všeobecného obohacovania a svetového obchodu, ale toľko sa od neho tiež vyžaduje.“³²¹

S podivom zisťujeme, s akou presnosťou Nietzsche charakterizuje i dnešný stav vzdelávacích inštitúcií. A týka sa to, žiaľ, i filozofie – tiež degradovaná na číry odbor, tiež s niekdajšími snahami o podobu „čistej vedy“, nutne prehliada skutočne *trpiaceho človeka*. Ten je nanajvýš len opäť „problémom“ v rámci rozjímania o transcendentálnej konštitúcii vnímaného sveta. „Skúste len privyknuť k prekladaniu každej skúsenosti do dialektickej hry otázok a odpovedí, k premieňaniu všetkého na záležitosť čisto rozumovú: je s podivom, v akej krátkej dobe človek pri takejto činnosti vyschne, ako skoro už takmer len chrastí kosťami.“³²² A to si opakujeme formulky, že človek (zvlášť filozof) je význačný tým, „že mu v jeho bytí o toto bytie samotné ide“³²³. Sme teda skutočne tak uchvátení touto svojou význačnosťou, alebo nám len slúži k síce vzletným, ale predsa len akademicky bezpečným dumkám?

Nietzsche navrhuje poohliadnuť sa pomaličky po iných „inštitúciách“, ktoré možno oceniť niektorá z ďalších generácií. „Zatiaľ čo totiž výsledkom snažení dnešných vychovávateľov na vyššom stupni je buď učenec, alebo štátny úradník, podnikateľ alebo polovzdelaný malomeštiak, alebo najčastejšie zmes toho všetkého, stála by pred onými inštitúciami, ktoré treba najprv nájsť, akiste úloha ťažšia – hoci nie ťažšia osebe, nakoľko by to bola úloha prirodzenejšia a v tom zmysle tiež ľahšia; veď môže byť napríklad niečo

³²¹ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 53-54.

³²² Tamže, s. 59.

³²³ HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček ml., J. Němec. Praha: Oikoymenth, 2002, s. 28.

ťažšie než – proti prírode, ako sa to dnes deje – vycvičiť z mladíka učenca? Ale pre ľudí je neľahké znovu sa učiť a vytýčiť si nový cieľ; a bude nesmierne namáhavé vypudiť základné myšlienky našej terajšej pedagogiky, ktorá siaha svojimi koreňmi až do stredoveku...“³²⁴ Nietzsche „stredovekom“ naráža na spôsob vzdelávania v duchu absolútnej poslušnosti voči pánovi, dnes štátnemu aparátu, plniac jeho ekonomickú *sofistiku* politiky. Buď poslušný a pracuj. Dovtedy si občanom. Stratíš schopnosť pracovať? – Pomôž si sám, aj pán „boh“ ti pomôže. Vskutku zaujímavo poukazuje napríklad Max Weber na nebezpečnú masku „ducha“ kapitalizmu – na jeho *étos*, ktorého perverzná povaha jednostrannej absolutizácie ekonomickej perspektívy, je zahalená práve do rúcha *religiozity*.³²⁵ Tento nový kapitalistický étos však nie je reakciou na stratu viery v Boha, ale na stratu istoty spásy, ako pripomína Arendtová.³²⁶ Každá takáto mrzká politika absolutizácie, ako to veľmi presne charakterizuje P. Kouba, „zbavuje... človeka najpálčivejšieho nepokoja,... učí, že človek a jeho úloha vo svete je na všeobecnej rovine poznaná, uvádza nás do sveta, ktorý má riešenie, i keď ho nie sme schopní zakaždým poznať a sledovať.“³²⁷ Je to spoľahlivý spôsob, „ako zbaviť svet jeho nebezpečného charakteru: obracia odporujúce si perspektívy tak, aby ich bolo možné previesť na jediný všeobecný význam, t. j. na dilemu s jediným možným smerom hodnotenia.“³²⁸ To je človek múdry – premúdry, *deinos*, a jeho jednorozmerný život uprostred „šťastného sveta“, v ktorom trh vyrieši každý problém, a to napríklad „ekonomickou elimináciou“ toho, kto sa „nemôže alebo nechce prispôbiť.“³²⁹ Takto to však ďalej nejde, obzvlášť, ak je doslova *na tanieri* evidentné, že ideály európskeho spoločenstva – sloboda, rovnosť, bratstvo – sú len vyprázdnenými, dutými pojmami. Načo toľko pokrytectva?

„Už dnes je načas, aby sme tieto protiklady vynášali na svetlo; pretože nejaká generácia musí boj zahájiť, ak v ňom má nejaká neskoršia zvíťaziť.“³³⁰

³²⁴ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 66.

³²⁵ Pozri: WEBER, M.: „Duch“ kapitalizmu. In: Weber, M.: *Metodologie, sociologie a politika*. Prel. M. Havelka. Praha: Oikymenh, 1998, s. 196 – 225.

³²⁶ ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 357.

³²⁷ KOUBA P.: Rozum jako morální fenomén. In: *Reflexe* [online], 1990, č. 4, s. 7. [cit. 2018-05-08] Dostupné na: <http://www.reflexe.cz/File/kouba.pdf>.

³²⁸ KOUBA P.: *Rozum jako morální fenomén*, s. 7.

³²⁹ WEBER, M.: „Duch“ kapitalizmu, s. 203.

³³⁰ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 66. (kurz.- E.D.)

Práve vo filozofii je dôležité, aby nezabúdala a neprepadávala sa na úroveň čírej zárobkovej činnosti. Už Platón upozornil, aby si filozofi nenamýšľali, že „už zaživa majú svoj pravý domov na ostrovoch blažených.“ (Rep. 519 c) Naopak, musia naspäť do jaskyne, snažiť sa vykresat' povestnú iskrú v duši, z ktorej sa možno rozhorí vlastný plameň... Preto je pre starých tak dôležitá *paideia*. Je nebezpečná, preto dnes štát dbá o to, aby „zodpovedala“ jeho politike a nie naopak. Štátu však nejde o pravdu, ale o štátu *užitočný výklad* situácie. Rozumieme si?

Filozofii je *dovolené* existovať v podobe „učenosti“ – prežúvania dejín filozofie. Akademickí filozofi a študenti sa zlietajú nad odborom filozofie ako krkavce nad masovým hrobom veľkých myšlienok, ktoré pred skúškami hltajú bez ladu a skladu. V tomto chvate nemá šancu sa vstrebať, stráviť, originálne pretvoriť takmer nič. Skutočné premýšľanie si vyžaduje čas, a pokiaľ sa tento vymedzí 3-5 rokmi štúdia, čo môže mladej hlave ostať v ústach, okrem horkosti, po takejto „filozofii“? „A teraz si predstavme mladú hlavu, ktorá nemá ešte príliš životných skúseností, ako je v nej vedľa seba a cez seba v slovách nakopených päťdesiat systémov a päťdesiat kritik týchto systémov – aká spúšť, aké zdivočenie, aký výsmech na výchovu k filozofii! A vskutku sa tiež celkom nepokryte nevychováva k nej, ale ku skúške z filozofie: ktorej výsledkom, ako je známe, obvykle býva, že si skúšaný, ach, príliš skúšaný! – s hlbokým povzdychom prizná: »Vďaka bohu, že nie som filozof, ale kresťan a občan svojho štátu!« Čo keby bol práve tento hlboký povzdych tým, o čo štátu ide, a keby »výchova k filozofii« bola len zrádzaním od nej? Tak sa pýtajme.“³³¹ Áno, pýtajme sa konečne, či za stav vo filozofii nemôžeme vlastne my sami? Halíme sa do nejasných fráz, proti prírodným vedám sa bránime spupným konštatovaním, že nám nedokážu vyložiť zmysel života, radšej sa tisneme k artistom, ktorí v hrubých knihách vysvetľujú *telos* všetkého ľudstva a nutnosť podrobiť sa ich diktátu, inak je s celým svetom amen. No svet tieto abstrakcie nezaujímajú. „Jediná kritika nejakej filozofie, ktorá je možná a ktorá tiež niečo dokazuje, totiž skúsiť, či podľa nej možno žiť, sa na univerzitách nikdy neprednášala: vždy sa len slová kritizovali slovami.“³³² Takže ako, milovníci

³³¹ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 81.

³³² Tamže.

múdrosti? Nie je načase prestať mlátiť prázdnu slamu rečami o „dôstojnosti“, „pravde“, „humanizme“, „kríze“ a *činne* sa priznať ku skutočnému jadru filozofie – k *paideia* a jej hrozivým a mocným spoločenským účinkom?

„*Vychovávať vychovávateľov! Ale tí prví musia vychovať seba samých!*“

A pre tých píšem.³³³

Mnohému zo svojich nečasových úvah by sa zrelý Nietzsche rozhodne vysmial (napr. určovanie hodnoty bytia ako najvlastnejšia úloha filozofa, snaha „ospravedlniť“ život, niektoré hegelovské nábehy), ale rozhodne nikdy neprestal problém výchovy považovať za ten najdôležitejší. O tom napokon svedčí i jeho vrcholné, formou i obsahom neopakovateľné dielo *Tak riekol Zarathustra*, ale i korešpondencia s priateľmi.

Zaujíma nás hlavne, prečo Fink rozvíja svoju kozmologickú filozofiu výchovy (ale možno tvrdiť, že i vôbec svoju filozofiu Sveta a pochopenia človeka, ako aj kritiku metafyzickej tradície) práve v nepretržitom dialógu s Nietzscheho odkazom. Dosiaľ sa človek snažil svojím myslením ospravedlniť Boha, Svet, reflektujúc vlastnú smrteľnosť, rozpor medzi ideálmi a žitou realitou, reflektujúc zlo, utrpenie a bolesť v ľudskej spoločnosti. Bol to práve Nietzsche, syn pastora, ktorý vo filologicko-filozofickom návrate k myšlienkam Hérakleita a pred-filozofickému, mýtickému životu, neskôr aj v inšpirácii dielami Dostojevského, dokázal „ukázať ľudskému pokoleniu novú, a predsa prastarú cestu, ktorá stojí v protiklade k celej tradícii.“³³⁴ Ale nielen to, svojím veľmi jemným citom pre *život jazyka*, neopakovateľne obnažil *metaforický* pôvod pravdy, ktorou sa človek tak sebaisto oháňa pri zdôvodňovaní svojho cnostného konania. Naša istota tkvie v *pocite* pravdy. „Čo je teda pravda? Pohyblivé vojsko metafor, metonymií, antropomorfizmov, skrátka ľudských relácií, ktoré – poeticky a rétoricky vystupňované – boli prenesené, vyzdobené a ktoré po dlhom užívaní pripadajú ľudu pevné, kanonické a záväzné: pravdy sú ilúzie, o ktorých človek zabudol, že nimi sú, metafory, ktoré sa opotrebovali a stratili

³³³ NIETZSCHE, F.: *My filologové*. Prel. P. Kitzler a P. Kouba. Praha: Oikoymenh, 2005, s. 82.

³³⁴ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 14.

zmyslovú silu, mince so zotreným obrazom, ktoré berieme len ako kov, a nie už ako mince. (...) Námahu mu [človeku – pozn. E.D.] pôsobí už to, ak si má priznať, že mucha či vták percipujú úplne iný svet než človek a že otázka, ktorá z oboch percepcií sveta je správnejšia, je zhola nezmyselná, pretože by sa už muselo merať meradlom *správnej percepcie*, t. j. meradlom *neexistujúcim*.“³³⁵ V tomto smere Nietzsche brilantne a odvážne rozvinul perspektívu, ktorá ukazuje, že jediné, čo je tu hodné „ospravedlnenia“ je – človek sám. Svet nie je taký ani onaký, nestvoril ho žiadny z bohov, ani z ľudí, je to večné dianie bez špeciálneho zmyslu pre človeka, a bez špeciálneho zmyslu osebe. Nihilistická situácia, v ktorej žijeme, je len konzekventným domyslením všetkých onto-theo-logických snáh práve o potvrdenie výsadného postavenia človeka v tomto veľkom Dianí, o jeho všenápravnej úlohe urobiť ten „krutý“, „nemorálny“ Svet svetom „humánnym“. Človeka teda možno v kontexte jeho „ohovárania Sveta“ ospravedlniť len v zmysle týchto pozoruhodných výtvorov jeho fantázie. Podľa Nietzscheho mu teda jednak patrí určitý obdiv, ale zároveň – i veľké *pohrdanie*. Jeho úžasná tvorivosť sa totiž obracia *proti* Svetu, je činnosťou, ktorá eliminuje všetko „nečakané“, „náhle“, dejúce sa *mimo* platný výklad. Jeho tvorivosť dokonca v sebazabudnutí pokročila tak ďaleko, že svoj pôvod, účel i cieľ kladie *za* tento Svet. Človek tento svoj pozemský život nežije, on ho len *prežíva*. Svojím najvybrúsenejším nástrojom – vedou – sa akosi mimovoľne dostal k spochybneniu, resp. k nivelizácii najvyšších hodnôt, ale namiesto toho, aby sa podujal k ich dôslednému prehodnoteniu, k *vytvoreniu* nových, Svetu-odpovedajúcich hodnôt, oddáva sa obyčajnému prežívaniu v ekonomicko-technickej bubline, v ktorej je mu všetko bezprostredne k dispozícii, k samoúčelnej manipulácii, k rozptýleniu od vnímania skutočného behu času a vlastnej definitívnej konečnosti. Iní sa zase prepadávajú v zúfalstve do bezbrehého pesimizmu, letargie, alebo do rehabilitácie starých hodnôt prehodením nového šatu. Človek opakuje neustále vzorec vymyslenej hierarchie Bytia, necháva sa spútať jestvujúcnom, vyhýba sa pochopiť *sám seba* – nie Svet – ako úlohu! Chciť *prekonať* svoj vegetatívny, cudzím – hoci efektným a asi aj efektívnym – výkladom podrobený spôsob života. Najprv a predovšetkým vychovávať sám seba, byť pánom nad sebou samým a nemusieť sa za seba

³³⁵ NIETZSCHE, F.: *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*, s. 14, 18.

hanbiť – to je jadro vôle k moci v ľudskej rovine. Nikdy *neustrnúť* v spokojnosti so sebou samým, milovať svoju tvorivosť, ale nie na úkor Sveta.

Bolo by „jednostranné chápať vôľu k moci ako Nietzscheho základnú formuláciu pre bytie a vidieť v nej krajnú pozíciu novodobej metafyziky subjektivity.“³³⁶ Nietzsche rozhodne vystupuje mimo metafyziku práve svojou kozmologickou filozofiou, keď slobodu, tvorivosť človeka chápe ako *účastnosť* na veľkej *Hre* bez zmyslu osebe. Radovať sa celým srdcom i myslou zo svojich výtvorov ako najkrajších ontologických *klamov* a nepotrebovať pritom barličku Boha, či posmrtnej odmeny, zmyslu, znamená pocítiť hrôzostrašnú hĺbku života a jeho večného vlnenia, prílivov a odlivov. Vo výslovnom a bezpodmienečnom Áno životu sa vôľa k moci dostáva k svojmu vrcholu – stáva sa z nej *vôľa k vôli*. Žijem, lebo chcem. Ale prečo? – Lebo celou bytosťou a celým srdcom *chcem*. Toto je duševný aristokratizmus. V tejto neuveriteľnej ľudskej schopnosti tvoriť vidí Nietzsche i nutnosť človeka *milovať*. V nej sa totiž skrýva možnosť neustáleho sebaaprekonávania aj v kontexte určitej dejinnej situácie, čo neznamená len prostú biologickú adaptáciu, ale zároveň aj schopnosť vnútorného zušľachtovania, tentokrát však už nie v zmysle oslobodzovania sa *od* „neľudského“ Sveta, ale oslobodzovania sa *k* Svetu ako najvlastnejšiemu a jedinému domovu, kde nevládne len jas, ale i tma, a rôzne odtiene medzi nimi, ako prirodzené – t. j. mimo akékoľvek hodnotenie – prúdenie života (vo všetkých jeho podobách, nie len organických, inteligentných a pod.). V tom spočíva jeho koncept nad-človeka.

Fink vo svojich nevydaných aforizmoch z vojnového obdobia, nazvaných *Eremita*,³³⁷ jasne píše, že u Nietzscheho ho vyslovene zaujíma „len“ jeho metafyzika hry: „allein seine Metaphysik des Spiels.“ Ono „len“ zámerne dávame do úvodzoviek, pretože práve problematika hry je bytostným jadrom všetkého Nietzscheho filozofovania, ba dokonca jeho osobnosti. Jedine z jeho intuitívneho poňatia Sveta ako hry dionýzovského a apollónskeho princípu vyrastá i koncept nadčloveka a teda aj idea výchovy k nemu. Samozrejme, Nietzsche svoju inšpiráciu čerpal z Hérakleitových zlomkov. Myšlienka večného, samojediného vznikania, myšlienka, že život je možné prirovnať k hrajúcemu sa dieťaťu, preňho doslova predstavovala „desivú a omračujúcu predstavu“, ktorá je „vo

³³⁶ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzsches*, s. 207.

