

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2022

Bc. Ondřej Dobiáš

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Výchova, dialog a totalita ve filozofické reflexi
The Philosophical Reflection of the Education, Dialogue and Totality

Bc. Ondřej Dobiáš

Vedoucí práce: doc. PhDr. Naděžda Pelcová, CSc.
Studijní program: Učitelství pro střední školy (N7504)
Studijní obor: Učitelství všeobecně vzdělávacích předmětů pro základní školy a střední školy anglický jazyk — základy společenských věd

2022

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma *Výchova, dialog a totalita ve filozofické reflexi* vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury, a že nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Kopřivnici, dne 11. dubna 2022.

.....

podpis

Poděkování

Tímto bych rád poděkoval vedoucí práce, paní docentce Naděždě Pelcové, za její vstřícnost, porozumění a odborný dohled. Děkuji přednášejícím na katedře občanské výchovy a filozofie za přivedení ke snahám o filozofii, kritickou reflexi a inspirování k sepsání této práce. Děkuji své rodině, která mi byla oporou nejen v průběhu studia.

Abstrakt

Diplomová práce interpretuje titulní pojmy v kontextu otázek krize výchovy a vzdělání a představuje příspěvek filozofie pro pedagogiku. Východiskem úvah jsou otázky možnosti rozvoje svobodného myšlení v rámci soudobého (formálního) vzdělávání. Práce připomíná původní smysl výchovy a vzdělání a poukazuje na úskalí pojetí jakožto procesu formování – způsobem podléhajícím vnějším vlivům a často vedeným převážně s ohledem na konformaci do přednastavených společenských mechanismů a struktur. Do protikladu takového pojetí staví původní výchovu jako dialogickou otevřenost a bezprostřednost totožnou s lidským vztahováním jako takovým. Práce odkrývá výchovu jako autentickou možnost postmoderního člověka, schopného svobodného (odpovědného) sebeurčování, který se otevřeným přehodnocováním vlastního myšlení stává imunnějším vůči manipulaci a totalitnímu myšlení.

Klíčová slova

Výchova, vzdělání, krize, filozofie, etika, dialog, totalita, věda, svět, technika, autenticita, transcendence, předmětnost, přirozenost, svoboda, spontaneita, vůle, myšlení

Abstract

The purpose of the diploma thesis is to interpret the philosophical concepts of the education, dialogue and totality against the backdrop of the potential contemporary educational crisis. The thesis demonstrates the contributions of philosophy in characterisation of education. The topics were inspired by the question whether the formal education can develop the authentic thinking of an individual. The author aims to expose the original and justifiable assumptions of education and demonstrate the potential consequences of education perceived solely as a matter of formation and integration into pre-set social structures and mechanisms. The thesis exposes the very essence of education as the fundamental capability of entering dialogue and points out its need for a free yet responsible self-determination of a post-modern individual whose inherent ability to surpass own assumptions prevents the society from the rise of the totalitarian thinking.

Key words

Education, pedagogy, crisis, philosophy, ethics, dialogue, totality, world, science, technology, authenticity, transcendence, object, freedom, spontaneity, will, thinking

Obsah

Úvod	8
1 VÝCHOVA JAKO OBRAT	10
1.1 Nepřevoditelnost vědění.....	10
1.2 Nezbytnost výchovy.....	13
1.3 Obrat k pravdě Boží	18
1.4 Novověká krize	21
1.5 Tržní společnost	23
1.6 Náprava lidství	28
1.7 Krize výchovy a vzdělání.....	31
1.7.1 Vzdělání a vzdělávací systém.....	32
1.7.2 Neosobní vzdělání jako prostředek.....	36
1.7.3 Střet zájmů	38
1.7.4 Znalosti a cesta ke znalostem.....	39
1.8 Frontová zkušenost.....	40
1.9 Nicota a cynismus	47
1.10 Společnost vědění.....	52
1.11 Propedeutika ke smrti.....	59
1.12 Volný čas a neautentičnost.....	62
2 DIALOG JAKO OTEVŘENOST	69
2.1 Člověk jako zóon logon echon.....	69
2.2 Básnické založení člověka	72
2.3 Věc a přirozený svět.....	74
2.4 Převzetí tázání jako odpověď.....	80
2.5 Dialog jako střetání	81
2.6 Dialog jako vztah	85
3 TOTALITA JAKO UZAVŘENOST	93
3.1 Totalitarismus.....	94
3.2 Jinakost.....	98
3.3 Tvář	101
3.4 Gestell (Kombajn).....	106
3.5 Moderní panství a dobré úmysly.....	116

3.6	Problém racionality	118
3.7	Subalternost a banální zlo	121
3.8	Absence solidarity	129
3.9	Zranitelnost mas	132
3.10	Spolubytí a inkluze.....	137
3.11	Nevzdělanost.....	139
3.12	Neúplnost totality	141
3.13	Nejistota	145
	Závěr	149
	Literatura	159

Úvod

První část práce představuje tradiční výchovné koncepty (platónskou *paideiu*, křesťanské *educatio* a Komenského *pansofii*) s cílem ozřejmění původního smyslu výchovy. Tento smysl byl od novověké proměny sebepojetí člověka postupně – za kapitalistické a technologické transformace společenského řádu – pozapomenut, což se projevuje v soudobém pragmatickém pojetí vzdělání chápaného jakožto určitý způsob zajišťování. Tato výchovná krize (převrat *scholé*) se prohlubuje i nadále, rezignuje-li člověk na autentické prožívání volného času. Masmediální mýtus tzv. „společnosti vědění“ nás pak utvrzuje v kladení otázek ohledně všeobecné nevzdělanosti společnosti a potenciálních důsledků.