³³⁷ FINK, E.: Über das Wesen der Eremitie. Aphorismen aus einem Kriegstagebuch 1940-1944. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/103, aforizmus č. 73*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

svojom účinku najskôr podobná pocitu straty dôvery v pevnú zem pri zemetrasení.“³³⁸ Avšak u Nietzscheho takýto otras neskôr znamenal zároveň nájdenie *trhliny*, cez ktorú sa možno konečne vydať na búrlivé more – „*Tam smeruje naše kormidlo, kde našich detí je zem! Tam doďaleka, búrlivejšie než more, buráca naša veľká túžba!* –“.³³⁹ Videné z perspektívy (seba)vychovávateľského zámeru všetkého Nietzscheho filozofovania nemožno ani hovoriť o nejakých „prekvapivých zvratoch“ v jeho myslení, hoci býva veľmi populárny spôsob roztriedenia jeho tvorby na miestami „protikladné“ etapy. Sám Nietzsche však v liste Georgovi Brandesovi upozorňuje na „dávnu logiku celkom určitej filozofickej citlivosti“, ktorá sa skrýva za každým jeho dielom.³⁴⁰ To, že je táto vnútorná logika vpitá do šťavnatých aforizmov a nie do monumentálneho systematického diela na spôsob Hegelovej *Fenomenológie ducha*, je pre Nietzscheho hravého ducha príznačné. I tu sa osvedčuje jeho poctivosť v žití a myslení. Nie je jeho zámerom vyložiť svet a všetky tajomstvá života. Ale podnietiť každého k vlastnému hľadaniu, k vlastnému nepokoju. Navyše, jednotlivé aforizmy sú ako kladivká, ktoré majú rozozvučať vnútorný xylofón čitateľa – a tak, ako xylofón ako hudobný nástroj patrí medzi idiofóny, i ľudská duša má pod týmito údermi predovšetkým zvučať rozochvením *samej seba*. Čítajúc sa nám vo vnútri rozohráva *Danse macabre*³⁴¹, kde práve tóny xylofónu vyjadrujú desivo komický hrkot kostí kostlivcov pri polnočnom tanci... To Smrčka, *memento mori*, sa nás snaží vybudiť k životu z našich plytkých hrobov každodennosti. „A len kde sú hroby, sú tiež zmŕtvychvstania.“³⁴² Pochopiť otázku *času* ako najvlastnejší rys behu Sveta, že v každom okamihu sa rozhodujeme pre večnosť, to by nás malo vyrvať z najhlbšieho spánku!

Keď v úvode Zarathustra hovorí o „poslednom človeku“ ako o lane natiahnutom ponad priepasť, ako o nebezpečnom prechode, o moste vedúcom k nadčloveku, akoby sa principiálne „vracal“ (on ich v skutočnosti neustále rozvíja) k výchovným motívom z *Nečasových úvah* – aj v nich má vzdelanie, výchova človeka smerovať výhradne k tomu,

³³⁸ NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia, 1994, s. 32.

³³⁹ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 202.

³⁴⁰ NIETZSCHE, F.: Brief an Georg Brandes: 08/01/1888. [online] In: *Nietzsche Source - Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. [cit. 2018-03-17] Dostupné na: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1888,974>.

³⁴¹ Camille Saint-Saëns, op. 40.

³⁴² NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 103.

aby sa v kultúrnej spoločnosti mohol znova a znova zrodiť „génus“. Človek tam slúži ako „odpratávač“ všetkých prekážok, ako čistič cesty za dosiahnutím metafyzického účelu sveta. I v tomto bode je Fink nasledovníkom Nietzscheho, keď na margo súčasnej situácie poznamenáva:

„Len múzický človek je nádejou našej doby. Pokým je on ešte možný, pokým božské iskry stále znova prebleskujú v ľudských srdciach a ľudských mozgoch, aj vzdelávanie je možné. Len musí byť dnes zaštitené múzickými ľuďmi, ktorí ešte nemajú žiadnu komunitu (Gemeinde). Na nás všetkých je, aby sme tvorivých duchov rozpoznali a prehľbovaním ich nasledovali v ich práci. Vzdelávanie ako nový duch doby môže len takto pomaly a isto rásť v malých kruhoch okolo pôvodných a múzických ľudí, ktorí nám budú vzorom, nie však v zmysle authority, ktorej sa my podriadime, ale ako samostatní tvorcovia duchovnej slobody.“³⁴³

Nietzsche však po vytriezvení z umeleckého opojenia, z viery vo vyšší účel hľadaný „až za hviezdami“, že umelci sú vlastne iným odtieňom svätcov upevňujúcich zásvetné ideály, neskôr rozpoznáva, že jadro *poiésis* tkvie práve v tých, ktorí dokážu vysloviť túto *Veľkú túžbu* prekonania – intuitívne totiž tušia, a vlastne i ich „vedecké“ poznanie im poodhalilo, že všetky dosiaľ vyznávané ideály, Boh, posmrtný život, ale aj tzv. objektívny svet, boli *vybásnené* človekom. Táto dejinnotvorná sila nemá obdobu. Je to dokonalá manifestácia odpovedania človeka na hru Sveta. „Vyšší ľudia“ sú tí, ktorí v nihilistickej dobe, napriek prežívaniu nezmierného hnusu z plytkosti, v ktorej si voľkajú ich súčasníci, zo zúfalstva, z ťaživého pocitu bezvýchodiskovosti, predsa *pamätajú* na tieto svoje možnosti: ak príliv berie naše piesočné idoly, je čas pripraviť nové možnosti tvorenia, až nastane odliv. V tomto rytme prebieha život. I tieto nové výtvary raz budú pohltené rozvlneným časom. Už nestavajú svoju *poiésis* do protikladu k *fysis*. Vedia, že po najtmavšej noci *prirodzene* prichádza svitanie. Čo záleží na nás? Dôležité je, pripraviť – vychovávať – oslobodzovať – niekoho, komu nestačí život pod rozkazmi trhu, či iného tieňa transcendentného Boha; niekoho, kto je schopný *sám seba* najprv poslúchať a *sám sebe* najprv rozkazovať. Svoje cnosti netreba vešať na nebo, ale priviesť ich naspäť k zemi.

³⁴³ FINK, E.: Das Wesen der Bildung. Arbeitsgemeinschaft an der Volkshochschule Freiburg, Sommersemester 1946. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/I37*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, s. 42.

Nehaňme vedy za to, že prinášajú „chlad“, buďme vďační za tú ľadovosť, pridlho sme spali v teplých peľochoch – treba sa vedieť otužovať; veda je jednou z ozdravných *perspektív*, ktorá nás lieči z antropocentrizmu smiechom. Ale nič viac, nič menej.

„Postupne sa naučiť odhodiť domnelé individuum! Odhaľovať omyly ega! Egoizmus uznať za omyl! Ako protiklad samozrejme nechápať altruizmus! To by bola láska k druhým domnelým individuí! Nie! Ponad »mňa« a »teba«! *Kozmicky vnímať!*“³⁴⁴

Necúvnuť pred strašným Nič, ktoré sa nachádza za maskou Sveta-hráča, zmaľovanou našimi fantáziami potvrdzujúcimi naše centrálné postavenie v kozme – je to predsa upomienka práve na našu *pozemskosť*, tú si máme najhlbšie zamilovať, v nej máme svoj zmysel. Milovať touto láskou je *cnosť, ktorá obdarováva*. „Zostaňte mi verní zemi, bratia moji, celou mocou svojej cnosti! Vaša láska, ktorá obdarováva, i vaše poznanie nech slúži zmyslu zeme! Tak vás prosím a zaprisahávam. Nenechajte ju odlietnuť od pozemskosti, nenechajte ju krídlami tlčiť o večné steny! Ach, bolo vždy toľko zblúdilej cnosti! Privedte, ako privádzam ja, zblúdilú tú cnosť naspäť k zemi – áno, naspäť k telu a životu: aby dala zemi jej zmysel, ľudský jej zmysel!“³⁴⁵ Týmto Zarathustra prináša nové dosky „prikázaní“, ktoré by mohli azda lenivcov upadnutých do nihilistickej rezignácie vytrieskať z nadoblačných, resp. virtuálnych peľochov k pozemskému životu... Pre Nietzscheho predstavuje nadčlovek krajnú „nádej“ pre novú, pravdivejšiu dôstojnosť človeka v budúcnosti. Jeho „učenie“ nepredstavuje nejaký záväzný kánon, ale tvorivo autenticky (t. j. sám za seba a zo seba) podryva a odhaľuje, že „je nebezpečné byť dedičom. (...) Preto máte byť bojovníkmi! Preto máte byť tvorcami! (...) Tisíc je cestičiek, ktorými ešte nikto nešiel, tisíc je zdraví a skrytých ostrovov života. Nevyčerpaný a neobjavený je stále ešte človek i zem človeka. (...) Veru, miestom ozdravenia stane sa raz zem! A už vanie nad ňou nová vôňa, hojivá vôňa – a nová nádej.“³⁴⁶

³⁴⁴ NIETZSCHE, F.: Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Herbst 1881, NF-1881,11[7]. [online] In: *Nietzsche Source - Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. [cit. 2018-03-17] Dostupné na: [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[7\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[7]). (Kurz. – E. D.)

³⁴⁵ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 67.

³⁴⁶ Tamže, s. 68.

Samozrejme, pokiaľ sa človek neodhodlá k ťažkej slobode sebaurčovania, sebarozvrhovania z najvnútornejšieho prameňa, nebude chcieť hľadať a vytvárať bezpodmienečný vzťah k zemi, vôbec to nebude znamenať „koniec sveta“. Existencia človeka a jeho inteligencie totiž vôbec nie je nevyhnutnosťou – „existovali celé večnosti, kedy nebol; až sa opäť pomíne, nič sa nestane.“³⁴⁷ Avšak, ak už existujeme a máme takéto dar tvorivosti, potrebujeme skutočne ešte iný, „lepší“ *dôvod* k tomu, aby sme túto prchavú chvíľu jednoducho spolu-žili radostne a dôstojne? Potrebujeme vôbec „dôvod“? Veď z tohto pohľadu sa naša premúdrelá inteligencia zdá úplne iracionálna: my totiž potrebujeme *dôvody, logiku*, aby sme čo? – Život *ocenili*! Lenže život nie je predmet handlovania na trhu, nemá ani cenu, ale ani hodnotu, pretože on sám je tou najvyššou hodnotou. Na pováženie je, že nám to vôbec znie zvláštne, že o tom musíme vôbec premýšľať...

Keď Fink uvažuje o človeku ako o *dietati kozmu*, potom v súvislosti s inšpiráciou Nietzscheho myslením to má dvojaký zmysel – dieťa tu neznačí len prosté narodenie sa s vedomím kozmickej súvislosti, ale práve určité štádium premien, o ktorých Zarathustra hovorí v časti *O troch premenách*. Predpokladá vlastným úsilím vydobytú premenu chápania slobody – od ťavy (odovzdaná podriadenosť príkazom, ktoré nepochádzajú „z tohto sveta“), cez leva (negatívna sloboda *od* posledného boha), až po dieťa ako slobodu *k* tvorivému rozvrhu vlastných hodnôt.³⁴⁸ Zároveň v tomto symbole dieťaťa Finka uhranula *hra* ako metafora *prirodzenej* slobody. „Hra je prirodzenosťou pozitívnej slobody. Smrťou boha sa ukazuje povaha ľudskej existencie ako hra a smelosť. Tvorivosťou človeka je hravosť. Premena človeka v nadčloveka nie je žiadna mutácia či skok biologického typu, kedy by sa nad *homo sapiens* objavila nová rasa ľudských bytostí. Táto premena je metamorfózou konečnej slobody, jej návratom zo sebaodcudzenia a slobodným prielomom jej pravej povahy, ktorou je práve hra.“³⁴⁹ Čiže k pochopeniu svojej bytostnej náležitosti k Svetu sa dostávame len prekonávaním jednotlivých podôb svojej domnelej slobody a určenosti. Toto *prekonávanie seba samého* človeka umiernuje, resp. správnejšie:

³⁴⁷ NIETZSCHE, F.: *O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním*, s. 7.

³⁴⁸ Aj Fink hovorí v istom zmysle o potrebných troch premenách, ktoré sa majú s tzv. naivným myslením udiat' za pomoci kozmologickej filozofie výchovy, a to ako postupnú premenu: 1. od jestvujúcna k bytiu, 2. od bytia k otvorenosti ako k poľu všetkého jestvujúcna, 3. znova späť k fysis ako otvorenosti, ktorá bola odňatá dimenzii temného základu bytia a jestvujúcna sveto-slepou metafyzikou. Pozri: FINK, E.: *Grundfragen der antiken Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985, s. 179.

³⁴⁹ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 83.

uzemňuje. Je to vôľa *milenca* zeme. Tento hlboký, poctivý vhl'ad má však zásadnú súvislosť s chápaním času. Zem je lonom, ktoré všetko v objatí rodí i berie si späť. To ona človeku v mlčaní a všadeprítomnosti pripomína nielen jeho konečnosť, ale i domov. Nepretržité dianie vzhádzania do svetla Dňa, ako aj zapadanie do tmy Noci znamená, že bytie je vlastne *časovosť* bez počiatku, bez konca. Kto dokáže žiť ako milenec zeme, miluje i svoju konečnosť, miluje samotnú pohyblivú povahu života – bezpodmienečne, t. j. bez nutnosti dôvodov. Potom i nad všetkými ľudskými, príliš ľudskými lžami, maskami, zradami sa dokáže len – zasmiať. Ako neverne, márne sa skrývajú, maskujú, živoria mnohí ľudia, naoko hodní obdivu... Pritom len ten, kto berie čas *smrteľne* vážne, dokáže do prchavého okamihu vniešť pečať večnosti – z hĺbky srdca žiť, tvoriť, milovať.

Hoci sa Fink kriticky vymedzuje voči chápaniu času ako večného návratu toho istého v kruhu,³⁵⁰ u Nietzscheho išlo skôr práve o ten *závrat*, ktorý vyvoláva čo i len pomyslenie vôbec na takúto vskutku strašnú *možnosť*. Učenie o večnom návrate toho istého je akoby skúšobným kameňom úprimnosti, čistoty v láske k Životu. Aj keby mal mať tú najodpudivejšiu, najhrozivejšiu a najnezmyselnejšiu podobu – že všetko sa bude dookola, znova a znova opakovať, všetky omyly, všetky radosti i bolesti. Je to obdoba kresťanského učenia o večnom zatratení, pričom tu nejde o nejaké *represívne* opatrenie pôsobiace na človeka, aby v praxi dosvedčil túžbu po „onom svete“; skôr je to skúška tvrdosti, pevnosti v láske k Životu, ktorá nepotrebuje dôvody, zásvetie, ani zmysel osebe. Až po tejto skúške, po tomto odhryznutí hlavy hadovi, je ono Áno životu takpovediac *nadľudské*. Preto, kto znesie túto myšlienku a postaví proti nej svoje *chcem!*, ten potom pozná, čo je to dionýzovské vytrženie, radosť, tanec! O tom hovorí Nietzscheho fragment z pozostalosti č. 11[203] z jesene roku 1881.³⁵¹ Zároveň sa tým kladie dôraz práve na vážnosť našich rozhodnutí tu a teraz; je to možnosť z otvorenosti Sveta zaujať slobodný postoj k všetkému jestvujúcnu, nenechať sa k nemu pripútavať. Zarathustrovo učenie o človeku, ktorý má takúto veľkú túžbu a chce ju uskutočniť, teda toto jeho učenie o *nadčloveku*, je určované neustálym vylad'ovaním vzťahu ľudskej existencie k Svetu. Preto ide o kozmologickú

³⁵⁰ Napr. FINK, E.: *Alles und Nichts*, s. 236, alebo aj FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 101.

³⁵¹ Pozri: NIETZSCHE, F.: *Nachgelassene Fragmente*, eKGWB/NF-1881,11[203]. [online] In: *Nietzsche Source - Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. [cit. 2018-03-17] Dostupné na: [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[203\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[203]).

filozofiu (seba)výchovy. Čo je teda „odpoveďou“ na veľkú túžbu človeka? Poznanie, že Dionýzos a Hádes sú tí istí...

Keď predstavujeme tieto myšlienky o potrebe životapľnej kozmologickej výchovy, vychádzame z našej nihilistickej situácie, hovoríme z akéhosi stavu núdze alebo pociťovanej krízy. Hľadáme dlhodobejšie možnosti *spolubytia*, *koexistencie*, v tejto zívajúcej trhline. (Ktorú však, pochopiteľne, nehodnotíme ani ako „dobrú“, ani ako „zlú“, ale vnímame ju ako *príležitosť*.) V takom prípade nie je možné vyhnúť sa kritickým premýšľaniam, priateľskému agónu, otázkam, ktoré môžu byť veľmi nepríjemné, no môžu nám poskytnúť inú perspektívu, obohatiť náš pohľad. V spise *Heretická škola* sa R. Palouš zamýšľal nad výchovou v ére „svetoveku“, pričom pripomenul hlavnú a častokrát zanedbávanú úlohu každého vzdelávania, výchovy, t. j. prirodzené rozvíjanie vzťahu k Celku, k vnímaniu celkovej súvislosti. Filozofia je podľa Palouša „bytostne výchovou práve pre toto vyťahovanie z partikularity k celkovosti.“³⁵² S tým nemožno nesúhlasiť. Čo si však treba obzvlášť všimnúť, je spôsob, akým chápe túto celkovú súvislosť. Kto by čakal skutočne *heretický* koncept školy, ako sľuboval názov spisu, bol by sklamaný. Už v úvodnom tóne, ktorým sa autor prihovára, čitateľ okamžite pochopí onoho ťaživého, starého známeho ducha viery v určitý konkrétny *telos*. Prílišné zdôrazňovanie „vážnosti“ a „vecnosti“ rozhovoru, kedy „nezodpovedné žartovanie musí bokom (...) Ved' žartovanie znižuje partnera na úroveň dieťaťa“,³⁵³ je úplným protikladom toho, k čomu oslobodzuje Nietzsche ako vychovávateľ: „Učte sa sami sebe smiať, ako smiať sa má! Ó vyšší vy ľudia, čo všetko je ešte možné!“³⁵⁴ Výchovné snahy u Palouša sú zdôvodnené neustále prítomným teleologizmom, ktorý svoju pravú tvár odhalí v pokuse o „kacírsku“ otázku: „Nie je snád' Komenský aktuálny pre svetovekú éru?“³⁵⁵ Na to treba odpovedať dvojznačne – áno i nie. Áno v zmysle kladenia dôrazu na spomínaný motív celku, do ktorého je individuum zasadené; *rozhodné* Nie v zmysle Komenského chápania tejto súvislosti.³⁵⁶ My už nemáme žiadnu vieru ako „rebrík

³⁵² PALOUŠ, R.: *Heretická škola: o filosofii výchovy ve světověku a Patočkově pedagogice čili filipika proti upadlé škole*. Praha: Oikúmené, 2008, s. 82.

³⁵³ PALOUŠ, R.: *Heretická škola*, s. 14.

³⁵⁴ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 279.

³⁵⁵ PALOUŠ, R.: *Heretická škola*, s. 24.