Druhá část je věnována výkladu pojmu dialog, který od novověku nabývá spíše významu *racio* či pouhého „nástroje dorozumívání“. To však nelze stavět na roveň s původním aristotelským významem. Řeč původně označovala doslova „bytovou určenost“ či „fundamentální vztahovost“ člověka a byla vyjádřením jeho inherentních výchovných možností. Zapomněním těchto možností – zejména opomněním „básnického“ založení, duchovního bytí „Já-Ty“ – se prohlubuje propast mezi přirozeným a vědeckým světem. Z této rozluky pramení vnitřní rozpolcenost novodobého člověka – jakési „odcizení“ – které bylo do značné míry původcem totalitního myšlení.

Třetí kapitola je analýzou samotných fenoménů totalitarismu a totality, jež je možné shrnout pod pojem totalismus. Totalita myšlení znamená spoutanost do vydobytých, vykonstruovaných systémů a struktur, jimž člověk postupně podléhá – i kvůli rezignaci na své původní výchovné možnosti (na celistvost autentické seberealizace a sebereflexe). Otázka totalitního myšlení je pro soudobého člověka – žijícího v masové či masmediální společnosti, často označované za dezinformační – tématem naléhavým.

Souhrnným cílem diplomové práce je představit (dialogické) vzdělání jako nutnou „oporu“ pro současné lidské směřování – aby však nebylo pouhou modlou, laickou masovou ideologií, „*vhodnou kompenzací ztracených utopií*“¹ či náhradou prázdnoty

¹ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 37

ekonomické soutěže² – nýbrž pravdivým porozuměním a oživením původních záměrů starých Řeků.

Na opomenutý původní smysl vzdělání se snažíme poukázat prostřednictvím reflexe fenoménů jako mýtus o jeskyni, duch kapitalismu, společnost vědění, frontová zkušenost, nihilismus, Tvář, antinomie výchovy či Gestell. V „kroužení“ kolem daných problémů nesledujeme pouze pohyb kolem studovaných věcí, ale primárně pohyb ve vlastním myšlení. Věc bádání je vždy jakýmsi „zrcadlem“ nastaveným badateli, proto se vyplatí záměrně stavět do různých pozic, abychom pouze nepronásledovali utkvělé představy. Momenty „zdržení se“ (zejména pak „překročení“) pokládáme za předpoklad možnosti pravdivého poznání a výraz myslitelské poctivosti.

Titulní pojmy dialog a totalita vyjadřují dvě pomyslné cesty, jak proměňovat člověka. Učitel může své žáky vést k předpřipraveným cílům předpřipravenými metodami, anebo za vědomí původního smyslu vzdělání upustit od své domnělé intelektuální nadřazenosti, jímž ospravedlňuje své formování, a individualitě každého žáka se otevřít. Na základě tohoto otevření, či naopak setrváním v uzavřenosti vlastního myšlení a jeho vnucování Druhým, rozlišujeme výchovu a vzdělání v původním smyslu a pouhou manipulaci či indoktrinaci. Mírou osobního zaujetí a kritičnosti odlišujeme vyškolení od vzdělávání, které aktivizuje studentovo i učitelovo svobodné myšlení.

² Tamtéž, s. 46: „*Veškeré pokusy zachovat těmto oborům [klasická filologie, filozofie, matematika, klasická literatura, umění a hudba, pozn. O. D.] legitimitu tím, že se poukazuje na jejich užitečnost pro vysilující život ve společnosti zaměřené na konkurenci, se připouštějí, jsou však nakonec jen trapné.*“

1 VÝCHOVA JAKO OBRAT

Člověk objevil možnost výchovy, když odmítnul slepé následování a začal se tázat ze sebe samého. Člověk se vůbec zrodil jakožto člověk až obratem od samozřejmého přijímání ustavených výkladů skutečnosti k hledání pravdy – sám, vlastním úsilím. Symbolem tohoto dějinného prozření (v rámci Evropy) bylo starověké Řecko, které tzv. přechodem od mýtu k logu otevřelo cestu budoucímu rozvoji poznání a vědy.

Postupně se stalo jakýmsi základním souhrnem předpokladů evropského myšlení, které dodnes „uplatňujeme“. Slova jako pod-stata (to, co stojí pod jakožto „určující“), předmět (to, co člověk mete před sebe), před-stava (co staví před sebe), vý-chova (odněkud, totiž z nevědění, vytahovat či vyvádět), vz-dělání (dělat vzhůru, činit člověka „lepší“), dia-logos (to, co se odehrává skrze slovo) či totalita (uzavřený, definitivní, nepropustný celek myšlení) jsou běžnou součástí naší řeči. Málokdo se dnes ptá po základech, z nichž tato slova vzešla.³

„Moudrost jazyka je mnohdy větší, než si naše kultura, která jazyky zapomněla, vůbec dokáže představit.“⁴

Právě z tohoto „zapomnění původu vlastní řeči“, z této domnělé samozřejmosti toho, co používáme, chce výchova „vytrhnout“, přivést k uvědomění dosud neuvědomovaného. Výchova nikdy nebyla zamýšlena jako nereflektované převzetí nějakých obsahů, nýbrž měla především probouzet vlastní tázání, a tím i určitou možnost přehodnocování. Taktéž my se pokusíme – s cílem vysvětlit podstatu výchovy – tázání v sobě probudit.

1.1 Nepřevoditelnost vědění

Výchovným prvopočátkem a první etapou tradice evropského vzdělání je starořecká *paideia*. Za symbol tohoto počátku lze označit mýtus o jeskyni, pojednávající o tom, jak

³ Jakkoliv samozřejmá se nám řeč zdá, je třeba si uvědomit, že je ovlivněna po staletí (tisíciletí) se vyvíjející kulturou. Jednou z hlavních vlastností jazyka je arbitrárnost. Jazyk není jen nějaká objektivně vykazatelná věc k nalezení ve skutečnosti, ale je výsledkem konsenzu člověka. Jazyk, řeč je výrazem vztahovosti člověka a světa. Tento konsenzus, toto zrcadlení se, se v dějinách proměňuje – někdy zapomíná – na což chceme rovněž poukázat.

Srov. RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*, s. 25

⁴ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 44

se jednomu ze tří vězňů podařilo zbavit svých pout. Poprvé v životě se ocitá mimo jeskyni. Nebývalé světlo, osvětlující věci kolem, je zpočátku nesnesitelné, s postupným navyknutím na jeho intenzitu věžňovo vnímání opět nabývá zřetelnosti. Ve styku s Jiným dochází uvědomění, že to, co celoživotně vídával uvnitř temné jeskyně, co dosud považoval za naprosto přirozené a samozřejmé (a tak jediné pravdivé), není ničím pravdivým, původním, nýbrž jen zdánlivým, druhotným a odvozeným. V jeskyni se jednalo o pouhé stíny věcí, avšak nyní stojí věcem bezprostředně vstříc. Když se v euforii ze svého poznání vrací zpět do jeskyně, aby své stále spoutané druhy zpravil o tom, co spatřil a prožil, ve svém šoku se tam setkává s neporozuměním, a dokonce s radikálním, jeho život ohrožujícím, odsouzením.⁵

Platón nám ústy Sókratovými naznačuje, že věžňovy snahy o přesvědčení svých druhů jsou nutně odsouzeny k neúspěchu, neboť nemohou uvěřit vyprávění o něčem, o čem se sami nepřesvědčili, co sami neprožili, a především co od základu vyvrací jejich dosavadní rozumění.

„...zdali pak by nebyl k smíchu a zdali by se o něm neříkalo, že přišel z té cesty nahoru se zkaženým zrakem a že to nestojí ani za pokus chodit tam nahoru? A kdyby se někdo pokoušel je vyprošťovat z pout a vést nahoru, zdali pak by ho nezabili, kdyby ho nějak mohli rukama uchopit a zabít?“⁶

Obdobného poznatku dochází svatý Augustín o několik století později ve spise *De magistro*. Učitel v principu žáka neučí a učit nemůže, neboť jeho jediným prostředkem, pracovním nástrojem, jsou mu slova. Slova jsou však pouhými znaky, která samy o sobě nic neříkají, nýbrž pouze označují, ukazují někam dál. Samy o sobě nejsou ani znakem toho, nač ukazují, nýbrž jen znakem ukazování. Znakem věci se stávají až tehdy, pozná-li člověk věc samotnou. „*Když je mi totiž dán znak a zastihne mne nevědoucího, čeho je znakem, nemůže mě ničemu naučiti.*“⁷

Kdo nezří, nač slova ukazují, pro toho jsou prázdná a nesmyslná. Smysl, to, k čemu slova svým ukazováním spějí, takovému jedinci uniká: „*Tu tazatel, nevidí-li, věří našim slovům*

⁵ Mýtus je k nalezení v Sedmé knize Ústavy. Viz PLATÓN. *Ústava*, s. 213-220

⁶ Tamtéž, s. 215

⁷ AUGUSTÍN. *O Učíteli*, s. 271 (In: SVOBODA, Karel. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*)

*a leckdy nevěří, nikterak se však neučí, ledaže vidí sám, co se tvrdí, avšak tehdy se neučí znějícími slovy, nýbrž samými věcmi a smysly. Neboť tatáž slova znějí vidoucímu, která zněla nevidoucímu.*⁸

Bez vhledu do věci (bez vědění „proč“⁹, bez vědomého rozpoznání opodstatnění, legitimitnosti východisek) nelze hovořit o učení se, nýbrž jen o slepém následování. Převáděné platnosti je možné bez reflexe převzít. Jejich znalost či spíše zapamatování lze následně více či méně aplikovat. Nelze však platnostem porozumět, ztotožnit se s nimi a už vůbec se jimi nějak proměnit.

Kdo žije dle toho, s čím není bytostně spřízněn, nežije autenticky. Věří, aniž by rozuměl. Nepochybovat však znamená setrvávat v mýtickém myšlení, ze kterého se výchova snaží vyvést, kdežto porozumění předpokládá skepsi. Student, který není s to se skepticky odpoutat od vlastních domněle samozřejmých rozumění, který se sám nepřesvědčí o platnosti, na kterou slova ukazují, se ničemu se neučí. Vězeň, jenž se vrací ze světa idejí, nemůže své druhy přesvědčit, aniž by se rovněž odpoutali od svých okovů.