³⁵⁶ Pozri bližšie: DĚDEČKOVÁ, E.: Komenský a Fink – Svet sub specie educationis. In: *Paideia – Philosophical E-journal of Charles University*. 3/XIV/2017 – Summer 2017. ISSN 1214-8725. Dostupné na: http://paideia.pedf.cuni.cz/download/dedekova_svet.pdf.

do neba“, my totiž nemáme ani „nebo“, t. j. božské ústa, ktoré sľubujú celému Vesmíru ľudský a výhradne ľudský *telos*. Skôr sa dívame do priepasti, preto vôbec zamyslenie nad výchovou vo svetoveku. Uvažovať, či existuje možnosť kroku späť ku kresťanskému fideizmu, je tak málo kacírske, ako si ráno v novinách prečítať horoskop a celý deň dešifrovať jeho pravdu. Palouš síce správne poukazuje na nedôveru moderného človeka voči akýmkoľvek „poriadkom“, ale zároveň to automaticky považuje za *negatívny* symptóm choroby a presne v duchu husserlovskom – chce *liečiť*. Samozrejme, nie smiechom, na to je príliš vážnym filozofom, vedomým si svojej *funkcie*: „hodnoty kriticky *vyhľadávať* a *zdôvodňovať*, a tiež ich *hájiť* a *udržiavať*.“³⁵⁷ Chcel by „na-ordi-novať chorému ľudstvu uzdravenie“, ³⁵⁸ to znamená, že mu je najvyššie „ordo“ známe a tiež je mu známe to, že tejto Pravde sa musí podrobiť všetko ľudstvo. Vskutku, je to jeho viera v Boha, resp. v „preordinovanú inšanciu“, ³⁵⁹ čo mu dovoľuje byť pozoruhodne rýchlo vysporiadaným s nihilizmom – lebo verí v „božské autoritatívne slovo“³⁶⁰. Preňho je problém výchovy v jeho základe prostý – Svet ako *theatrum mundi*, scéna, na ktorej sa má človek osvedčiť ako prispievateľ k božiemu poriadku, a tam, kde končí vedenie, ostáva len viera a tušenie a prosby.³⁶¹ Opäť raz večné pozadie prapôvodnej viny... Lenže tu netreba pestovať pocit viny, naprávať, „čo sa dá“, v zmysle Komenského výzvy, pretože niet „spásy“, „Boha“. My tu predsa kladieme, s hlboko prežívaným nihilizmom, otázku: Čo po smrti Boha? Čo vlastne mohlo vzísť z konceptu *theatrum mundi* – neuróza masiek, klamu, rolí? Nutná potreba zabezpečiť, aby človek bol človekom, dosadením Veľkého Režiséra, ktorý dohliada a trestá? Čo z toho vôbec mohlo za celých viac ako päťtisíc rokov vzísť než pretváрка? My sa pýtame, naozaj je človek tak „úbohý“, že sám zo seba nedokáže byť hodný skutočne ľudského postavenia uprostred nesmierného ticha Sveta? Odkiaľ berie filozof právo byť mravokárcom, zdôvodňovateľom, hájiteľom a udržiavateľom hodnôt, ktoré však ani sám nevytvoril, ba dokonca je apriórne presvedčený, že ony sú liekom, ktorý treba pekne chirurgicky „naordinovať“, t. j. vyvolať jedinú možnú reakciu – podriaďiť sa, celému ľudstvu? Nie... Autoritu nerobí „božie slovo“, vychovávateľ a robí autoritou naopak jeho

³⁵⁷ PALOÚŠ, R.: *Heretická škola*, s. 82. (Kurz. – E.D.)

³⁵⁸ Tamže, s. 21.

³⁵⁹ Tamže, s. 83.

³⁶⁰ Tamže, s. 93.

³⁶¹ Tamže, s. 38.

autentická ľudskosť, oslobodzovanie k vlastnému hľadaniu, rastu. Rovnako otázka demokratického prístupu vo výučbe by nemala byť automatická a bezmedzná, študenti toho musia byť najprv hodní, prejavíť svoj hlbší zmysel pre priateľský agón, inak sa celá výuka zvrháva vo svojvôľu a paródiu. Kto *chce*, hľadá, zápasí, kto *nechce*, – dobre spí. Ale i chcieť a nechcieť treba vedieť...

Keď sa J. Michálek zamýšľa nad miestom výchovy v ľudskom živote, všíma si práve jej zredukovanie na podobu *inštrumentu*, jej ochudobnenie o *filozofické* pozadie. Veľmi správne identifikuje tzv. uzlový problém výchovy ako spor medzi požiadavkami doby a vlastnými možnosťami človeka.³⁶² Zatiaľ čo požiadavky doby majú čoraz viac charakter technický, s účinkami takmer bezmedznými (čo vyvoláva ono zdanie „slobody“, vynájdenia „šťastia“), ľudské možnosti ostávajú ďaleko pozadu – naša emocionálna inteligencia nedokáže adekvátne spracovať tieto požiadavky, zároveň s nimi pracovať a prehľbiť svoj vzťah k Svetu. Tento rozpor sa predovšetkým prejavuje v zaobchádzaní s technikou iba ako s nástrojom na dosiahnutie efektivity určitého pôsobenia. Prehliada sa však, že už takýto *naivný prístup* v konečnom dôsledku, práve vo svojich účinkoch, človeka – zotročuje. Preto Michálek správne poukazuje na to, že „nie technika ohrozuje človeka, ale človek sa ohrozuje technikou tam, kde ju volí ako jediný prostriedok nosný a prínosný pre človeka.“³⁶³ To je ten vtip, že novoveká matematická prírodoveda vlastne neznamenal primárne inštrumentálne bohatstvo dostupné pre kohokoľvek, ale priniesla – podľa môjho názoru – hlavne dejinnú požiadavku *filozoficko-kozmozologického* ukotvenia výchovy. Žiaľ, nadšenie z účinnosti, bezprostrednej efektívnosti novej metódy tento základný predpoklad možnosti nájdenia miery, odstupu, dištancie, prekrylo...

Azda až v našej dobe znechutenia, keď nám čoraz viac prichádza na myseľ, že takto predsa nemožno žiť, si dokážeme uvedomiť dôležitosť, ale i istú politickú nebezpečnosť kozmozologickej filozofie výchovy, ktorá sa vyslovene stavia proti doterajšej, dokonca vraj reformovanej výchove, ktorá jednoducho *slúži* požiadavkám doby. Potom i konkrétne podoby pedagogiky sa pohybujú už vopred vo viac-menej vyjasnenom porozumení človeku a spoločnosti, ktoré prosto – *prevzali* z diktátu trhu. Výchova je predsa tým najcitlivejším

³⁶² MICHÁLEK, J.: *Topologie výchovy. (Místo výchovy v životě člověka)*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 15-16.

³⁶³ Tamže, s. 15.

bodom každého seba porozumenia spoločenstva, ale i jednotlivca. Preto je tak dôležité filozofické, t. j. preventívne podozrievavé, zamyslenie sa nad zmyslom takejto výchovy – obdarováva alebo v skutočnosti kradne? Oslobodzuje alebo rafinovane zotročuje?

Kozmologická filozofia tak predstavuje ontologický význam výchovy ako *včleňovania* sa do zrkadlovej hry Sveta, pričom ako upozorňuje Michálek, miesto výchovy sa stáva transparentiou bytia. Tieto dva motívy sa snaží objasniť v nadväznosti na Finkovo, ale najmä a predovšetkým na Heideggerovo neskoré myslenie. V tomto momente však treba zbystriť a ukázať si, prečo.

Venovať sa otázke výchovy ako fenoménu neznamena urobiť z nej predmet skúmania, ale pokúsiť sa poukázať na „pozadie“, z ktorého k nám toto zamyslenie vôbec prichádza. Podľa heideggerovskej fenomenologickej metódy dospievame k poznaniu, že týmto pozadím je Bytie, pričom človek je to jediné jestvujúcno, ktorému v jeho bytí ide o Bytie samo. Naše odpovedanie tomuto znepokojujúcemu pozadiu odkazuje na chápanie časovosti nášho Dasein. Zatiaľ čo porozumenie Bytiu Heidegger v období *Bytia a času* vyvodzoval práve z časovosti pobytu, po obrate (od polovice 30. rokov), sa snaží o pochopenie pobytu z pravdy Bytia, ktorú chápe ako udalosť svetliny, predstavujúcu otvorené pole, v ktorom sa všetko jestvujúcno *dáva*. Bytie sa tak stáva akousi mocnosťou, ktorá osudovo rozhoduje o tom, čo a ako sa v dejinnej epoche ukazuje; a človek? Ten si musí vytvoriť vzťah uvoľnenosti (*Gelassenheit*), nie vymáhačstva onej pravdy, ku ktorému ho zvädza *die Machenschaft* – reč epochy, ktorá všetko jestvujúcno artikuluje ako na povel kedykoľvek a výlučne vypočítateľné a disponovateľné, v podobe zostavy, *das Gestell*. Človek ako bytie-vo-svete, sa stáva vy-vstávajúcim (ek-zistentným) *státím vo svetline bytia*, svojím „Da“-sein. V tomto „tu“ je zároveň opatrovníkom, resp. „pastierom“ a či vari susedom Bytia. Dejinnosť Dasein je v Micháčkovej interpretácii akýmsi mapovaním, resp. topológiou diania Celku.³⁶⁴ Výchovu preto chápe ako hľadanie, vyhmatávanie postavenia človeka v dianí súhry Sveta, pričom jej úlohou je znovu nájsť „možnosť premeny sveta“.³⁶⁵ S týmto nemožno súhlasiť. Vždy sa doteraz filozofie snažili zmeniť, rekonštruovať svet, čo keby sme však filozofii v jej pôvodnom zmysle dovolili zmeniť túto našu jednosmernú

³⁶⁴ MICHÁLEK, J.: *Topologie výchovy. (Miesto výchovy v živote človeka)*, s. 30.

³⁶⁵ Tamže, s. 41.

tendenciu...? Pozoruhodné však ostáva, ako Michálek dokáže neproblematicky klásť vedľa seba Finkovo a Heideggerovo chápanie spolubytia, dejinnosti, ale dokonca aj otázky primeraného chápania vzťahu medzi časťou a Celkom: „Ľudské spolupobývanie v spoločenstve nazýva Fink *zdieľanie*, Heidegger *zrozumienie*, a toto zdieľanie či zrozumienie celkového životného zmyslu sa uskutočňuje vždy v elemente *učenia*, kde všetko konanie dáva príklad, dobrý alebo zlý. *Učenie* tak je základným spôsobom ľudského spolupobývania s druhými, a to ako načúvanie druhým, radenie, nasledovanie, vedenie a počúvanie.“³⁶⁶ Totiž, v súvislosti s Heideggerovým chápaním dejín ako výlučne dejín Bytia, znamená pochopenie spolubytia ako zrozumenia, čosi *ľudsky* diametrálne odlišné, než Finkovo *zdieľanie*. „Zrozumienie“ môže byť pokusom o vzájomnosť, ale zdieľanie je vedomie nezrušiteľnej vzájomnosti, čo sa prejavuje aj v činoch, v konkrétnej dejinnej situácii. Práve tento rozmer *kozmozologického* ukotvenia spoločenstva dodáva Finkovej kritike Heideggera náležitú vážnosť, pretože obnovuje „realitu vo vzťahu sveta k človeku, realitu mocnú, hravú i tragickú, nielen ako vzťah rozumenia bytiu, či prehovárania bytia skrz človeka ako skrz vyvolené jestvujúcno, ale ako predreflektívny, predrozumejúci reálny vzťah moci a hry.“³⁶⁷ Pre Finka sú dejiny manifestáciou *ľudskej* snahy o sebainterpretáciu vo vzťahu k Svetu, ktorý nehrá hru „uhádni a prijmi, čím som tentokrát“, ale ktorý sa jednoducho deje ako hra bez zmyslu osebe. A dokonca ono slovo „hra“ je len symbolom pre priblíženie sa behu Sveta, ktorý je voči ľudským výkladom celkom ľahostajný. Interpretovať dejiny ako „údel Bytia“ je podľa Finka príliš jednoduché, a v zmysle zdôrazňovania ich charakteru ako „nenarušiteľnosti behu údelu“ je to zároveň ich preceňovanie.³⁶⁸ To, kam teda mieri touto kritikou Fink je jasné – heideggerovské chápanie človeka je v konečnom dôsledku sociálne, ale i politicky *alibistické*. Preto možno konštatovať, že to, v čom skutočne spočíva dynamický rozmer dejín a ich bezprostredná súvislosť so životom človeka v spoločnosti je pre Finka *konečnosť života*, ono šestovovské *memento mori*, ktoré sa ukazuje na pozadí Sveta, jeho nesmiernosti, nekonečnosti, nevyspytateľnosti, neuhádnuteľnosti. Na pozadí Sveta, ktorý my najprv a pôvodne *zdieľame*, hoci by sme si radi mysleli, že sme ho najprv prehliadli, odhadli a zvládli – výrazom tejto prométeovskej naivity sú vlastne i technológie

³⁶⁶ MICHÁLEK, J.: *Topologie výchovy. (Místo výchovy v životě člověka)*, s. 42.

³⁶⁷ ČERNÝ, J.: Fink a Heidegger. In: *Filosofický časopis*, 1969, roč. 17, s. 756.

³⁶⁸ Pozri bližšie: FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 65.

a technika užívaná a chápaná len inštrumentálne. Heideggerov obrat smerom k pochopeniu dejín ako podôb udalosti Bytia, ktorá nám v zmysle *rozhodnutí* o pravde Bytia posielala rôzne „fázy“ nasvietenia a miery otvorenosti, zjavnosti jestvujúcna v celku, stavia človeka-pobyt do postavenia síce „obdarovaného“ sudbou premennosti tejto pravdy, ale zároveň v istom zmysle „olúpeného“ o najvlastnejšiu, bezprostrednú možnosť tvorivej slobody k činu. Človek sa síce, podľa Heideggera, na tejto „zvestovateľskej“ hre Bytia aktívne podieľa (veď je to predsa jediné jestvujúcno, ktorému v jeho bytí ide o Bytie samo, resp. je miestom, pastierom opatrujúcim „pravdu“ Bytia, atď.), a to svojou (ne)ochotou klásť otázky k týmto podobám „darovaných“ odpovedí Bytia. Tu však vidíme špecifické chápanie filozofie Heideggerom – človek a jeho dejiny začínajú až otázkou Bytia, ktorú z nás *vyludzuje* Bytie samo. (Ten, kto sa nepýta, ešte neznamená, že je nedejinný, aj zabudnutosť tejto otázky je spôsobom pôvodnej zasadenosti do tzv. dejín Bytia). Schopnosť klásť otázky, zamýšľať sa, (po)chopiť sa vo svojej vlastnej *konečnosti*, znamená teda nechať sa *osloviť* znepokojivým tajomstvom Bytia. Len preto môže Heidegger hovoriť, že otázka je zbožnosťou myslenia – lebo len úprimným a osobným zamyslením sa nad zmyslom vlastného života, ale aj celkovej súvislosti Bytia, teda v tejto jedinečnej a ojedinelej, vzácnej *možnosti možnosti v celom kozme*, spočíva „vyvolenosť“ a či vari „božské prekliatie“ človeka. V tomto odhalenom momente môžeme s Heideggerom súhlasiť a z mnohého principiálne čerpať – avšak! Je viac než diskutabilné, či je vhodné posúvať tento nový rozmer hľadanej „religiozity“ do roviny akéhosi fatalizmu, ktorá predsa len v istých ohľadoch vrhá starý antropocentrický tieň, resp. napokon z niekdajších „pastierov“ robí ovečky... Ale hlavne a konečne si treba uvedomiť, že Heideggerova filozofia je *jeho* odpoveďou na otázku Bytia, sú to jeho stopy *vlastnej* starosti o svoje Dasein – pobyt si vybral svojho hrdinu.³⁶⁹ A my, hoci sa tvárime sebedôležitejšie pri jeho „premýšľaní“ a kritike, pretože nás jeho myslenie vskutku *okúzlilo*, dovtedy, kým sami za seba a z najvlastnejších hĺbok svojej definitívnej smrteľnosti nekladíme otázky, nezamýšľame sa *žijúc*, nežijeme bezprostredne a bez okolkov *mysliac*, potom sa podobáme len zdochlinárom krúžiacim nad masovým hrobom myšlienok odvážnych duchov dejín filozofie. Nečudo, že to obvykle končí závratom, bolesťami hlavy

³⁶⁹ Pozri: HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*, s. 427.

a krvácaním z nosa, ako sa ironicky vyjadril mladý Nietzsche.³⁷⁰ Nie sú to naše vlastné výšky, a kto vie, či nie sú nášmu charakteru ešte stále nížinou...

Hrozba reči o „osudovosti“ zoslanej Bytím vrhá však ešte zlovestnejšie tieň – dokáže i toho najbystrejšieho vzduchoplavca zmiast', ako to bolo (nielen) v prípade Heideggera. Prílišná viera v idey a ich mimol'udské zdôvodnenie (aká to domýšľavosť!) celkom bezpečne vedie k znevažovaniu, podceňovaniu „bežnej“ ľudskej reality. Najnebezpečnejšou schopnosťou prebystrej filozofickej hlavy je jej vlastná schopnosť pateticky zdôvodniť aj čokoľvek zverské, nízke a primitívne. Stará *viera* filozofov, že ich úlohou je zmeniť svet, ľahko vzplanie iskrou zdanlivo príhodných politických podmienok – aj Heidegger mieril vysoko, akosi až príliš verný tejto domnelej viere, uvidel v nástupe NSDAP k moci svoju príležitosť položiť otázku Bytia „svetodejinne“. Tak, ako Hegel videl v Napoleonovi samotnú Absolútnu Ideu na koni, aj Heidegger videl v národnom socializme, ktorý absolútne mimo filozofického pochopenia uctieval sprostou skarikovaného Nietzscheho,³⁷¹ dejinnú udalosť „obratu“. Možno si myslel, že „nedostatky“ režimu (už len nazvať rasovú nenávisť za „nedostatok“ systému je obľudné!) skoriguje prostredníctvom reformy univerzity, formovaním opravdivej intelektuálnej elity... No, veľmi skoro pochopil, že svoj sen bude lepšie „oficiálne“ dosnivať. Ťažko povedať, ako veľmi dobrým Nietzscheho čitateľom bol Heidegger, ale už len v súvislosti s týmto „extempore“³⁷² možno usudzovať, že s Nietzscheom viedol *monológ* o svojom dialógu so sebou samým. Pretože nemecký nacionalizmus a rasová nenávisť bola pre Nietzscheho doslova „národnostnou prašivinou

³⁷⁰ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 83.