Platón i svatý Augustín ukazují, že poznání musí dojít (vůbec se k možnosti poznání uvolit) každý sám. Porozumění nelze zpředmětnit a předat jako hotovou věc. Pouhé neosobní předávání znalostí, neosvojených, nezvnitřněných, neztotožněných, se nekryje s původním smyslem výchovy a vzdělání. Analogie předávání je pro charakterizaci principu výchovného působení (a vůbec principu tradování) nepřesná a nedůsledná. Vychovávat či vzdělávat neznamená jen něco předávat či přebírat, nýbrž k něčemu přivádět a tím „obnovovat“.

Stejně jako lékař neléčí „napřímo“, ale spíše uvádí tělo zpátky v soulad tak, aby se mohlo samo začít léčit – právě v tom je jeho mistrovství – nemůže a nechce dobrý učitel (ale i psychoterapeut, psycholog apod.) s nadsázkou řečeno „léčit duši“ tím, že do ní bude jen násilně vhadzovat nějaké „pilulky“. Musí nejprve odhalit „onen vnitřní nesoulad“ –

⁸ Tamtéž, s. 274

⁹ Rádi bychom zdůraznili, že problematiku „vědění proč“ – tzv. apodiktické evidence – se budeme v podstatě dotýkat v průběhu celé práce již pod samotným „vědění“ vs. „zdání“, vzdělání vs. vyškolení apod., a že je této problematice věnována kniha: RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*, např. s. 223: „...pokud k ideji vzdělání patří nutně přivádění k věcem samým, k vědomí „nemoci nebýt“ či „nemoci být jinak“, potud se bez nároku apodiktické evidence vzdělání nemůže obejít.“

jedinečnost žáka, nějaký nedostatek ve vzdělání – a napomocť žákovi (jeho „duši“) nastoupit správnou cestu k porozumění.

1.2 Nezbytnost výchovy

Sókratés v Platónově Ústavě před výkladem mýtu označuje svůj záměr za analogii vzdělané a nevzdělané duše.¹⁰ Poukazuje především na rozdíl mezi vzdělaným a nevzdělaným člověkem. Mezi tím, kdo se obrátil k vědě, a tím, kdo je celý život nevědomky vystaven pouhému zdání. Mýtus je však také odhalením principů poznávání. Člověk se i každodenně chytá za hlavu a napravuje své původní omyly. Nejde tedy jen o definitivně určující rozdíl, o rozlišení na lidi, kteří poznávají, a ty, kteří nepoznávají. Jde spíše o poukaz na princip poznávání, a tím na nezbytnost výchovy.¹¹ Na vychovatelnost člověka, který musí usilovat o to „vystupovat z nevěděni“, nepřehlížet pohodlí domněle jistotních (mýtických) výkladů a uchylovat se k samostatnému hledání.

Co takové hledání obnáší a znamená? Za prvé odpoutání od všední percepce a obrat k tomu, co všednost přesahuje.¹² Za druhé odpoutání či vytržení z domnělé samozřejmosti. Co člověk v jeskyni potkával a považoval za samozřejmé a jediné pravdivé, je náhle spatřeno jako pouhé stíny, jako mylné představy ustavené na nelegitimních předpokladech a východiscích. Vězeň výstupem z jeskyně svou jeskyni teprve poznává (podobně jako ryba neví o vodě, dokud se neoctne na břehu).¹³ – Vně jeskyně pak spatřuje zdroje vržených stínů, aby poznal, že ani věci ony stíny nemohou vrhat samy o sobě, ale že k tomu potřebují světlo. Zatímco v jeskyni se jednalo o světlo podružné, umělé, o plápolavý oheň, pouhou nahodilost skutečných stavů, která se ještě netýká skutečné

¹⁰ PLATÓN. *Ústava: Kniha sedmá*, s. 213: „A nyní, pokračoval jsem, představ si rozdíl mezi duší vzdělanou a nevzdělanou tímto podobenstvím.“

¹¹ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filozofie*, s. 10: „Mýtus o jeskyni je ... první formulací ideálu výchovy a jeho nezbytnosti.“

¹² V podání Platónově jsou tímto přesahem *ideje*, tj. podstatné určenosti věcí, kteréžto určenosti sice nepotkáváme ve skutečnosti, nýbrž které jsou skutkovou podstatou – týkají se bytí potkávaných věcí, nikoliv jejich skutečného stavu, podléhajícího dění, proměně, trvání, konečnosti, vzniku a zániku.

¹³ Poznáním idejí člověk činí poznání o sobě samém. Ocitnutím se mimo jeskyni tuto jeskyni teprve objevuje, tj. vůbec poprvé celkově nahlíží své vlastní bytí, vlastní rozumění světu a sobě samému v celku. Proto každé opravdové poznání je především sebepoznáním, proto Řekové jako konečný smysl výchovy ctili *gnothi seauton* (pozněj sebe sama).

podstaty ukazovaných věcí, mimo jeskyni vládne světlo původní – slunce jakožto zdroj veškerého bytí, které osvětluje věci v jejich pravdivosti.¹⁴

Věžňův návrat do jeskyně je poznamenán niterným poznáním, že původ věcí neleží v nich samých jako samozřejmá skutečnost, v tom, jak se věci člověku dávají, ukazují v každodennosti, ale že je umožňuje nějaké dobro stojící v pozadí. Především se vrací s uvědoměním, že není dobré přijímat věci tak, jak se jeví na první pohled, ale že je třeba ptát se po jejich podstatě. Je třeba vědět o pozadí, díky kterému věci nějakým způsobem jsou a člověku se ukazují.¹⁵ – Věžňův návrat je však neblahý, není mu porozuměno, protože zkušenost odpoutání a porozumění promlouvá jen k těm, kdo sami něco obdobného zažili. Vězni dosud se utápějící v samozřejmosti a všednosti, ve svých zajištěných pravdách, nelze nikdy napřímo přesvědčit prostým sdělením svého prožitku, aniž by byli ochotni a schopni nastoupit tutéž cestu poznání – aniž by rovněž vystoupili z jeskyně.

Mýtus nám naznačuje, že vzdělání je samotářskou činností. Jakkoliv mistrně své řemeslo učitel ovládá – nezávisle na tom, jak početnou znalostí efektivních výukových metod je „ověnčen“, vposled se setkává s žáky, kterým nemůže jen něco předávat, ale které musí nějak obracet. Pedagog přivádí k vědění „pajdavě“, za nejistoty, zda mu bude porozuměno. Je otrokem vědění, které chce nasdílet svým žákům. Nezáleží zcela na jeho snahách a možnostech, dokud se nesetkají s možnostmi a snahami jeho žáků. Niternost prožitku nelze objektivně vykázat. Učitelství je náročným povoláním, protože poznání – to, k čemu je přiváděno – se vůbec netýká něčeho skutečného, objektivně popsatelného a měřitelného. Vědění takříkajíc nepotkáme na chodníku.¹⁶ Duch vědění promlouvá vždy jen k těm, kdo jsou vlastním duchem přítomní.

¹⁴ Pro Platóna je světlo nejvyšší ideou, ideou dobra, neboť umožňuje, že jsoucí vůbec jest. Bytí se vědoucemu člověku ukazuje jako zázrak. V božské neuvěří ten, kdo víru slepě převezme, ale ten, kdo je schopen zázrak bytí zahlédnout.

¹⁵ Staří Řekové pojímají pravdu (*alétheia*) jako neskrytost. Poznávat znamená odkrývat pravé podstaty věcí. Principy věcí neodhalíme pouhou nereflexovanou existencí mezi jsoucný, ale jedine cestou k jejich bytí. Principy lze spatřovat pouze osvobozeným myšlením, které předpokládá odpoutání od všední, smyslové, domněle samozřejmé percepce. Navrátilce z jeskyně – na rozdíl od svých dosud spoutaných druhů – ví, že pravdivost věcí je skrytá, a že tuto skrytost je třeba odhalit.

¹⁶ Viz přednášky D. Rybáka.

Cenou za porozumění je mnohdy vzdálení se ostatním. Autentická existence předpokládá něco, čeho není schopen úplně každý: vzdání se domnělých samozřejmých pravd, které v sobě člověk mimoděk (bez reflexe) nosí a kterými často balamutí sám sebe i druhé za plného přehlížení své slepoty a konformity. Osamělost člověka se nejvíce projevuje v přítomnosti druhých (osamělost není nutně tímtéž, co kýžená izolace vzdělance za účelem hloubení se v myšlenkách¹⁷), s nimiž nenalézá společnou řeč:

„Osamělost nevzniká tím, že by člověk kolem sebe neměl lidi, nýbrž spíše tím, že jim nemůže sdělit věci, které se mu jeví jako důležité, nebo že považuje za platné myšlenky, které jiní považují za nepravděpodobné.“¹⁸

Vzdělaný vězeň mnohdy nenachází přijetí mezi nevzdělanými. Jeho přítomnost by byla pro ostatní neustálou připomínkou možnosti vlastní omezenosti a především neautentičnosti. Odhalení vlastního existenciálního sebeklamu by bylo příliš bolestivým poznáním. (Obrat k vědění je vždy výrazem odhodlání a statečnosti.) To je důvod, proč se Sókratés táže, zda by spoutaní vězni nechtěli navrátilce zabít, kdyby měli příležitost.¹⁹ Navrátilce vnáší do sebeuspokojivých životů nebývalé problémy a nejistotu.

Zdrojem bytí navrátilce již nemůže být akceptace ostatním, konformní přizpůsobení, snaha zapadnout a zavděčit se. Novým zdrojem vzdělanceva bytí je odkaz niterného prožitku mimo jeskyni. Vzdělanci se proměňují způsob života. Prožitek vhledu, který je nevypověditelný (tj. nepředatelný a objektivně (předmětně) neprůkazný, avšak zároveň nepopíratelně pravdivý) bude v sobě nést již napořád. Slunce mimo jeskyni jej tak oslnilo, že oslnění ještě dlouho vidí i v temnotě jeskyně. Vhled do pravé podstaty věcí vězně „poznámenal“ v dobrém smyslu slova. Vz-dělal jej, umožnil mu povznést se nad vlastní rozumění. Nahlížení idejí je nově objevený způsob, jak žít. Na základě této objevené možnosti obratu z vlastního myšlení se bude pokoušet vyvracet omyly, předsudky a předpojatosti druhých, bude poukazovat na jejich slepou konformitu, manipulovatelnost, nekonzistentnost domněnek „převlečených“ za vědění. Právě to činil Sókratés sofistům