³⁷¹ Veď Nietzsche ešte aj vo svojom „blúznení“, po psychickom zrútení sa alebo vyšvihnutí (?), ako prvé oznamoval priateľom zúčtovanie s antisemitmi! Tak zdravé bolo jeho srdce, tak spravodlivý bol jeho zrak! Zatiaľ čo Heidegger si ako „ustarostený“ rektor v '34 sťažoval na ministerstve kultúry, že už celé mesiace hľadá „vhodnú silu“ k vyučovaniu a neskoršiemu zriadeniu katedry pre rasovú náuku a genetiku. (Generallandesarchiv Karlsruhe: 235/42996 – pozri bližšie GRÜN, B.: *Der Rektor als Führer? Die Universität Freiburg i. Br. Von 1933 bis 1945*. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2010, s. 147-261.)

³⁷² Málokto Heideggerovmu zľahčovaniu jeho angažovanosti uveril. V zápise z jednanja u rektora (14.4.1950) sa samotný vtedajší rektor Tellenbach vyjadril, že v prípade Heideggera to nebola len politická stránka, ktorú by dnes bolo možné odbaviť ako „omyl“. Heideggerov rektorát v 1933 bol vraj skôr „duchovným terorom“. Pozri: FINK, E.: Heidegger-Mappe I: Regelung des "Falles Heidegger" - Entnazifizierung von Martin Heidegger (1945-1950). In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/502, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*. Rovnako aj vo vydanej korešpondencii medzi Finkom a Patočkom, konkrétne v liste R. Campbellovi z 30.9.1947, sa nachádza vcelku nelichotivá zmienka o manieroch univerzitného Führera, keď Patočka spomína na W. Szilasiho, prof. filozofie vo Freiburgu, ktorý si „vtedy v dôsledku Heideggerovho besného antisemitizmu mnoho vytrpel, ale všetko mu odpustil.“ (FINK, E., PATOČKA, J.: *Briefe und Dokumente 1933-1977*. Freiburg: Alber, 1999, s. 53.)

srdca a otravou krvi, kvôli ktorým sa teraz v Európe ohraničuje, uzatvára jeden národ pred druhým ako v karanténe.“³⁷³ Navyše, už mladý Nietzsche v *Nečasových úvahách* bystro a ostro posudzuje všetky veľké malosti filozofov: „Každá filozofia, ktorá verí, že nejaká politická udalosť prispela k riešeniu problému bytia, alebo že ho dokonca vyriešila je smiešnou pafilozofiou.“³⁷⁴ V tom tkvie zlaté srdce Nietzscheho ako učiteľa – nedôvera, podozrievavosť voči systémom, ideológiám, rozumu je mierou filozofie. A Fink – na rozdiel od Heideggera – sa rád priučil.

Prečo tak dlhá, zdanlivo nesúvisiaca odbočka od témy kozmologickej filozofie výchovy? Aby sme si aspoň trochu priblížili zradnosť najsladšie znejúcich myšlienok, ktoré by napokon i Michálek rád votkal do novej filozofie výchovy. Všetko zdanlivo banálne a zdanlivo nesúvisiace môže mať ďalekosiahle dôsledky. Áno, otázka výchovy má vyvolávať citlivosť, schopnosť vnímať bytie ako „hodné otázky“, ale zároveň by mala nechať slobodne vyhmatávať ľudské hranice v chápaní bytia, avšak rozhodne nie na spôsob „údelu“, či „osudu“, ktorý nám odpovedá výzvou k čakaniu už len na nejakého boha... Chcem tým povedať, že Heidegger sa sám spreneveril tušenej, resp. zahalene žitej religiozite kladenia otázok. Podarilo sa mu dobovo, dejinne jedinečne odhaliť starogrécky motív počiatku filozofie, ale sám si ho, žiaľ, zakryl čímisi, čo možno nietzscheovsky označiť za „ľudské, ach až príliš ľudské“! Zaťažil sa až príliš veľkým bremenom emotívnej ilúzie odpovedania na „hlas Bytia“. Stal sa – *otrokom* svojej filozofie. Oproti tomu, je to práve Nietzsche, tento slobodný duch, ktorý pred podobnými lákadlami a ilúziami varuje, či lepšie povedané, naučil sa na nich – *smiať*. Varuje dokonca vo voľkaní si v pýche z oslobodzovania sa, ešte aj týchto pút je potrebné sa zbaviť! Aké je to však „hľadisko“, z ktorého výšky a *dištancie* sa Nietzsche dokáže zasmiať? Áno, vskutku, je to práve *kozmicke* rovina – „intuícia sveta ako hry dionýzovského a apollónskeho princípu“³⁷⁵. Tu možno rozhodne smelo konštatovať, že samostatné zamyslenie v *dialógu* s Nietzscheom dokázal uskutočniť E. Fink, keď si vo svojich poznámkach z pozostalosti vyslovene zapíše:

³⁷³ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, § 377.

³⁷⁴ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 31.

³⁷⁵ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 47.

„Čo je filozofia? (...) Moja odpoveď: životný pohyb »vôle k moci«, sebaaprekonávanie života.“³⁷⁶

V týchto intenciách, reflektujúc Heideggerovu poslednú fázu „filozofovania“, kedy sa skôr chcel nazývať *mysliteľom* než filozofom, možno povedať, že práve Heidegger *ešte nebol* mysliteľom, ale tzv. „vyšším človekom“, t. j. tým, kto predstavuje „zbytok boha“ – bol to ešte idealista, ktorému sa však „prepadlo ideálne nebo“, a ktorý zakúšal „obrovskú, desivú prázdnotu,“ – človek „veľkej túžby“, „veľkého znechutenia“, „veľkého zhnusenía“, jednoducho: nihilista.³⁷⁷ Prekonaním tohto stavu je práve až *mysliteľ*, tušiaci ranné zore, spievajúci *Pred východom Slnka* svoje najhlbšie vyznanie, svoje morálnom, účelom neskalené Áno životu:

„Ó nebo nado mnou, ty čisté, hlboké! Priepať svetla!

Teba vidím a trasiem sa božskými žiadosťami.

Do tvojej výšky sa vrhnúť – toť *moja* hĺbka!

Do tvojej čistoty sa skryť – *moja* nevinnosť.

...

Ó nebo nado mnou! Ty čisté, vysoké!

Hľa, to je mi tvoja čistota,

že niet večného pavúka rozumu ani pavučín rozumu:

- že tys' mi tanečnou sieňou pre božské náhody,

žes' mi stolom bohov pre božské kocky, pre božských hráčov! –

...

Hlboký je svet: - a hlbší, než jak deň *si* kedy pomyslel.“³⁷⁸

³⁷⁶ FINK, E.: Notizen von Eugen Fink, Teil 2 (1928-1938). In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/735, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.*

³⁷⁷ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 75.

³⁷⁸ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 153, 156.

Preto nie je možné súhlasiť bez výhrad s Micháľkovým záverom, že zmysel výchovy tkvie v nutnosti prijať tzv. roz-vrhujúcu a teda prijímajúcu *sudbu* bytia.³⁷⁹ Naopak, kozmologická výchova má človeku pomôcť pochopiť, že je tvorivým spoluhráčom v hre Sveta, že je účastný tragikomédie univerzálnej existencie, ktorá je „mimo dobro a zlo, mimo všetku možnosť hodnotenia, pretože všetky hodnoty vystupujú len *vnútri* tejto hry. Dionýzos je meno pre túto nevysloviteľnú hru vše-moci.“³⁸⁰ Niet reči o osude, o čakaní na „nejakého boha“; kozmologická filozofia výchovy prebúda k „religiozite“ *nezakorenených*: „Lebo všetky veci sú krstené pri zdroji večnosti a mimo dobro a zlo; i dobro a zlo sú však len prechodnými tieňmi a vlhkými chmármi a vlečúcimi sa mračnami. Veru, je žehnaním, a nie rúhaním, ak hlásam: »Nad všetkými vecami klenie sa nebo náhoda, nebo nevinnosť, nebo znenazdania, nebo bujnnosť.« »Znenazdania« – toť najstaršie šľachtictvo sveta, to ja som vrátil veciam, oslobodiac ich z rabstva pod vládou účelu.“³⁸¹

Skúsme sa však vrátiť k orfeovskému motívu z úvodu. Je nám teda Nietzsche skutočne „Orfeom“, alebo je to celkom inak? Kto je tu kto? – V Heideggerovi sme rozpoznali jedného z najväčších, ale predsa ešte len „vyššieho človeka“, ktorý trpí veľkým hnusom, ktorému „zomrel starý boh a nový neleží ešte v kolíske a plienkach“³⁸². To jemu je naklonený „zádumčivý diabol večného súmraku“ – nihilizmus a s ním posledná rozochvená viera v príchod už len nejakého boha, ktorú – musí sa uznať – vybrnkával na harfe, volajúc po básnictve, hypnoticky brilantne...

Nietzsche v aforizme § 286 z *Radostnej vedy*, nazvanom príznačne *Intermezzo*, nás upozorní: „Môžem len pripomínať – viac nemôžem! Pohnúť kameňmi, premeniť zvieratá na ľudí – to odo mňa chcete? Ach, ak ste ešte kamením a zverou, potom hľadajte najprv svojho Orfea!“³⁸³ A my sme ho našli, resp. on si našiel nás, tento kúzelník z Meßkirchu, a my zatiaľ nedokážeme odolať jeho *zdanlivej* láske k Zarathustrovi. Zdanlivej, lebo ho miluje „pre svojho zlého ducha“ zádumčivosti, pod tiažou ktorého nakoniec básní: „*Že som vyhostený preč od všetkej pravdy, len blázon, len básnik!*“ A my „všetci, ktorí sme boli pohromade,

³⁷⁹ MICHÁLEK, J.: *Topologie výchovy. (Misto výchovy v živote človeka)*, s. 47.

³⁸⁰ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 218-219.

³⁸¹ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 155.

³⁸² Tamže, s. 283.

³⁸³ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, § 286, s. 151.

uviazli sme ako vtáci nepozorovane v sieti jeho ľstivej a zádumčivej rozkoše.³⁸⁴ Je treba človeka svedomitého ducha, ktorý sa nedal polapiť, aby zavolať: „»Vzduch! Vpusťte sem dobrý vzduch! Vpusťte sem Zarathustru! Tebou sa táto jaskyňa stala dusnou a jedovatou, zlý, starý kúzelník! Zvádzaš, chytrý falošník, k neznámym žiadostiam a pustinám. A beda, ak narobia ľudia, ako si ty, toľko hluku *s pravdou*! Beda všetkým slobodným duchom, ktorí sa nemajú na pozore pred *takýmito* kúzelníkmi! Ta tam je ich sloboda: lákaš svojím učením do žalára späť - - starý zádumčivý diabol, z tvojho náreku znie vábiaca pieseň; podobáš sa oným, kto chválou cudnosti tajne pozývajú k rozkošiam!« Tak riekol svedomitý človek; starý kúzelník sa však rozhladol, kochal sa víťazstvom a samým uspokojením prehltol mrzutosť, ktorú mu pôsobil svedomitý človek. »Buď ticho!« vravel skromným hlasom, »dobré piesne potrebujú dobré ozveny; po dobrých piesňach má sa dlho mlčať. Tak sa chovajú všetci tí vyšší ľudia tu. Tys' však asi len málo pochopil z mojej piesne? V tebe je pramálo kúzelnického ducha.«³⁸⁵ Rovnako ako potom odpovedá svedomitý človek kúzelníkovi, treba odpovedať i „nedostižnému“ Heideggerovi – je to kompliment! Avšak k počarovaným priateľom „s očami ešte chtivými“ treba zvolať, kam sa podela ich sloboda... Ale nie hlasom „svedomitého učenca“ – služobníka vedy, hľadača istôt, ale *tisíchlavým detským smiechom*. Lebo i „nepriateľov“ treba mať úctyhodných. Takže ako? Orfeus verzus Zarathustra? Je Heidegger len našim „intermezzom“ na ceste za kozmologickou výchovou?

Nekritické lipnutie na Heideggerových myšlienkach (idoloch, ktoré tiež čaká ono hegelovské „bumbáč!“) neurotizuje slobodné premýšľanie a teda i výchovu, ktorá akoby nedokázala kráčať bez pripomínania, vyvolávania mátohy „všepohlcujúcej moci techniky“ a stáva sa na nej tematicky závislou... Nepotrebujeme až takmer liturgicky upriamovať zraky na „bubáka“, nepotrebujeme takúto ľudskú, príliš ľudskú motiváciu. Našou motiváciou by skôr mali byť nesmierne obzory a hĺbky všehomíra, našou najlepšou vlastnosťou je láska k sebe samému – v nietzscheovskom, nie egoistickom zmysle – a našim pôžitkom by malo byť práve neskalené *Áno* životu bez akýchkoľvek priesvitných „nádejí“, „účelov“, tých peňazokazeckých prstíkov, vypočítavajúcich „hodnotu“, resp. „cenu“, za ktorú sa vraj *oplatí* žiť. V skratke: Netrpíme závratom pri pohľade na to, čo v nás chráni opravdivý mravný cit.

³⁸⁴ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 287.

³⁸⁵ Tamže, s. 287-288.

Fink v *Grundfragen der systematischen Pädagogik* označuje rodinu z hľadiska výchovy za prapôvodnú situáciu, v ktorej sa dnes samozrejme odráža „životná kríza“ moderného sveta. Zmysluplnosť rodiny sa odvíja od schopnosti prispievania členov do rodinnej kasy. Požiadavka pôvodnej rodičovskej starostlivosti sa presúva na inštitúcie.³⁸⁶ Rozdiely medzi otcovskou a materskou rolou sa stierajú, zdá sa, že patriarchát zaniká, rovnako však mizne i vzťah žien k ich ženskosti. To však nemajú byť nejaké spiatocnícke úvahy Finka, ktoré ustrnuli v starých predsudkoch. Naopak, snaží sa priviesť k slovu význam rozdielnosti pohlaví z hľadiska kozmologického. T. j. z napätej hry zdanlivých protikladov, pričom „ženská vrúcnosť“ (Innigkeit) a mužská určitosť (Bestimmtheit) je plodným, oživujúcim elementom tohto spoločenstva.“³⁸⁷ Hoci nemožno celkom súhlasiť so všetkými Finkovými náhľadmi („Žena nie je najväčšmi ženou ako vášnivo milujúca, ale ako matka“), i keď by sa táto formulácia dala domyslieť ako stelesnená starosť o druhého, nielen o dieťa – radšej si však takéto neisté zovšeobecnenia odpustíme, pripomenúc si slová Novalisa, ktorý sa vo svojich kozmologických úvahách veľmi citlivo dokázal priblížiť poznaniu, že *príroda* je našou mravnosťou: „(Kozmológia.) Kameň je len v tomto systéme sveta kameňom, odlišným od rastliny a zvieratá. Terajšie určenie a rozčlenenie každého individua v tomto systéme sveta je práve len zdanlivé alebo relatívne, náhodné, historické, nemorálne. Každé dostalo podľa svojej prízvatej účasti, podľa svojho podružného pomeru k svetu (syntéza kvality a kvantity) svoje miesto v systéme sveta. (Učenie budúcnosti.) Tento právny stav sa má stať morálnym, a potom samé od seba odpadnú všetky prekážky, všetky určenia, je všetkým a má všetko, bez ujmy na druhom. Matematika sa vzťahuje len na právo, na právnu (rechtliche) prírodu a umenie, nie na magickú prírodu a umenie. Magickými sa obe stanú len moralizovaním. Láska je základom pre možnosť mágie. Láska pôsobí magicky. (...) *Muž je do istej miery i ženou, ako aj žena mužom.* (...) (Dejiny náboženstva.) Predstava božstva ako požírajúcej a plodiacej bytosti.“³⁸⁸ Tu môžeme vidieť pozoruhodné intuitívne priblíženie sa dionýzovskému a apollónskeho chápaniu skutočnosti, najvnútornejší vzťah k fysis, ktorej „magickú morálku“ môžeme pochopiť len ak milujeme, prelamujúc hranice systému „sveta“ k jeho enigmatickosti, alebo „magickosti“ Vše-Diania, celkovej súvislosti.

³⁸⁶ FINK, E.: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, s. 220.

³⁸⁷ Tamže, s. 225.

³⁸⁸ NOVALIS: *Fragmente I - Kapitel 6, Magische Philosophie*. [online] In: *Projekt Gutenberg - DE* [cit. 2018-07-06] Dostupné na: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/fragmente-i-6618/6>. (Kurz. – E.D.)

Podobne to však vnímajú napríklad aj pôvodní obyvatelia Severnej Ameriky, u ktorých je rodová odlišnosť čťou, ktorú svojím spôsobom života oslavujú, rodové steny sú prirodzeným základom životnej rovnováhy spoločenstva – muž, ak sa má stať mužom, potrebuje vo svojom živote ženu. Známy americký indiánsky bojovník za práva pôvodných obyvateľov, Russell Means, to vyjadril v jednom zo svojich posledných rozhovorov ako prostý fakt: muži idú z plienky do plienky. Potrebujú ženu na začiatku svojho života, aby sa o nich postarala, a rovnako aj na jeho konci. A ak sme dostatočne hlúpi na to, aby sme to v priebehu svojho života nerozpoznali, nikdy ako muži nespoznáme *lásku*. Touto parafrázou sa chce poukázať na skutočnosť, že odlišné rodové vlastnosti a schopnosti sa pretínajú a zjednocujú vo *vzájomnom rešpekte* ich úloh, ktoré nie sú nejakým vágnym predpisom, ktorý vyvoláva stav boja, vojny medzi oboma pohlaviami, ale korenia v ich hlboko *symbolickom* pochopení – vo väzbe na život. Preto v ich spoločenstvách má žena, ako tá, ktorá sa s láskou stará o výživu, o udržanie a rozvinutie životnej sily muža, dôležité postavenie v každej fáze jej života, zatiaľ čo u nás, je žena po období menopauzy zamlčane vnímaná takmer ako čosi hodné hanby, niečo nepoužiteľné, či dokonca neškodné. Táto atmosféra je všadeprítomná v podobe nátlaku vyzerat' a pôsobiť mlado, nespútane, vulgárne, negujúc významové bohatstvo veku, zrelosti a stárnutia. Máme totiž oči už len pre to, čo sa dokáže efektne javovo, zreteľne manifestovať. Lenže to podstatné býva videné len emocionálne, *cítením*.