¹⁷ ARENDTOVÁ, Hannah, *Původ totalitarismu*, s. 639

¹⁸ Viz: JUNG, Carl Gustav. *Duše moderního člověka*, kapitola *Pohled zpět*, s. 304-307

¹⁹ PLATÓN. *Ústava: Kniha Sedmá*, s. 215: „A kdyby se někdo je pokoušel vyprošťovat z pout a vésti nahoru, zdali pak by ho nezabili, kdyby ho nějak mohli rukama uchopiti a zabít?“

svými neustálými otázkami. Probouzením myšlení v Druhých chtěl přispívat k blahu společnosti.

Dovětek ohledně společnosti je pro *paideiu* klíčový. Platón je znám svou „propagací“ vlády filozofů – natolik, že jej mnozí zaměňují za propagandu a totalitní ovládnutí, za svévolnou vládu těch, jež jsou natolik pyšní svým věděním, že se svévolně nadřazují druhým, „nevědoucím“. Přestože toto téma není předmětem naší práce, je třeba zmínit, že takovéto redukce jsou možná stejně totalitní jako domnělý předmět kritiky. Lze to snad doložit na pouhém významu slova filozofie (láska k moudrosti – touha). Touha je vždy neukončeností. Touha je jen tam, kde není něco plně dosažitelného.²⁰ Filozof se nikdy nepyšší svým věděním. Ten, kdo se domnívá, že již dosáhl moudrosti, se troufale prohlašuje za Boha. Kdo tvrdí, že všechno ví, neví zhola nic. Vláda filozofů, jinými slovy, označuje spíše vládu vědění a moudrosti samotné (resp. vládu touhy po jejím dosahování), kterým jsou všichni uvědomělí lidé (ze své přirozenosti nějakým způsobem nedokonalí) ve svých bytostných snahách podřízeni, neb se k vědění mohou přibližovat bytostným myšlením.²¹

Hlavní důvod pro vládu filozofů je ten, že filozofové o bytostné možnosti člověka nasměrovat své bytí k vědění ví. – Sofokracie je vláda vědění, nikoliv vláda vědoucích (přece jen nejde o „filosofokracii“). Filozof je ten, kdo moudrost miluje, kdo o její možnosti ví, nikoliv ten, kdo moudrost vlastní. Snad právě to je důvod, proč Platón filozofům (nikoliv oborem, nýbrž vzdělaným obecně) mocenský nárok přisuzuje. Jedině vzdělaný člověk je ten, kdo je schopen z „jeskynní omezenosti“ vystupovat a dosahovat porozumění. Jen vzdělanec je plně oprávněn vést *polis*. – Do politiky byl paradoxně měl jít ten, kdo se jí účastnit ani nechce. Veškerá přílišná sdílnost a svědomitost uchazeče o politický mandát je podezřelá, jelikož naznačuje především touhu po mocenském vlivu a osobním prospěchu, nikoliv jen odhodlanost k náročné službě.

²⁰ Vztah k vědění je doslova erotický v původním významu slova. Erotický znamená „nikdy nedosažitelný“, „nepojímatelný“, „nemoc se jej nabažít“, vždyť právě to je na erotice mezi lidmi ono přitažlivé, tajemné, vzrušující. Viz: LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*, s. 172: „Myšlenka lásky jako prolnutí dvou bytostí je falešně romantická. Na erotickém vztahu je vzrušující právě to, že jsme dva a že ten druhý je naprosto jiný.“

²¹ Takováto schopnost člověka zahrnuje i fakt, že ani Platóna nemáme neosobně přijímat a slepě následovat. Jeho ideální formu státu nemáme slepě převzít jako nauku, ale máme jím probouzet vlastní myšlení, zhodnocovat, v čem všem je možné se s Platónem ztotožnit a v čem nikoliv.

„Avšak pravda má se snad jistě takto: Ve které obci mužové k vládě určení mají nejméně chuti vládnouti, ta jest zcela jistě nejlépe a nejsvorněji spravována, ale ta, která dostane vládce opačné, naopak.“²²

Vzdělanec ví o idejích, o bytí, o tom, co je sice běžně neviditelné, ale co zakládá vše skutečné. Jedná s ohledem na celek společnosti – jenž také viditelně nenalézá jako každodenní realitu, neboť jeho každodenní svět není totožný se světem celku, na jehož správě se podílí. Spravuje svým jednáním, jímž se vědomě odvolává na univerzální, věčné principy. *Paideia* je vposled k zachycení v praktických a politických termínech.²³ Týká se *polis*, společenství smrtelníků – těch, co sice běžně žijí v jeskyni, ale kteří se chtějí svobodně spoluřídít s ohledem na univerzalitu a věčné principy jakožto nahlédnuté podmínky života společnosti.²⁴ Politika předpokládá výchovnou znalost celku a z něho vyplývajících nutností, jež člověk umí nahlížet a následovat v každodenním pobývání, přestože tyto nutnosti leží za jeho každodenním horizontem.