Kam však mieril Fink svojou úvahou o rodine ako prapôvodnej sfére výchovy v súvislosti s jej súčasným rozkladom, zjavne bez črtajúcej sa možnosti *premeny* do podoby, z ktorej by mohla naša spoločnosť žiť? Ak sa z pôvodne rodinného zázemia ekonomickou nutnosťou vyháňa intímna záležitosť výchovy výlučne do prostredia inštitucionálneho, a tým technika o to ľahšie preniká aj do sféry výchovy v rafinovanej podobe politickej manipulácie za účelom vytvoriť momentálne žiadúce ľudské typy,³⁸⁹ potom možno spochybniť Micháľkovo presvedčenie, že Patočkov prvý z pohybov existencie, t. j. pohyb prijatia do sveta, pohyb akceptácie, je *nádejou* pre vyslovenie „nie“ vláde techniky. Tu už pôvodný spôsob prijatia – rodina – nie je žiadnym samozrejým predpokladom, na základe ktorého sa dieťa predáva inštitúciám k „ďalšiemu vychovávaní“. To je predsa to, že sa nám v celej radikalite ukazuje, že neexistuje žiadny prvý pohyb, ktorý by mal vôbec svoj

³⁸⁹ Pozri bližšie: FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 12.

počiatok, nie je koniec. Veď o tom je literatúra Dostojevského, Kafku! Práve moderna a jej „podzemný“ lomoz, nemilosrdná psychologická vivisekcia vykrvila samozrejmé schémy výchovy do podoby strašného otáznika. Kafkov *List otcovi* je hádam tou najvýrečnejšou obžalobou voči samozrejmosti chápania rodiny ako prostredia pôvodnej akceptácie. Rovnako i ďalšie jeho diela, *Proces*, *Nezvestný*, všade tam je mučivo traktovaná nemožnosť, nesamozrejmá „priatnosť“, ktorá je vyhrotená až brutálnym sporom či labyrintom výchovného práva rodičov, vychádzajúceho z *biologickej* náležitosti dieťaťa rodičovi, a *autonómnej individuality* dieťaťa, ktorá je navyše krehká, hypersenzitívna ako zívajúca priepasť tušenej slobody, voči akýmkoľvek rozporom medzi hlásanými ideálmi, ktorými má byť vychovávané, a konkrétnymi činmi dospelých všeobecne.³⁹⁰ Ako strašný býva tento nezmyselný rozpor, to predsa obnažene ukazuje i Dostojevskij práve na svojich detských hrdinoch, v ich očiach, ktoré nechápu, ktoré sa pýtajú, prečo keď sľúbime, vzápätí porušujeme... Odkiaľ má mať dospelý právo vychovávať dieťa, ak sa jeho výchova podobá len zahádzaniu svetla otvorenej duše ideálmi, ktoré mu slúžili a slúžia len na utretie jeho úprimných slz? Azda chce Michálek naozaj posielat' takýchto „neprijatých“ automaticky do blázincov?³⁹¹ Pozoruhodné! Čo všetko z Husserla neprejde pupočnou šnúrou fenomenológie!

Niet nádejí, dokiaľ si niekto neustále bude myslieť, že je *povolany* „pomáhať ostatným k seba pochopeniu a v tom tiež nachádzať vlastné naplnenie (cítiť sa povolaný a skutočne nachádzať naplnenie v nádeji je to isté).“³⁹² Pedagogika ešte i dnes chápaná ako „zlepšovanie“ dokonca celej spoločnosti je jednoducho filozofickou perverziou. Tam, kde existuje presvedčenie, istota o „povolnosti“, tam sa určite ako tieň plazí i stará dobrá – viera v Boha. Možno však príde čas, keď sa my budeme učiť od tých, ktorí sa prirodzene rodia do doby technickej, ale nie nejakému „nie“ technike, ako dúfa Michálek, ale výslovnému „áno“. Úlohou vychovávateľa však zrejme bude, v spolupráci s vychovávanými, pýtať sa a pripomínať celkovú súvislosť, z ktorej je možné vôbec k nejakému pritakaniu dospieť.

³⁹⁰ Tento problém som sa pokúsila ukázať i na tomto mieste: DĚDEČKOVÁ, E.: Kafka: Výčitka ako dýka prenikajúca spoločnosťou, ktorá má neporušená prejsť až na onen svet... In: NEZNÍK, P., MARKOV, B.: *Dostojevskij a Nietzsche. Tragický osud člověka. Za a proti*. Košice: FF UPJŠ v Košiciach, 2018, s. 277-289.

³⁹¹ MICHÁLEK, J.: *Topologie výchovy. (Místo výchovy v životě člověka)*, s. 56.

³⁹² PATOČKA, J.: List K. Schallerovi z 3.5.1971. In: *Korespondence s komeniologií II*, Praha: Oikoymenh, 2011, s. 189.

Fink si je vedomý antinomickosti súčasnej výchovy, nehlása povolanosť, stojí rovnako ako vychovávaní na vratkej zemi. Lenže nechce sa vzdať, nechce prvoplánovo, automaticky odmietat', negatívne hodnotiť tento nihilistický vek techniky. Kozmologickou filozofiou výchovy sa snaží nájsť priestor, motívy podnecujúce k vlastnému rozvíjaniu slobody človeka z konkrétnej dejinnej situácie, avšak takpovediac „ponad“ ňu. Nihilizmus nás, podľa Finka, „ako ešte nikdy predtým, oslobodil ako ľudský rod k tvorivým rozvrhom slobody“, ³⁹³ to však zároveň znamená veľkú výzvu a zodpovednosť, resp. ostrážitosť. Nad hlavami už sotva vidíme hviezdy, prekryva ich svetelný smog komerčného života, pred oči sa stavajú skôr hviezdy reklám na ľahko dostupné a dokonalé šťastie. Život vo svete akoby nemal iný „zmysel“. Z hľadiska slobody by to bolo všetko v poriadku, pokiaľ by si tento „zmysel“ človek sám zvolil – ale on je podsúvaný ako jeden jediný, ako dokonca pravý, pravdivý. Nie je veru náhoda, že medzi kapitalizmom a náboženstvom existuje hlboká väzba.

Niet sa podľa čoho orientovať, dokonca vzrastá dojem, že nejaká orientácia ani nie je potrebná – všetko je predsa pútavo osvetlené, jasné a na sieti. Čo viac chcieť? – Práve táto pohodlnosť, malomyseľnosť a spokojnosť s primitívnou priemernosťou hnevala Nietzscheho a stala sa podhubím jeho myšlienok o nadčloveku. Fink rozpoznal v jeho hnevnom humore hlbokú lásku k vzdialenému (budúcemu), hlbokú lásku k Životu. Koho by viac pobúrilo plytvanie úžasnými možnosťami vlastnej slobody, než toho, kto miluje „mimo dobro a zlo“, než toho, kto sa dokáže uzdravujúco smiať pred príliš vážnymi všennaprávateľmi? Čo ak je nihilizmus oným vulgárnym gestom, ktorým nás Baubó chce rozosmiať? Alebo je to faustovská valpuržina noc? ³⁹⁴ To, čo si Fink všíma je, že medzi výchovou ako náukou a životom samotným, sa stierajú hranice. To znamená, že výchova sa stáva not-wendig, obracajúcou sa k človeku v núdzi – ako vychovávaného, tak i vychovávateľa. Preto sa výchova posúva skôr do roviny „sprostredkovania spoločného hľadania“ ³⁹⁵, jednotlivé „ciele“ sú neustále v porade (Beratung) prehodnocované cez životné zamyslenia. Tým podstatným teda nie je len číre odovzdávanie poznatkov, zručností, ale spoločná *porada* v pedagogickej rovine najprv realizovaná ako spoločné *kladenie otázok*,

³⁹³ FINK, E.: *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*. Freiburg: Rombach, 1970, s. 213.

³⁹⁴ Pozri: HADOT, P.: *Závoj Isidin*. Prel. M. Křížová. Praha: Vyšehrad 2010, s. 273-274.

³⁹⁵ FINK, E.: *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, s. 147.

cvičenie sa v odvahe klásť otázky. V tomto možno vidieť i príležitosť pre prirodzené chápanie *spoločenstva* ako *zdieľanie* Sveta.

„»Pravé« ľudské spoločenstvo ale neznamená, – ako sme zvyknutí slýchať z našej morálnej tradície, – bratstvo ľudí medzi sebou, zmierlivosť a jemné zmýšľanie, to »pravé« je tu treba vnímať len v ontologickom, nie v etickom zmysle. Opravdivo, to znamená svet-obsažne (welthaltig) môže existovať ľudstvo, aj pokiaľ krváca, poučené, že vojna a boj patrí k povahe Bytia; (...) Ale vždy je rozhodujúce to, že prítomnenie hĺbky Sveta vždy zakladá spoločenstvo.“³⁹⁶

Čo sa chce touto provokatívnou myšlienkou povedať? Jednoducho to, že „spoločenstvo je dar sveta: doň sa zároveň rodíme a vyvstávame, domácky a cudzo; každé občianstvo polis korení vo »svetoobčianstve« ľudského Dasein.“³⁹⁷ To znamená i každý mrav vyplýva z tohto vzťahu k Svetu. Cnosťou človeka je – ako sme pri premýšľaní s Nietzschem uviedli – práve vernosť zemi. Z hľadiska kozmologickej filozofie výchovy je človek „tým, kto chce, a zároveň tým, kto vie o márnosti všetkého chcenia, – je tým, kto sám seba formuje a súčasne tým, kto prahne po beztvare životnom základe, – (...) tým, kto je súčasne doma v prejasnenosti i skrytosti“³⁹⁸, je pánom zeme, ale nie v zmysle technického ovládania, podrobovania a rabovania. Naopak, pozná zem „ako »veľkú matku«, ako lono všetkých vecí, ako darkyňu i ako tú, ktorá odníma.“³⁹⁹ Jednoducho – poznáva svoju viacznačnú, dynamickú časo-mieru. Aká je teda „veľká myšlienka usmernenia“ človeka? – Večný návrat toho istého. M. Hrbek to vo svojej skvelej knihe *Smrt boha v Nietzscheho filozofii* charakterizuje veľmi presne, ako východisko z nihilizmu (jednak z vôle k ničote, samovraždy, zo zúfalstva zo stavu po „smrti Boha“), nakoľko táto skúšobná myšlienka umožňuje uchovávať, ctiť život v zmysle *nastávania* (werden), ktorému je potrebné „vtisnúť podobu bytia“. Doslova privteliť si tento zmysel je úlohou kozmologicky uvedomelého človeka. Cesta k otvorenosti voči Svetu vedie cez uznanie perspektívnosti ľudských hodnôt, názorov, „právd“, pričom týmto človek nachádza svoje – neustále pohyblivé – „miesto“ v kozme. Ostrie nihilizmu, ktorým človek mieri sám proti sebe, spočíva v tom, ako

³⁹⁶ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 106.

³⁹⁷ Tamže, s. 122.

³⁹⁸ FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 199.

³⁹⁹ Tamže, s. 200.

upozorňuje A. Böhmer, že ako *smrteľník* očakáva a chce nejaký *konečný* cieľ v tejto *nekonečnej* otvorenosti možných herných polí ľudského pobytu.⁴⁰⁰

Nietzscheho myšlienky boli veľmi intenzívne vnímané i v česko-slovenskom prostredí, a podľa J. Zouhara, to boli vždy dva extrémny – buď ho priam adorovali (L. Klíma), alebo zavrhovali (T. G. Masaryk).⁴⁰¹ Mimo to, že výrazne ovplyvnil básnickú generáciu 19. a 20. storočia, boli i takí, ktorí si všimli, že tým podstatným u Nietzscheho je idea výchovy (F. V. Krejčí). Kto sa dokázal plne vnoriť do jeho myšlienok, pochopil, že nejde o primitívny individualizmus hrubej sily, ale naopak, o veľký nárok tvrdosti, poctivosti *najprv* voči sebe samému, až potom je možné tvoriť – spoločenstvo ľudí, ktorí dokážu starostlivo prebývať na Zemi. Nietzsche sa vždy prihovára k „bratom“, vždy sa snaží svojou naozaj nemilosrdnou kritikou vybudieť v jednotlivom človeku povedomie o „My“, ktoré získava rozmery extatickej hrdosti, ktoré je hlbšie než nejaká „spoločenská zmluva“, ktoré je nescudziteľné, nedotknuteľné štátnym aparátom, úradnými inštitúciami – pretože vyrastá z vedomia včlenenosti do divokej a zároveň svojou divokosťou najkrásnejšej *fysis*. Aj tu si treba opäť dobre všimnúť a pripomenúť, že i Fink upozorňuje, že

„moc vzdelania v technickom veku nemôže byť vyjadrená kategóriou »jednotlivca«. Dynamický proces kultúry bazírujúcej na technickej vede sa existenciálne dokáže predstaviť len v kolektívnej podobe, v dynamicky pohyblivých nad-individuálnych životných zväzkoch spoločenského ducha. Vzdelanie bolo tisíce rokov považované takmer za synonymum emancipácie jednotlivca, pokiaľ chcel byť začlenený aj do polis, do stavu, do triedy. Bolo predovšetkým procesom duchovnej sebestačnosti, seba-uskutočnenia a seba-potvrdenia. Pokiaľ všetky príznaky neklamú, stojíme na prahu doby, v ktorej nezáleží viac len na ideálnej samostatnosti každého *jednotlivca*, ale omnoho viac na samostatnosti ľudstva, t. j. na *spoločenskej* slobode.“⁴⁰²

Je však potrebné tu chápať, že Fink myslí takéto spoločenstvo vždy zo svojej kozmologickej filozofie, t. j. ako v istom zmysle paradoxné spoločenstvo jednotlivcov, ktorí sú si vedomí

⁴⁰⁰ BÖHMER, A.: *Kosmologische Didaktik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, s. 21.

⁴⁰¹ ZOUHAR, J.: Nietzsche v Čechách na přelomu 19. a 20. století. In: NEZNÍK, P., MARKOV, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...*, s. 113 a n.

⁴⁰² FINK, E.: *Zur Bildungstheorie der technischen Bildung*, s. 33.

svojej kozmickej osamelosti, ale dokážu tento existenciálny fakt žiť činne, radostne, bez resentimentu.

Keď sa Nietzsche v roku 1881 vo švajčiarskej usadlosti Sils-Maria, obklopenej alpskými horami a lesmi, prechádzal popri jazere zrkadliacom túto nemú, monumentálnu nádheru, ktorú zo seba vyvrela zem v hrozivo tvorivých bolestiach, – pochopil a rozochvenou radosťou plakal. „Zarathustra prešiel okolo mňa.“⁴⁰³ Neskôr, v roku 1883, prišiel tento Zarathustra plne k slovu. Z Nietzscheho hlbok bolesti zo zrady od priateľov, sklamaní, osamelosti, vyvrela monumentálne *poietické* dielo novej zbožnosti práve v odpovedaní na veľké, nádherné mlčanie prírody; práve toto vysokohorské prostredie, ktoré svojou úchvatnou manifestáciou podzemných síl nezávislých na všetkom ľudskom, v mlčaní prijímalo zničeného, strápeného človeka, ukazovalo mu, že na ňom nezáleží ani keby veľmi chcel; naopak, svojou neľudskou krásou vo večnom pohybe ho liečilo, vyťahovalo ponad trosky jeho zúfalstva – do skutočného kontextu, do Sveta, ktorý toho síce nedbá, ale zároveň človeku svojimi premenami (bolo, je a vždy bude, nech sa deje čokoľvek ľudsky strašné) ukázalo mieru: účasť na tomto Dianí, vôbec možnosť žiť je samo osebe najvyššou hodnotou. Banálne a v podstate úboho ponížujúce sú všetky tie lži, masky, podvody, ktorými si ľudia vzájomne otravujú životy, namiesto toho, aby jednali čestne, otvorene, najprv zoči voči sebe samému. Život sám sa vo svojej fenomenalite Nietzschemu náhle ukázal „mimo dobro a zlo“ – ako nehodnotiteľný. Tzv. dobro a zlo, teda prospešné a škodlivé účinky, majú v ňom rovnako opodstatnené miesto. Nietzsche si všima práve tvorivý potenciál bolesti, neľahkosti bytia a tým kritizuje i Schopenhauera, ktorý by predsa bez tohto vnímania sotva vytvoril svoje dielo a ovplyvnil ním mnohých, teda prispel k ďalšiemu „vývoju“, „dejstvu“ v hre. Namiesto toho, aby sa dokázal zasmiať nad svojím malomyselným zatracovaním Sveta, a zhostil sa s bláznivou láskou svojej účasti na veľkej Hre bez zmyslu, vyzýval k nirváne, k rýchlemu úniku zo života. Práve *symbolický* motív hry umožňuje zaujať odstup od prílišnej vážnosti ľudských záležitostí (láska, boj, práca, smrť), ale v zmysle *ústupu* do vedomia, resp. cítenia neosobného prúdu Života, avšak práve a len, aby človek pochopil, aký hlboký význam pre jeho *slobodu* má táto nikým a ničím nescudziteľná *včlenenosť*, jedinečnosť, individualita: je to jedine on sám, kto ho môže „spasiť“ – činne, prijímajúc život

⁴⁰³ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, s. 246.

v jeho plnej záhadnosti, hravosti, krutosti, necitlivosti voči našim boľáčkám. O to viac potom záleží na našej úprimnej *vzájomnosti*. Niet Boha, hodnoty sú nivelizované, ukázali sa ako namierené *proti* prirodzenosti, *proti* pozemskému životu. O to viac záleží len a len na našom *My*, tvorenom smrteľníkmi bezmedzne milujúcimi svoj tragický údol – v napätosti medzi definitívnou konečnosťou a nevyčerpatel'nou mocou Sveta, stupňovať pocit života seba-prekonávaním, tvoriť z vlastného Áno životu. Nehovoriť „všetko zlé je na niečo dobré“, ale skôr „čo ťa nezabije, to ťa posilní“. Ak neexistuje žiadny zmysel osebe, o ktorom by trebárs svedčil nejaký „boh“, potom o to viac záleží na tom, aby sme so všetkou vášnivosťou zmysel tvorili, pretvárali vzhľadom na situáciu. Zmyslom osebe je tak tvorenie samo, sloboda. Dôstojnosť života človeka v takomto spoločenstve sa uchováva práve v úcte k bezprostredne nosnému základu, ktorý nám vymeriava náš okamih večnosti, t. j. k zemi. Ako vzácny a hlboký je potom všetok čas s blízkymi, keď človek žije s touto *mierou* v srdci! Aká radosť byť tu s niekým celým srdcom, celou bytosťou, v tento prechavý moment! Aký spravodlivý to hnev voči akémukoľvek okrádaniu o právo na túto radosť, na túto strašnú, ťaživú slobodu! Touto do hĺbky žitou kozmologickou filozofiou získavajú i ľudské záležitosti ako je láska, boj, práca, smrť úplne iný rozmer – získavajú mieru: „Tento život, ako ho teraz žiješ a ako si ho žil, budeš musieť žiť ešte raz a ešte nespočetnekrát, a nebude v ňom nič nové, ale musí sa ti navracat' každá bolesť a každá rozkoš a každý nápad a vzdych a všetko, čo bolo v tvojom živote nevýslovne malé i veľké, a všetko v rovnakom poradí a slede« (...) »Chceš to ešte raz a ešte nespočetnekrát?«⁴⁰⁴ Necúvnúť pred touto otázkou, vydržať jej drtivosť a nábrať odvalu, „na ktorú ani žiadny boh sa už nedíva“, znamená pochopiť najvlastnejšie možnosti, najvlastnejšiu slobodu, a vykročiť nad (svojho) človeka svojim bezpodmienečným Áno životu, ktoré *sa vie smiať*: „*To že bol život?* Nuž, hor sa! Ešte raz!“⁴⁰⁵

Toto sú motívy kozmologickej filozofie, ktorou chce Fink „podkuť“ výchovu v dobe nihilizmu. Jeho myšlienka tzv. *Frage-gemeinschaft* – spoločenstva otázky, má vyústiť i navonok do podoby žitej *Beratungsgemeinschaft* – spoločenstva porady. Spoločenstva, ktoré je zdravo podozrievavé voči „vysokoefektívnym“ politickým riešeniam, ktoré život a slobodu obmedzujú na jedine ekonomický rozmer, ktoré zotročujú a okrádajú človeka

⁴⁰⁴ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*, § 341, s. 183-184.

⁴⁰⁵ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 148.

o jeho vzťah k vlastnej konečnosti (niet času sa pýtať, zamýšľať – od výrobnéj linky vo fabrike rovno do truhly...), ktoré nehľadia na problém životného prostredia, pretože riešenia by boli „neekonomické“. Rovnako však zdravo podozrievavý treba byť i voči sebe samému, voči svojej pýche rodiacej predsudky... Beratungsgemeinschaft, spoločenstvo porady, je vlastne spoločenským jednaním takto slobodných. Výchovne sa formuje práve v spomínanej Frage-gemeinschaft, ktorú tvorí vychovávateľ s vychovávanými, vychádzajúc z aktuálnej situácie, smerujúc k celkovej súvislosti toho, čo sa nám ukazuje. Nejde viac o „maľovanie“ jasných obrazov sveta (čisto odborná príprava žiaka), ale naopak, o privádzanie nejasnosti, otáznosti Sveta (životné zamyslenia) k reči. Už nie je najväčším školským hriechom „nevedomosť“, ale skôr absencia odvahy priznať sa k tomuto najprirodzenejšiemu stavu, z ktorého sa predsa v láskavom dialógu môže zrodiť mnoho dôležitého pre život žiaka, ale i učiteľa. Z tohto pohľadu kozmologickej koexistencie bude potrebné premyslieť, prehodnotiť konkrétne pedagogické kategórie.⁴⁰⁶ Už dávno nie je možné „učiť sa“ jednosmerne – mladší od starších. Jedni druhých totiž vzájomne učia oslobodzovať sa jednak od prílišnej uzavretosti do sveta vlastnej skúsenosti (svet ako predstava, stuhnutá väzba na minulosť), ale zároveň od negatívnej otvorenosti voči budúcnosti (svet ako skladisko egoistických možností, svojvoľná väzba na budúcnosť). Avšak, čo je najdôležitejšie, učia sa vzájomne oslobodzovať k tomu, čím sú – *Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος* – *Som dieťa Zeme a hviezdneho neba*. Ako to? Znova orfická ozvena? – Zarathustrova „nová lýra“ predsa ostáva lýrou, avšak znie už „novými piesňami“, ktoré sa vracajú cez Hérakleita k Dionýzovi,⁴⁰⁷ poznávajúc ho v speve dityrambov práve ako symbol Sveta. Práve Svet sa stáva večným pozadím otázok v onom výchovnom spoločenstve otázky – snaha o presvetlenie ľudského vzťahu ku kozmu, ktorý sa človeku práve v odvahe k otázke bez predbežného logického zaistenia, zdá byť labyrinticky temný a zároveň prameňom našej prirodzenosti.⁴⁰⁸ Tu však vzniká predpoklad vychovávateľa schopného povzbudzovať, vyvádzať vychovávaného zo strachu pred otázkou, pred nevedením. Sám vychovávateľ musí prirodzene vnímať a neuhýbať pred nekonečnou, nepriehľadnou problematikou vzťahu k Svetu, k vlastnej konečnosti, ale i k polis, spoločenstvu. Aby sa však z výchovy nestala

⁴⁰⁶ Pozri: BÖHMER, A.: *Kosmologische Didaktik*, s. 113 a n.

⁴⁰⁷ Pozri bližšie zaujímavé súvislosti medzi Orfeom a Dionýzom: ERHART, A. K.: *Orfeův sestup do podsvětí: výbor z orfických textů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011.

⁴⁰⁸ Pozri: FINK, E.: *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, s. 199 a n.

v istom zmysle liaheň neplodného relativizmu, vychovávateľ sám musí neustále pamätať na to, že filozofia takejto výchovy je *kozmozologická*, t. j. naopak, rozkrýva nevyčerpatel'né možnosti vytvárania, prehodnocovania zmyslu života v koexistencii. Preto sa dôraz kladie hlavne na výchovu vychovávateľov. Kozmozologická výchova je však „len“ odpoveďou na súčasnú krízovú situáciu človeka, aby ju bolo možné vnímať ako *prechod k* – nadčloveku?

„Nie sme polobohovia, ktorí sa raz môžu stať úplnými bohmi, ale raz sa však snád' môžeme stať »nadľud'mi«, pokiaľ budeme schopní rozpoznať mieru a hranice človeka.“⁴⁰⁹

Trh sa síce bude smiať, čože je takáto kozmozologická výchova oproti ich „vzdelaniu“? Proti ich dravému, Nietzsche presnejšie nazvanému – *ohavnému* egoizmu, ktorý vidí len heslo „všetko pre mňa“? Ďalší zas budú lačniť, aby z nich „urobili“ posledných ľudí. Nechápujú, že *sami* sa musia rozochvieť veľkou túžbou, *sami* musia hľadať svoje cesty.

„Vyšší vy ľudia, myslíte, že som prišiel napravovať, čo ste pokazili? Či že nabudúce vám trpiacim pohodlnejšie usteliem? Či že nestálym, vám zblúdilým v lesoch a na horách, ukážem nové a ľahšie cestičky? Nie! Nie! Trikrát nie!

...

Vravíte, že veríte v Zarathustru? Ale čo záleží na Zarathustrovi! Ste mojimi veriacimi: ale čo záleží na všetkých veriacich! Sami seba ste ešte nehládali: tu ste našli mňa. Tak sa vodí všetkým veriacim; preto všetka viera tak málo znamená. Teraz vám kážem, aby ste ma zatratili a seba našli; a až ma všetci zapriete, navrátim sa vám.“⁴¹⁰

Prijat' Nietzscheho za vychovávateľa teda neznamená urobiť si z neho modlu, boha. Naopak, môžeme vidieť a učiť sa priamo z jeho myšlienkového vývoja – čo len dosvedčuje jeho

⁴⁰⁹ FINK, E.: *Existenz und Coexistenz*, s. 97.

⁴¹⁰ NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra*, s. 275, 69. (Pozn. upravený preklad, namiesto: „preto má všetka viera tak málo ceny.“)

nečasovosť, teda zmienenú prostosť a poctivosť v myslení i žití. Prijal Schopenhauera za svojho učiteľa, aby ho naučil – oslobodiť sa i od veľkého Učiteľa. Rovnako i my budeme musieť napokon s vďakou Nietzschemu zamávať, ako *jednej z ciest, či mostov, alebo ako polobohovi, ktorý nás chcel riekou niesť...*⁴¹¹

⁴¹¹ NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*, s. 7-8.

Záver

„Keby ich aspoň táto potopa naučila,
čo je to hra a sviatok.
Rozmar, ktorý nám nesmrteľným
vnucuje osud (a my to vieme) –
ten rozmar by sa mali oni naučiť prežívať
vo svojej biede ako večný okamih.
Prečo nechápu, že sú drahocenní
práve pre svoju krehkosť?“

(C. Pavese – *Hovory s nymfou*)

V priebehu dialógu s dejinami filozofie sme videli opakujúci sa vzorec, z ktorého vychádzalo kladenie konkrétnych otázok. Bol to vzťah medzi Bohom (Bytím), Pravdou a Svetom. Čo však po smrti Boha, po roztriešení Pravdy, pýta sa Fink. Nie je načas dať priestor otázke Sveta? Táto otázka znie: Ako prehodnotiť tento dosnivaný *obraz* Sveta? – Neustále zdôrazňujeme, že človeku možno porozumieť len zo Sveta. Ale ako chápať Svet bez toho, aby sme neupadli do vnútrosvetských charakteristík jestvujúcna, resp. aby sme sa aspoň priblížili hĺbke symbolu Sveta?

Vyvstala nám tu vcelku systematická myšlienková kostra prístupu k otázke filozofie výchovy. Tam však, kde sa ukazuje systém, musí sa prebudiť naša *podozrievavosť* – pokiaľ nám na srdci leží životaplnosť myšlienok. Systémy, konštrukcie, vyjasnenia, sprehl'adnenia, usporiadania – to sú dobre známe a vysokoefektívne inkvizičné nástroje rozumu. Väčšinou, ak sledujeme svoju otázku, ako správni „lovci pravdy“, všímame si len to, čo nám vyhovuje, čo nám takpovediac zapadá do vopred premysleného konceptu. Naša schopnosť hľadať konkrétny telos, účel, nepozná hraníc. Uľahčuje to totiž zachovať si starý dobrý binárny hodnotiaci prístup, zvyšuje to našu „vážnosť“, máme totiž „svoj“ názor a teda manifestujeme svoju konkrétne pochopenú „slobodu“. Ani v dejinách filozofie nebolo všetko tak jednoznačné a prehľadné, ako sa nám zdá pri kladení otázok podmienených našou dejinnou situáciou. Častokrát však s nimi dokážeme viesť len pseudodialóg, z ktorého vzíde buď tzv. silný alebo slabý model filozofie dejín filozofie. Filozofi obvykle vyčítajú – a tým sa aj výdatne, hoci monotónne živia – vede jej fatálnu poznačenosť novovekým matematicko-

prírodovedným rozvrhom myslenia, akoby to bolo niečo, čo sa ich netýka, pretože sú najmúdrejší, najkritickejší, najbdelejší. Sú však momenty v pramenných dielach, kedy človek pochopí, že to podstatné v nich, je to nesystematizovateľné, nepolapiteľné, to – *medzi* riadkami, alebo len tak vsunuté akoby mimochodom. Nechceme sa viezť na módnnej vlne fenomenologickej filozofie. Aj Fink ukázal, že jej kompetencie majú svoje tóny, v ktorých svetlo nanajvýš poblikáva cez rozpohybované whitmanovské steblá trávy vo vánku Všehomíra. Aj Platón, aj Aristoteles a napokon aj toľko kritizovaný a dôležitý Kant, zdôrazňovali jedno – že etika vsutku korení vo fyzike. Vo vzťahu k Svetu, v jeho rozmanitom perspektívnom sebaukazovaní, ktoré vyzýva k dialógu medzi rôznymi interpretáciami života, či už je to filozofia, veda, umenie. Človeku je príroda najvlastnejšia, dokonca mravnosť človeka je výrazom jeho prírodného základu. Človek pochopený ako ens cosmologicum sa podobá poblikávajúcej hviezde na nočnej oblohe, hraje všetkými podobami jestvujúcien – ale len skrz atmosféru Sveta. Pohľad na hviezdy rozochvieva človeka otázkou zmysluplnosti vlastného života, ktorý sa odohráva pod nadvládou trhu.

Možno sa nám zdalo úprimné slovo tvrdým? Kozmologická filozofia výchovy náročnou? Nietzscheho zarathustrovská výzva nereálnou, bláznivou, nebezpečnou? Je to prirodzené, a či vari ešte príliš ľudské. Predstavené myšlienky však nemali byť zámienkou či pohnútkou k nejakej indoktrinácii, (to je úplne proti zmyslu kozmologickej filozofie, proti našej poctivosti), k umelému pretváraniu mladých hláv akosi zvonku. Naopak. Kozmologická filozofia je „len“ výzvou k prebudeniu novej citlivosti, k hlbokkej úcte voči životu ako takému, k uvedomeniu si najvlastnejších možností slobodného sebautvárania a k zodpovednosti za vlastný život. Avšak v tom zmysle, že chápem jedinečnosť svojho vynorenia sa na tejto vlnke večného, neosobného prúdu Života, ktorý nestvoril žiadny z ľudí ani z bohov, ktorý vám nemôže odcudziť žiadny z ľudí ani z bohov... Že masky nie sú nutnosťou, pokiaľ človek plne chápe svoju úlohu – stať sa, kým je. Ani Fink neobstál čestne vo svojej výzve, v žití toho, čo vášnivo myslel. Nietzsche vrazil, že na filozofiu sa treba dívať neúprosným pohľadom: či obstojí v živote. V tomto prípade by to znamenalo negatívnu odpoveď. Lev Šestov mal za skúšobný kameň všetkej opravdivej filozofie jedno prosté, a predsa hlboko otriasajúce zvolanie: Memento mori! V situácii tvárou v tvár Smrti človek už masku na tvári neudrží, prevleky padnú a odhalí sa to, čím človek skutočne je. Nietzscheho neustále prizvukovanie, staň sa kým si, aby si nemusel hrať tú nedôstojnú hru

použitých, vyžitých, spoločensky korektných masiek, aby si sa nemusel hanbiť sám pred sebou, to je len výraz *jeho* poctivosti: „Moje spisy som v každom čase písal celým svojím telom a životom: neviem, čo sú to »čisto duchovné« problémy.“⁴¹² Posmešné poukazy na to, ako dožil tento slobodný duch, zarezonujú akurát tak v spoločnosti, ktorá je sama so sebou vrcholne spokojná – vo všetkom má totiž jasno, je zabývaná v bezpečí zdedených výkladov istiacich hladký beh Systému: od kolísky po hrob. Odvážni a úprimní sú tí, ktorí z vlastného odhaleného prameňa aj žijú, nehanbia sa zaň, nech je to trebárs aj náhly skok viery, ako sa to stalo láskou zničenému Kierkegaardovi. Nechceme viesť čitateľa za nos, Fink v tejto požiadavke úprimného a odvážneho života z vlastného prameňa, odhaleného v kritickej hodine, prekvapivo, neobstál. Na konci druhej svetovej vojny, počas spomínanej služby v protiletectkej obrane bombardovaného Freiburgu, sa vo svojich denníkových zápiskoch uchýlil radšej ku katolíckemu „Ave curx – spes unica“, než k svojej kozmologickej filozofii. Dokonca sa vyznával, že „len náboženstvo môže budúce sily ... dnešného človeka opäť prebudiť a priniesť modernému ľudstvu uzdravenie v religiózne fundovanom humanizme. Ave crux spes unica.“⁴¹³ Rovnako zápis z februára 1944, končí „Benedicat vos Pater et Filius et Spiritus Sanctus!“⁴¹⁴ Áno, s neskrývaným údivom a aj sklamaním človek čítal tieto nečakané myšlienky v archivovanej pozostalosti. Prečo údiv, prečo sklamanie... Pretože pred vojnou a ani po vojne Fink nikdy vo svojich – ako sme videli – miestami pozoruhodne odvážnych myšlienkach neprejavil ani náznak, nevyjadril ani slovom, čo sa mu vlastne ukázalo v kritickej situácii hroziacej smrti, v jeho životnom zamyslení, ktoré má byť jadrom každej kozmologickej výchovy. Kde bolo jeho vyzdvihovanie ontologického motívu význačnosti Sveta oproti náboženstvu, keď neskôr tvrdil: „Zjavenie závisí od Boha. Možno pred 2000 rokmi prehovoril naposledy. Svet ale prehovára k ľudskému Dasein vždy, aj vtedy, keď sa zdá byť tak opustený, že už takmer nič viac »nepotrebuje«, ničomu viac nemôže spoľahlivo dôverovať, aj potom ešte platí slovo básnika: »...Naslouchej ale vlání a

⁴¹² NIETZSCHE, F.: Nachgelassene Fragmente, Sommer 1880,4[285]. In: *Nietzsche Source - Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Dostupné na: [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1880,4\[285\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1880,4[285]).