Politik znalý filozofie poměřuje skutečnost vztahem k ideji. Sám Lévinas zde pomyslně přitakává: „Praktické bylo vždy v každé filosofii velmi důležité. A filosofie u toho vždycky stála a dodávala tomu platnost.“²⁵ Shodu lze nalézt i s Finkem, když upozorňuje na novoplatónskou filozofii opomenuté původní platónské dědictví.²⁶ Důležitější než samotné přivádění k „původnější realitě“, která „skrytě“ určuje všední realitu člověka, je využití onoho nahlédnutí „za-fyziku“ k řešení nejzásadnějších otázek „fyziky“ lidského

²² PLATÓN. *Ústava*, s. 219.

Také Václav Havel si byl v politice vždy *Sám sobě podezřelý*, jak zní titul jeho knihy.

²³ Do důsledku přitom nejde pouze o otázku „politiky realizované vzhledem k idejím“, nýbrž obecněji také o otázku bytí člověka ve světě. Dle Finka dlouhá filozofická tradice inspirovaná Platónem jakožto svým „velkým učitelem“, jež měla tendenci nadřazovat metafyziku nad přirozenost, úplně zapomněla, že sám Platón sice glorifikuje ideje a bytí, ale že ony vhledy do idejí a bytí mají vposled svůj praktický smysl – a sice ve všednodenním spolubytí člověka s Druhými, v politickém životě. Výrazem vzdělance je realizace pobytu na základě vědomého odvolávání se k idejím. Filozofii nejde pouze o ideje, nemůže se pouze uvrhovat ke snovým metafyzickým vyprávěním, aniž by se obracela na společnost a společný svět. Filozofii jde především o uvědomělé (k idejím vzhlízející a na základě nich realizované) jednání ve skutečnosti. Člověk žije více v jeskyni než mimo ni. Výchově jde spíše než o samotné přivádění k idejím o uvádění do světa v rámci odpovědného spolubytí s Druhými – prostřednictvím odvolání se na dialogem odkrývané ideje. Viz Nezník a Fink, citováno dle DĚDEČKOVÁ, *Kozmologická výchova E. Finka*, s. 52: „ničím se lidské Dasein neodcizuje sobě a světu víc než nekritickým pěstováním „snů metafyziky““

²⁴ PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. s. 33-34

²⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*, s. 62

²⁶ „Výchova je včleňovanie človeka do stavby Sveta. To je to zásadnejšie platónske dedičstvo, na ktoré sa práve v „platonizme“ zabúda.“ FINK, Eugen. *Grundfragen den systematischen Pädagogik*, s. 190. Citováno dle překladu: DĚDEČKOVÁ, Eva. *Kozmologická výchova E. Finka*, s. 52

světa. (Předmětem zájmu Finka je pak problém pojmu Svět vůbec a účastenství člověka na něm.²⁷) Symbolický návrat do jeskyně je doslova nutný i proto, že přináší „přízemním“ obyvatelům určité poselství. Vzdělanec (vposled učitel) se má pokoušet o ono tolik náročné, přetěžké jeskynní vyvádění ostatních. Nemá se jen oddávat svým snům na to, co mimo jeskyni spatřil, či se plácet navzájem po ramenou se svými kolegy, kteří prožili totéž. Pýcha „vědění“ by předcházela pád.

1.3 Obrat k pravdě Boží

Navzdory odlišnostem křesťanského a starořeckého světa se *educatio* původnímu smyslu výchovy, coby obratu a prozření skrz vhléd do věčnosti, nijak nevzepřelo. Alespoň ne u pokračovatelů Platóna, kteří jeho odkaz přepracovávají ve prospěch křesťanské církve (nejznámějším z nich je zmíněný svatý Augustín). *Educatio* v překladu neznamena nic jiného než *vy-vádět* z „jeskyně“.²⁸ Oproti starořecké koncepci výchovy již však neběží o výslovné *anamnēsis*, o rozpomínání duše na svět idejí nazíráním skutkových podstat. (Platón pokládal duši za seslanou na tento svět ze světa idejí. Vzdělávání člověka je rozpomínáním na to, co už lidská duše věděla předtím, než byla spoutána do své tělesné existence.) Jde o přiblížení se k Bohu. Bůh je Otcem²⁹ i posledním soudcem v témže smyslu, v jakém metafyzické podstatné určenosti věcí, které je člověk s to myšlením prohlédnout, jsou původem i zákonem těchto věcí – principem, který věcem vládne, obdobně jako Bůh veškerenstvu. Člověk má svým životem obstát před soudcovstvím božím, chce-li dosáhnout spásy. Vzdělaný člověk ve vši pokoře věci ctí v jejich neskrytosti, „obstává“ před pravdivostí, neb zří (*theorein*) jejich věčné podstaty.