⁴¹³ FINK, E.: Tagebuch 1944-1945. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/705*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

⁴¹⁴ Tamže.

vání, té zprávě bez konce tvořené tichem...“⁴¹⁵ Zdala sa mu snád' vtedy Hra Sveta cez *prírodnú* existenciálnu optiku boja, vojny, príliš krutá, cynická, bezútešná?? Prečo však o tom hovoriť, a práve tu? Rozhodne nie preto, aby sme súdili. Ale len preto, aby sme si nebudovali mylné predstavy, nepestovali nebodaj nový kult osobnosti. Preto je nutné pripomínať si práve tieto ľudské zlyhania, priznávať si, kým sme. Vidíme, aké ťažké je napokon obstať vo svojich pekne konzistentných, nadnášajúcich myšlienkach zoči-voči tvrdosti ľudského života v spolubytí, obzvlášť, keď sa politickej moci chopí niekto, kto vyššie nad samotný život kladie idey...

Čo to však pre nás znamená? Bol to márný podnik, márný filozofický pokus? Ak by to tak bolo, určite by táto práca nevznikla – my (a toto trúfalé „my“ znamená vedomie neprestajného *dialógu*) chceme žiť tým, čo myslíme, nechceme vypúšťať do sveta výbušné koncepty filozofie výchovy bez toho, aby sme ich myšlienkami plne nežili. Áno, nebude to nikdy masový trháč, ktorý osloví kohokoľvek. Pre *kohokoľvek* bude tento koncept určite príliš *idiotský*, v pôvodnom zmysle slova idiotés. Píšeme však pre ľudí premýšľavých, ktorým záleží na dôstojnom živote v spolubytí s druhými, píšeme azda pre duchovných aristokratov, pre bytosti, ktoré majú „uši za ušami“... Ak by všetci, ktorí veria v kresťanskú náuku, jej morálny systém, skutočne *žili* kresťanskými ideálmi, myšlienkami nielen vtedy, ak im dýcha na krk smrť, mali by sme mať za tých viac ako dvetisíc rokov na Zemi raj. Namiesto toho sa stále a naliehavejšie ozýva bolestný vzlyk človeka, že chce byť „len“ šťastný. Viní boha, viní svet, viní systém – všetko len nie seba samého, svoj spôsob života, ktorý sa odohráva v rozpore medzi myslením a životom. Načo si človek vytvoril hodnoty, ideály, ak ich v živote nedokáže naplniť? Ak človek dokáže myslieť tak krásne veci, premýšľa o dobre, šťastí, spolupatričnosti a súcite, musí si predsa byť vedomý svojich schopností. Veríme v človeka a jeho *nadľudské* schopnosti. Výhovorka, že on *by* tak žil, lenže tí „druhí“, ten „svet“, ten „systém“ je proti nemu, resp. použije známu formulku: život je už taký..., neobstojí! Život sám, pochopený do hĺbky v jeho kozmologickom význame, nie je taký, ani onaký. Nestará sa o nás, ale ani nás netrestá, nevelebí nás, ale ani nami nepohrda. „Avšak starý zvyk myslieť pri všetkom dianí na ciele a pri svete na riadiaceho tvorivého Boha,

⁴¹⁵ FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt*, s. 54. Citovaný je verš: RILKE, R. M.: *Elegie a Sonety*. Prel. J. Gruša a V. Renč. Praha: BB art 2002, s. 11, Prvá elegia.

je tak mocný, že mysliteľ má prácu, aby si bezcieľnosť sveta nepredstavoval ako účel.“⁴¹⁶ Nedivme sa však, že sme nešťastní. Boha sme zabili, ale jeho potrebu sme prevtelili do iného božstva – kapitalizmu. Nie, nehovoríme to z nejakých boľševických tendencií. Hovoríme z kozmologicky fundovaného „humanizmu“. Namiesto svätej Trojice máme *trh*, jeho *neviditeľnú ruku* a *ekonomický index*. Ľudstvo sa trasie pred ekonomickými prognózami, výkyvmi trhu, akoby šlo o niečo „nadpozemské“, niečo na spôsob efektu vesmírnych gravitačných vĺn prichádzajúcich nečakane „odnikiaľ“. Lenže práve túto ilúziu treba vysmiať, treba ju preklínať, ako sa len dá. Veď ten domnelý „boh“ je niekto konkrétny, kdesi na jachte, bezstarostne vyvalený v raji na Seychelských ostrovoch. Pýšime sa vyspelosťou, civilizovanosťou, my, dokonalá európska kultúra, vyznávajúca tzv. kresťanské hodnoty, ale fanaticky a zaslepene praktikujeme kapitalistickú omšu, zatiaľ čo zbytok sveta hladuje, alebo drie na lesk nášho pokrytectva... V tom tkvie náš „dedičný“ hriech. Namiesto vnútornej vzbury chrániacej to skutočne ľudské, ospalo vydávame svoje životné smerovanie všanc trhovým jatkám. Zdá sa nám, akoby nebolo inej možnosti – tak veru funguje toto naše spoločenstvo „veriacich“ v *cash*, merajúcich čas svojho života na výplatné termíny...

Kozmologická filozofia výchovy sa snažila ukázať, aký najhorší zločin sa tu pácha na človeku – rafinovane olupovanie o najvlastnejšiu možnosť vzoprieť sa, milovať svoj vlastný smrteľný, konečný život a bojovať, ak naň niekto siaha v mene čohokoľvek. Všetci žijeme len raz na tejto Zemi – a to napriek našim zásvetným túžbam po večnosti – a ako ľudstvo len moment, a len na moment. Totiž trvanie Vesmíru – to je tá mierka, ktorá nás uzemňuje v tej našej domnelej antropocentrickej dôležitosti, vo všetkých tých dobre rozohratých pascalovských stávkach. K takémuto vedomiu netreba školy, Husserlov, Heideggerov, ani Finkov. Stačí praobyčajný pohľad na nočnú oblohu... a načúvať. „Obrovská mlčiaca prázdnota“ nás upomína na to, že sme si bližší než nám to chcel vysvetliť akýkoľvek koncept humanizmu v západných dejinách. Enigmatickosť Sveta je nescudziteľná, rovnako ako naša vnútorná sloboda.

Ľudia obvykle nechcú úprimné slovo. Zdá sa im „tvrdé“. Chcú útechu, „user-friendly“ obraz Sveta, nádej na večné trvanie svojej individuality. Akoby bolo málo, byť *privilegovaný* takou možnosťou, ako je táto prchavá chvíľka s druhými na vrchole jednej z vlniek prúdu

⁴¹⁶ NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Prel. V. Tichý. Olomouc: Votobia, 1993, s. 120.

Života. Veď práve v tom tkvie jadro našej jedinečnej existencie, našej osobnosti – rozsvieti sa v temnom *momente* Vesmíru, aby osvetlila onú veľkú súvislosť a následne, aby sa znova doň ponorila. Otázka nesmrteľnosti? Čo by sme chceli viac, než uvedomiť si, že sme zložený z tých istých atómov, ako je príroda, hmloviny, galaxie, že v krvi nám prúdi železo niektorej z vybuchnutých supernov? Nikdy vlastne nezanikáme definitívne. Zákon zachovania energie je platný, nie sme výnimkou. Naši blízki sú s nami – hoci v inom atomárnom usporiadaní, možno ako tento stôl tu, možno ako vánok vetra, možno ako šum trávy, ako malý vtáčik, slobodne poletujúci ponad dozreté polia. Ich individualita však pretrváva – v našich spomienkach. *Pieta*, ako to spomenie Fink, je práve tým, čo potvrdzuje najpôvodnejší vzťah človeka k Svetu. My „len“ umierame. Kto ale kládol nárok na filozofiu, aby ho zbavila prirodzeného *strachu* zo smrti, očakával niečo, čo jej neprináleží. Niet divu, že potom skončil u *Ave Crux*. Filozofia nemá odstrániť strach, nemá zásvetnými nádejami tľmiť bytostné *napätie* medzi Dňom a Nocou, naopak má pomáhať *učiť sa* umierať statočne – bezbrehou láskou k Životu, dôstojným žitím práve z tohto konfliktu Sveta. A pokiaľ má byť základom oslobodzujúcej výchovy vzťah k Svetu, ku kozmu, je zrejmé, že do tohto východiska sa budú navracat' i praktické činy, t. j. napríklad nevyhnutná starostlivosť o životné prostredie, citlivo udržateľný spôsob života a pod. Preto – z hľadiska ekonomickej *sofistiky* štátu – môže mať tento koncept filozofie výchovy vážnych nepriateľov najmä na strane politiky, ale možno i cirkvi.⁴¹⁷

Táto práca mala ukázať, že všetky samozrejmé prehliadania a bezpečné kategorizovania filozofického odkazu E. Finka nie sú celkom opodstatnené, že interpretácie, ktoré cielene „zneškodňujú“ význam jeho kozmologickej filozofie nájdením tej správnej priehradky v prehľade dejín filozofie, majú zrejme určitú motiváciu v podobe obáv pred voľným pádom do – bezodnej priepasti otázok, neistôt a radikálnej absencie absolútneho zmyslu. Týmto textom som snád' dostatočne obnažila veľké, nepokojné srdce Nietzscheho

⁴¹⁷ Už v 60. rokoch sa ukazujú pozoruhodné znaky toho, že kozmologická filozofia výchovy bude vnímaná istými štruktúrami ako rozvratná, keď už len v súvislosti s tzv. Brémskym plánom katolícki biskupi označujú skupinu odborníkov, s ktorými Fink spolupracoval, a ktorá požadovala, aby sa do novej jednotnej školy prinášala len „ľudská pravda“ a nie „posolstvá, ktoré zaznievajú od Večného nadol“, ako „boľševických antikristov“. Cez tieto reformné snahy vychádzalo čoraz viac najavo, že takáto výchova vedie i k politickej bdelosti študentov a učiteľov, a to, pochopiteľne nemusí istým kruhom vyhovovať... Pozri: Bremer Plan: Zwei Zeilen Religion. [online] In: *Der Spiegel* 42/1960, s. 45-47. [cit. 2018-08-16] Dostupné na: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-43067068.html>.

dediča s iskrou Hérakleitovho ohňa, ktorý tu a tam, ako blesk, dokáže v náhlom okamihu ukázať všetky oblasti ľudského spolubytia v ich neporušiteľnej väzbe na *kozmos*, a teda – bez akýchkoľvek alibi pre človeka, smrteľného pozemšťana.

Literatúra

FINK, E.: *Alles und Nichts: ein Umweg zur Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959. ISBN 978-94-017-0054-2.

FINK, E.: Bodensee-Rundschau, 28.08.1940: Von Löwen verschleppt – „Spione, 5. Kolonne“. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/837 Verschleppung von Eugen Fink in Löwen, Pressebericht, 1940*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

FINK, E.: *Bytí, pravda, svět*. Prel. J. Čapek. Praha: Oikoymenh, 1996.

FINK, E.: Das Wesen der Bildung. Arbeitsgemeinschaft an der Volkshochschule Freiburg, Sommersemester 1946. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/137*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

FINK, E.: *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*. Freiburg: Rombach, 1970. ISBN 1-183-28243-5.

FINK, E.: *Existenz und Coexistenz: Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987. ISBN 3-88479-305-5.

FINK, E.: *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Prel. D. Petříčková. Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-266-0.

FINK, E.: *Grundfragen der antiken Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985. ISBN 3-88479-175-3.

FINK, E.: *Grundfragen der systematischen Pädagogik*. Freiburg: Verlag Rombach, 1978. ISBN 3-7930-9012-4.

FINK, E.: *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1977. ISBN 3-465-01282-8.

FINK, E.: Heidegger-Mappe I: Regelung des "Falles Heidegger" - Entnazifizierung von Martin Heidegger (1945-1950). In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/502*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

FINK, E.: *Hra jako symbol světa*. Prel. M. Petříček. Praha: Český spisovatel, 1993. ISBN 80-202-0410-5.

FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1970. ISBN 978-3-465-00103-4.

FINK, E.: *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992. ISBN 3-88479-674-7.

FINK, E.: Notizen von Eugen Fink, Teil 2 (1928-1938). In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/735*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

FINK, E.: *Oáza štěstí*. Prel. M. Černý, V. Koubová. Praha: Váhy, 1992. ISBN 80-204-0224-1.

FINK, E.: Ontologie der Arbeit. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/133*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

FINK, E.: Orphische Wandlung. In: *Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch*. Hrsg. R. Berlinger, E. Fink, Bd. 4, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1972.

FINK, E.: Tagebuch 1944-1945. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/705*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

FINK, E.: *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1974.

FINK, E.: Über das Wesen der Eremitie. Aphorismen aus einem Kriegstagebuch 1940-1944. In: *Nachlass Eugen Fink, sign. E015/103, aforismus č. 73*, Universitätsarchiv der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

FINK, E.: *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990. ISBN 9783884794838.

FINK, E.: Zur Bildungstheorie der technischen Bildung. In: HILT, A., NIELSEN, C.: *Bildung im technischen Zeitalter: Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*. Freiburg: Alber, 2005. ISBN 978-3-495-48165-3.

FINK, E., HEIDEGGER, M.: *Heraklit*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1970. ISBN 3465001648.

FINK, E., PATOČKA, J.: *Briefe und Dokumente 1933-1977*. Freiburg: Alber, 1999. ISBN 80-86005-09-7.

FINK, E., SCHWARZ, F.-A.: *Zur Krisenlage des modernen Menschen: Erziehungswissenschaftliche Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989. ISBN 3884793780.

FINK, S.: Die Biographie Eugen Finks. [cit. 2018-08-16] Dostupné na:
http://www.philosophie.uni-mainz.de/gratzel/Internationale_Eugen_Fink_Forschungsstelle_Biographie.htm

Ďalšia pramenná a interpretačná literatúra:

ARENDTOVÁ, H.: *Pôvod totalitarizmu I-III*. Prel. I. Otčenáš. Bratislava: Premedia 2018. ISBN 9788081596186.

ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*. Prel. V. Němec. Praha: Oikoymenh, 2007. ISBN 978-80-7298-185-4.

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Pravda, 1979. ISBN 75-067-79.

AUGUSTINUS, A.: *Vyznania*. Prel. J. Kováč. Bratislava: Lúč, 1997. ISBN 80-7114-185-2.

AULICH, J. J. S.: *Orphische Weltanschauung der Antike und ihr Erbe bei den Dichtern Nietzsche, Hölderlin, Novalis und Rilke*. Frankfurt am Main: Peter Lang 1997. ISBN 3631325681.

- BĚLOHRADSKÝ, V.: Myslet zeleň světa. In: HVÍŽDALA, K.: *Vzpoury II: Rozhovory*. Praha: Galén 2012. ISBN 978-80-7262-896-4.
- BENYOVSZKY, L.: „Až z příchodu andělů se naučíme mít počáteční zkušenost s tím, co dříve byla a znamenala ‚příroda‘...“ In: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. Praha: Togga, 2011. ISBN 978-80-87258-87-3.
- BLECHA, I.: *Bytie a svet. Heidegger v kontexte*. Prel. D. Bujnovský, O. Gutter. Košice: FF UPJŠ v Košiciach, 2018. ISBN 978-80-8152-643-5.
- BÖHMER, A.: *Kosmologische Didaktik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. ISBN 3826022106.
- Bremer Plan: Zwei Zeilen Religion. [online] In: *Der Spiegel* 42/1960, s. 45-47. [cit. 2018-08-16] Dostupné na: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-43067068.html>
- BURCKHARDT, J.: *Kultura renesance v Itálii*. Prel. V. Čadský. Praha: Rybka Publishers, 2013. ISBN 978-80-87067-08-6.
- CAMUS, A.: *Mýtus o Sisyfovi*. Prel. D. Steinová. Praha: Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477-X.
- CRISTIN, R.: Der Mensch als Weltwesen. In: *Eugen Fink: Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*. Hrsg. A. Böhmer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. ISBN 978-3-8260-3216-5.
- ČERNÝ, J.: Fink a Heidegger. In: *Filosofický časopis*, 1969, roč. 17, s. 751-759. ISSN 0015-1831.
- DĚDEČKOVÁ, E.: Kafka: Výčitka ako dýka prenikajúca spoločnosťou, ktorá má neporušená prejsť až na onen svet... In: NEZNÍK, P., MARKOV, B.: *Dostojevskij a Nietzsche. Tragický osud človeka. Za a proti*. Košice: FF UPJŠ v Košiciach, 2018, s. 277-289.
- DĚDEČKOVÁ, E.: Komenský a Fink – Svet sub specie educationis. In: *Paideia – Philosophical E-journal of Charles University* 3/XIV/2017 - Summer 2017. ISSN 1214-8725. Dostupné z http://paideia.pedf.cuni.cz/download/dedeckova_svet.pdf.
- DĚDEČKOVÁ, E.: *Kozmologická filozofia výchovy Eugena Finka*. Praha: PedF UK, 2018. ISBN 978-80-7603-011-4.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M.: *Zápisky z podzemí*. Prel. R. Havránková. Praha: Slovart, 1998. ISBN 80-7209-057-7.
- DUBSKÝ, I.: *O Nietzschevi*. Praha: Revolver Revue, 2016. ISBN 978-80-87037-77-5.
- DUBSKÝ, I.: *Ve věci Heidegger*. Praha: Oikoyomenh, 1997. ISBN 80-86005-35-6.
- EINSTEIN, A.: *Teorie relativity a jiné eseje*. Prel. M. Prokop. Praha: Pragma 2001. ISBN 8072055968.
- ERHART, A. K.: *Orfeův sestup do podsvětí: výběr z orfických textů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011. ISBN 978-80-87378-82-3.
- GADAMER, H.-G.: *Aktualita krásneho. Umění jako hra, symbol a slavnost*. Prel. D. Filip. Praha: Triáda 2003. ISBN 80-86138-48-8.

- GADAMER, H.-G.: *Griechische Philosophie III, Plato im Dialog*. Gesammelte Werke, Bd.7, Tübingen: Mohr 1991. ISBN 3161456521.
- GRÜN, B.: *Der Rektor als Führer? Die Universität Freiburg i. Br. Von 1933 bis 1945*. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2010. ISBN 9783495496077.
- GRYGAR, F.: *Komplementární myšlení Nielse Bohra v kontextu fyziky, filosofie a biologie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014. ISBN 978-80-7465-113-7.
- HADOT, P.: *Závoj Isidin*. Prel. M. Křížová. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-013-8.
- HANKINS, J.: *Renesanční filosofie*. Prel. M. Pokorný. Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-418-3.
- HAVLÍČEK, A.: Péče o duši u Démokrita (Démokritova etika a politika). In: *Reflexe*, č. 23 (2002), s. 5-21. ISSN 0862-6901.
- HEGEL, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Prel. J. Patočka. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1960.
- HEGEL, G. W. F.: *Filosofie dějin*. Prel. M. Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004. ISBN 80-86559-19-X.
- HEIDEGGER, M.: *Anaximadrův výrok*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2012. ISBN 978-80-7298-474-9.
- HEIDEGGER, M.: *Básnický bydlí člověk*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-40-4.
- HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Prel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček ml., J. Němec. Praha: Oikoymenh, 2002. ISBN 80-7298-048-3.
- HEIDEGGER, M.: *Co je metafyzika?* Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2006. ISBN 80-7298-167-6.
- HEIDEGGER, M.: *Co znamená myslet?* Prel. P. Fischer, I. Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2014. ISBN 978-80-7298-494-7.
- HEIDEGGER, M.: Evropa a německá filosofie. *Filosofický časopis*, 1996, 44 (1), s. 75-84. ISSN 0015-1831.
- HEIDEGGER, M.: *Kant a problém metafyziky*. Prel. J. Pechar. Praha: Filosofia, 2004. ISBN 80-7007-193-1.
- HEIDEGGER, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2006. ISBN 80-7298-166-8.
- HEIDEGGER, M.: Novověká matematická přírodní věda. Prel. J. Polívka. In: *SciPhi*, 1994, č. 6.
- HEIDEGGER, M.: *O humanismu*. Prel.: P. Kůrka. Praha: Ježek, 2000. ISBN 80-85996-32-4.
- HEIDEGGER, M.: Rektorát 1933/34. *Filosofický časopis*, 1996, 44 (1), s. 59-75. ISSN 0015-1831.

- HEIDEGGER, M.: *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Prel. I. Chvatík, J. Němec. Praha: Oikoymenh, 2013. ISBN 978-80-7298-477-0.
- HEIDEGGER, M.: Sebeurčení německé univerzity. *Filosofický časopis*, 1996, 44 (1), s. 45-52. ISSN 0015-1831.
- HEIDEGGER, M.: *Už jenom nějaký bůh nás může zachránit*. Prel. I. Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2013. ISBN 978-80-7298-306-3.
- HEIDEGGER, M.: *Věda, technika, zamyšlení*. Prel. J. Michálek, J. Kružíková, I. Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-083-1.
- HEIDEGGER, M.: Věk obrazu sveta, Prel. J. Loužil. In: *Orientace*, roč. 4, 1996.
- HEIDEGGER, M.: *Zdroj umeleckého diela*. Prel. F. Novosád. Bratislava: Hronka, 2015. ISBN 978-80-971397-9-7.
- HEISENBERG, W.: *Fyzika a filosofie*. Prel. M. Král. Praha: Aurora, 2000. ISBN 80-85974-91-6.
- HEJDUK, T.: *Od Eróta k filosofii. Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. Praha: Pavel Mervart, 2007. ISBN 978-80-86818-50-4.
- HÉRAKLEITOS: Zlomky. Dostupné na webe Z. Kratochvíla: <http://www.fysis.cz/presokratici/Herakleitos.htm>.
- HÖLDERLIN, F.: *Hyperion aneb eremita v Řecku*. Prel. A. Pešek. Praha: Odeon, 1988. ISBN 01-088-88.
- HÖLDERLIN: Wie wenn am Feiertage. In: *Sämtliche Werke, Bd. 2,1*. Stuttgart: Kohlhammer, 1951.
- HOŠEK, R.: *Náboženství antického Řecka*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-516-X.
- HRBEK, M.: „Smrt Boha“ v Nietzschevě filosofii. Praha: Academia, 1997. ISBN 80-200-0588-9.
- HUIZINGA, J.: *Jeseň stredoveku; Homo ludens*. Prel. V. Krupa. Bratislava: Tatran, 1990. ISBN 80-222-0211-8.
- HUSSERL, E.: *Filosofie jako přísná věda*. Prel. A. Novák. Praha: Togga, 2013. ISBN 978-80-7476-035-8.
- HUSSERL, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Prel. O. Kuba. Praha: ČSAV, 1972.
- CHVATÍK, I., KOUBA, P., (eds.): *Fenomén jako filosofický problém: sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*. Praha: Oikoymenh, 2000. ISBN 80-7298-010-6.
- JAEGER, W.: *Paideia: The Ideals Of Greek Culture, vol. III*. Transl. G. Highet. Oxford: Oxford University Press, 1986. ISBN 0195040481.
- JASPERS, K.: *Duchovní situace doby*. Prel. M. Váňa. Praha: Academia 2008. ISBN 978-80-200-1646-1.

- JOHNSON, P.: *Renesancia*. Prel. A. Lajdová, N. Jassingerová. Bratislava: Slovart, 2002. ISBN 80-7145-681-0.
- JÜNGER, F. G.: *Perfektnost techniky*. Prel. M. Váňa. Praha: Academia 2012. ISBN 978-80-200-2095-6.
- KAFKA, F.: *Aforismy*. Prel. R. Preisner. Praha: Torst, 2008. ISBN 80-7215-057-X.
- KAFKA, F.: *Nezvěstný*. Prel. V. Koubová. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 2004. ISBN 80-85844-91-5.
- KAFKA, F.: *Proces*. Prel. J. Čermák. Praha: Nakladatelství Franze Kafky, 1997. ISBN 80-85844-29-X.
- KANGRGA, M.: Zur Erinnerung an Eugen Fink; meinen guten und lieben Freund. In: *Eugen-Fink-Symposion Freiburg 1985*. Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Bd. 2. Hrsg. F. Graf. Freiburg i.Br.: Pädagogische Hochschule Freiburg 1987. ISBN 3-925717-02-1.
- KOUBA, P.: Rozum jako morální fenomén. In: *Reflexe* [online], 1990, č. 4, s. 7. [cit. 2018-05-08] Dostupné na: <http://www.reflexe.cz/File/kouba.pdf>.
- KOUBA, P.: Vztah k celku a zkušenost světa (Poznámky k pojmu světa u E. Finka a F. Nietzscheho). In: *Filosofický časopis*, 1995, roč. 43, č. 1-3, s. 219-224. ISSN 0015-1831.
- KOYRÉ, A.: *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Prel. P. Horák. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-586-0.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*. Praha: Hermann a synové, 2006. ISBN 80-87054-00-8.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie mezi mýtem a vědou*. Praha: Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1789-5.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Filosofie živé přírody*. Praha: Herrmann a synové, 1994.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Hermann & synové, 1995.
- KRISTELLER, O.: *Osm filosofů italské renesance*. Prel. T. Nejeschleba. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-832-7.
- LEŠKO, V.: *Filozofia dejín filozofie. Silné a slabé modely*. Prešov: v.n. 2004. ISBN 8096926349.
- MARX, K.: *Ekonomicko-filozofické rukopisy*. Prel. J. Pešková, J. Pešek. Praha: Svoboda, 1978.
- MCGAHEY, R.: *The Orphic Moment: Shaman to Poet-thinker in Plato, Nietzsche, and Mallarmé*. New York: State University of New York Press, 1994. ISBN 0-7914-1941-X.
- MICHÁLEK, J.: *Topologie výchovy. (Místo výchovy v životě člověka)*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-01-1.
- MOKREJŠ, A.: *Erós jako téma Platónova myšlení*. Praha: Triton, 2009. ISBN 978-80-7387-238-0.

- NEZNÍK, P., MARKOV, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Apoteóza nezakorenenosti. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach, 2017. ISBN 978-80-8152-586-5.
- NEZNÍK, P., MARKOV, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: FF UPJŠ v Košiciach, 2016. ISBN 978-80-8152-464-6.
- NEZNÍK, P., MARKOV, B.: *Dostojevskij a Nietzsche. Tragický osud človeka. Za a proti.* Košice: FF UPJŠ v Košiciach, 2018. ISBN 978-80-8152-632-9.
- NEZNÍK, P.: *Filozofia a umenie (záhyby bytia)* In: Bohunická, L., Lalíková, E.: *Filozofia - veda - literatúra*. 1. vyd. Bratislava: Univerzita Komenského, 2014. ISBN 978-80-8127-111-3.
- NEZNÍK, P.: *G. W. Leibniz. Metafyzické zdôvodnenie sveta ako divadla*. Košice: v. n., 2010. ISBN 978-80-970523-7-9.
- NIETZSCHE, F.: Brief an Georg Brandes: 08/01/1888. [online] In: *Nietzsche Source - Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. [cit. 2018-03-17] Dostupné na: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1888,974>.
- NIETZSCHE, F.: *Duševní aristokratismus*. Prel. V. Tichý. Olomouc: Votobia, 1993. ISBN 80-85619-87-3.
- NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*. Prel. R. Škoda. Bratislava: Iris, 2007. ISBN 8089018513.
- NIETZSCHE, F.: *Filosofie v tragickém období Řeků*. Prel. J. Březina, J. Horák. Olomouc: Votobia, 1994. ISBN 80-85619-44-X.
- NIETZSCHE, F.: *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora, 1996. ISBN 80-85974-12-6.
- NIETZSCHE, F.: *My filologové*. Prel. P. Kitzler a P. Kouba. Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-126-9.
- NIETZSCHE, F.: Nachgelassene Fragmente Frühjahr–Herbst 1881, NF-1881,11[7]. [online] In: *Nietzsche Source - Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. [cit. 2018-03-17] Dostupné na: [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[7\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[7]).
- NIETZSCHE, F.: Nachgelassene Fragmente, eKGWB/NF-1881,11[203]. [online] In: *Nietzsche Source - Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. [cit. 2018-03-17] Dostupné na: [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11\[203\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[203]).
- NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy I*. Prel. J. Krejčí. Praha: Mladá fronta, 1992. ISBN 80-204-0289-6.
- NIETZSCHE, F.: *Nečasové úvahy II*. Prel. P. Kouba. Praha: Mladá fronta, 1992. ISBN 80-204-0287-X.
- NIETZSCHE, F.: *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Prel. V. Koubová. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN 978-80-7298-428-2.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora, 2001. ISBN 80-7299-043-8.

- NIETZSCHE, F.: *Ranní červánky*. Prel. V. Koubová. Praha: Aurora, 2004. ISBN 80-7299-077-2.
- NIETZSCHE, F.: *Súmrak modiel*. Prel. R. Škoda. Bratislava: Iris, 2016. ISBN 978-80-89726-68-4.
- NIETZSCHE, F.: *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a pro nikoho*. Prel. O. Fischer. Praha: XYZ, 2015. ISBN 978-80-7505-140-0.
- NOVALIS: *Fragmente I - Kapitel 6, Magische Philosophie*. [online] Projekt Gutenberg - DE [cit. 2018-07-06] Dostupné na: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/fragmente-i-6618/6>
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Úvaha o technice*. Prel. M. Špina. Praha: Oikoymenh 2011. ISBN 978-80-7298-455-8.
- OSSENKOP, A., KERCKHOVEN, G., FINK, R.: *Eugen Fink: 1905-1975: Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*. Freiburg: Alber, 2015. ISBN 3495487026.
- PALOUŠ, R.: *Heretická škola: o filosofii výchovy ve světověku a Patočkově pedagogice čili filipika proti upadlé škole*. Praha: Oikoymenh, 2008. ISBN 978-80-7298-302-5.
- PATOČKA, J.: Démokritos a Platón jako zakladatelé evropské metafyziky. In: I. Chvatík – P. Kouba (ed.): *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN 80-86005-91-7.
- PATOČKA, J.: Kacířské eseje o filosofii dějin. In: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: Oikoymenh 2002. ISBN 80-7298-054-8.
- PATOČKA, J.: List K. Schallerovi z 3.5.1971. In: *Korespondence s komeniologi II*, Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-440-4.
- PATOČKA, J.: *Umění a čas II*. Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-114-5.
- PAVESE, C.: *Hovory s nymfou*. Prel. A. Hartmanová. Praha: Odeon, 1981.
- PELCOVÁ, N., SEMRÁDOVÁ, I.: *Fenomén výchovy a etika učitelského povolání*. Praha: Karolinum 2014. ISBN 9788024626529.
- PELCOVÁ, N.: *Vzorce lidství*. Praha: Portál, 2010. ISBN 9788073677565.
- PETROVIĆ, G.: Eugen Finks Beziehungen zu den Philosophen Jugoslawiens. In: *Eugen-Fink-Symposion Freiburg 1985*. Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg. Bd. 2. Hrsg. F. Graf. Freiburg i.Br.: Pädagogische Hochschule Freiburg 1987. ISBN 3-925717-02-1.
- PETROVIĆ, G.: Zum Problem der Technik bei Eugen Fink. In: *Eugen Fink: Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik*. Hrsg. A. Böhmer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. ISBN 9783826032165.
- PICHT, G.: *Pojem prírody a jeho dejiny*. Prel. P. Elexová. Bratislava: Petrus, 2017. ISBN 9788089233953.
- PLATON: *Dialógy I. - III*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran, 1990. ISBN 8022201243.
- PLATON: *Ústava*. Prel. F. Novotný. Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-142-0.

- PŘÁZNÝ, A., SCHIFFEROVÁ, V. (eds.): *Pojetí světa v díle Jana Amose Komenského*. Pardubice: Univerzita Pardubice, 2009. ISBN 978-80-7395-221-1.
- RILKE, R. M.: *Elegie a Sonety*. Prel. J. Gruša a V. Renč. Praha: BB art, 2002. ISBN 80-7257-787-5.
- ROVELLI, C.: *7 krátkých přednášek z fyziky*. Prel. J. Podolský, T. Lišková. Praha: Dokořán, 2016. ISBN 978-80-7363-773-6.
- ROVELLI, C.: *O čase*. Prel. P. Bílý. Bratislava: Tatran, 2017. ISBN 978-80-222-0891-8.
- RUISEL, I.: *Epizódy z histórie poznávania*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV, 2013. ISBN 978-80-88910-44-2.
- SAGAN, C.: *Pale Blue Dot*. New York: Ballantine Books, 1997. ISBN 0345376595.
- SEILEROVÁ, B.: *O dôstojnosti človeka. Odkaz Giovanniho Pica della Mirandola*. Bratislava: Iris, 1999. ISBN 80-88778-76-X.
- SCHRÖDINGER, E.: *Geist und Materie*. Braunschweig: Vieweg, 1959. ISBN 9783257217827.
- SCHRÖDINGER, E.: *Naturwissenschaft und Humanismus: die heutige Physik*. Wien: Franz Deuticke, 1951.
- ŠTAHEL, R.: Aktuálnosť Dostojevským sformulovaného problému človeka a sveta. In: NEZNÍK, P., MARKOV, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach, 2016. ISBN 978-80-8152-464-6.
- ŠTAHEL, R.: K vývoju významu pojmu krízy. In: *Historické a súčasné podoby myslenia a komunikácie*. Eds. R. Šťahel – Z. Plašienková. Bratislava: Iris, 2008. ISBN 978-80-89238-24-8.
- ŠTAHEL, R.: *Pojem krízy v environmentálnom myslení*. Bratislava: Iris 2019. ISBN 9788082000385.
- ŠESTOV, L.: *Apoteóza vykořeněnosti. (Pokus o nedogmatické myšlení)*. Prel. M. a L. Zdražilovi. Praha: Herrmann & synové, 1995. ISBN X01714.
- ŠESTOV, L.: Memento mori. Husserl's philosophy. In: B. Martin (Ed. & trans.) *Potestas Clavium*. Athens: Ohio University Press, 1968. Dostupné z: http://www.angelfire.com/nb/shestov/pc/pc32_1.html
- ŠESTOV, L.: *Moc klíčův. (Potestas clavium)*. Prel. J. Komorovský. Bratislava: Kalligram, 2009. ISBN 978-80-8101-246-4.
- ŠPELDA, D.: *Astronomie v antice*. Ostrava: Monatex, 2006. ISBN 80-7225-210-0.
- TAYLOR, T.: *The Mystical Hymns of Orpheus*. [online] London: B. Dobbel 1896, s. 12. [cit. 2017-11-16] Dostupné na: <http://archive.org/stream/mysticalhymnsor00taylgoog#page/n71/mode/2up>
- THOLT, P.: *J. Patočka a vznik matematickej prírodovedy*. Košice: Interart, 2003. ISBN 8096885634.

THOREAU, H. D.: *Walden, alebo život v lese*. Prel. T. Hučko. Bratislava: OZ Brak, 2017. ISBN 9788089921003.

TOPINKA, M.: *Hadí kámen: eseje, články, skici (1966–2006)*. Brno: Host, 2007. ISBN 978-80-7294-251-0.

TOPINKA, M.: *Rozvíráni prázdna: Unfolding the void*. Velké Losiny: Papírenská manufaktura Velké Losiny, 2016. ISBN 978-80-87466-31-5.

VAN PARIJS, P., HRUBEC, M., BRABEC, M.: *Všeobecný základní příjem: právo na lenost, nebo na přežití?* Praha: Filosofía, 2007. ISBN 978-80-7007-259-2.

WEBER, M.: „Duch“ kapitalismu. In: Weber, M.: *Metodologie, sociologie a politika*. Prel. M. Havelka. Praha: Oikoymenh, 1998. ISBN 80-86005-48-8.

WEIZSÄCKER VON C. F.: *Dějiny přírody*. Prel. J. Sokol. Praha: Svoboda, 1972.

WHITE, M.: *Antikrist Galileo*. Prel. H. Synková, L. Synek. Praha: Academia, 2011. ISBN 978-80-200-1899-1.

YATESOVÁ, F.: *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Prel. E. Gajdoš, K. Gajdošová, D. Mervart, M. Žemla. Praha: Vyšehrad, 2009. ISBN 978-80-7021-908-9.

ZOUHAR, J.: Nietzsche v Čechách na přelomu 19. a 20. století. In: NEZNÍK, P., MARKOV, B. a kol.: *Dostojevskij a Nietzsche. Hľadania človeka. Za a proti...* Košice: UPJŠ v Košiciach, 2016. ISBN 978-80-8152-464-6.

ZVARÍK, M.: Horizont života a problém človeka u Hannah Arendtvej. *Filozofia*, 2015, 70 (1), s. 47-58. ISSN 2585-7061.