Výchova má však i praktický význam – učí člověka rozlišovat nutné (bytí) od nahodilého (skutečnosti). Učí podřizovat lidský život něčemu vyššímu či Jinému, resp. něčemu, co není jeho „přirozeně potkatelnou“ jednotlivou součástí. Je obratem k věčnosti stejně jako

²⁷ Svět se člověku ukazuje dvojím způsobem, a sice jakožto osobní, „něčí svět“, časoprostor jedincova rozvrhování se, a svět jako celek, svět jako kosmos, jako souhrn veškerých věcí, veškerého dění a vztahování. Viz DĚDEČKOVÁ, Eva. *Kozmologická výchova E. Finka*, s. 53

²⁸ PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*, kapitola *Archetypy výchovy: Křesťanská educatio*, s. 34

²⁹ Pojem otcovství mimoděk určuje svobodu jednotlivce, neboť otec je skutečně dobrým otcem jen tehdy, není-li jeho syn pouze jeho „kopíí“. Můj syn si podržuje svou Jinakost, přestože je tak nějak i mnou. Viz LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*, s. 174-175

v případě vhledu do neměnných věčných podstat. Prozírání božské podstaty, pravdy boží, je momentem posvátna. Nahlížet podstaty věci – ztotožnit se s tím, nač poukazuje učitel, nepochybně vidět zrakem svého rozumu, že nám pravdu sdílí (nikoliv jen předává svou vlastní) – znamená odkrývat a nechat v sobě promlouvat pravdu boží. Bůh není žádné jsoucno, ale je bytí samo, resp. je tím, co „stojí“ v pozadí všech jsoucen jakožto jejich autor (Otec, původce). Boha vzdělaný člověk následuje, protože dokáže vyslyšet jeho naléhavé výzvy, aby hledal pravdu a žil v pravdě se sebou samotným.

„...abychom nejen věřili, ale počali též chápati, jak správně je napsáno z vůle Boží, že nemáme na světě nikoho jmenovat svým učitelem, protože jediný učitel všech je na nebesích.“³⁰

To, co žáka učí, je jediné porozumění, vhléd. Učí vidina, že to, co učitel říká, je pravda. Náhled pravdy znamená ztotožnit se s principem věci. Učitel nás slovy upomíná. Porozumíme-li, pak nás pravda (Bůh) učí, protože tato pravda (otevřenost Bohu) dlí i v nás samotných. – Jinak by žák nebyl nikdy s to určit, zda to, co se mu sděluje, je pravda či nikoliv. *„Zda se mluví pravda, učí jen ten, jenž připomněl, že bydlí uvnitř, ač mluví vně.“³¹*

Smysl učitele, který na nás svými svobodně volenými slovy nějak apeluje, je naplněn jediné tehdy, pokud jsou to, nač jeho vnější slova ukazují, zvnitřněna, pokud nás samotné (duši) přivádí k pravdě Učitele, který dlí „na nebesích“ (tj. mimo každodenní, nahodilý svět, vposled i mimo přímou zkušenost výuky, mimo ono smyslově vykazatelné sezení v lavicích, naslouchání výkladu, poznámkování). Pravda se totiž nedá předat jako nějaký předmět, který si uložíme do aktovky. A tak ani vzdělání nemůže jeden druhému nikdy „vzít“ a je člověku tím nejcennějším.

Rozlišovat nutné od nahodilého (podstatné od nepodstatného) znamená pozvedávat lidský charakter – vyvádět z „uvěznění“ člověka v nereflektovaném bytí – z převahy obstarávání, z neschopnosti pozastavení a zdržení se momentálního ve prospěch dlouhodobého či univerzálního, z prázdného požitkářství, z pouhého zacházení se jsoucný. Výchova chce učít člověka odříkat si momentální požitky ve prospěch něčeho,

³⁰ AUGUSTÍN. *O Učitelích*, s. 277-288 (In: SVOBODA, Karel. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*)

³¹ Tamtéž, s. 278

co stojí až za nimi, co leží dál, dosažitelné pouze za cenu určitého úsilí (to je povětšinou cennější, hodnotnější a pravdivější). I v askezi přece spočívá vzdělávání. Každé učení je odříkání. Je měřítkem volní síly člověka. V bolesti a odříkání (z bezmoci dobrat se podstaty) člověk poznává sám sebe. Táže se sám sebe, co mu uniká, ověřuje své postupy, předpoklady a východiska. Odříkání je projevem jeho diferenciační schopnosti. Vzdělaná duše je ta, která dokáže rozlišovat pravosti od nepravostí a dle toho směřovat své bytí. Na „ukočírování“ vlastní žádostivosti poukazuje koneckonců i Platón ve svém pojetí duše.³²

Edukační snaha o vytržení z požitkářské, žádostivostem podléhající „down-to-earth“ existenci zároveň neznamená prostou revoltu požitkářství, resp. popření každodennosti. Výchova se nesnaží člověka zavrhnout v jeho přirozenosti. Koncept *educatio* nezastírá, že člověk je bytostí smrtelnou, obstarávající, závislou, leckdy omylnou či dokonce hříšnou, odolávající pokušení (jak ukážeme níže). Glorifikace božského neznamená, že bychom světem každodennosti měli nějak opovrhovat. Mezi jednotlivým, momentálním a nahodilým se člověk musí pohybovat, aby vůbec přežil. Práce, obstarávání, zajišťování obživy je pochopitelnou životní nutností člověka. *Educatio* chce pouze člověka přivádět ke smířlivosti a přiměřenosti. Oč běží, je míra. Člověk zkrátka nemá jen pracovat, manipulovat se jsoucný ve skutečnosti, ale má se i vzdělávat, reflektovat vlastní bytí, *jak žije*, ptát se po smyslu vlastního života, protože život mu byl svěřen Bohem jako dar. Člověk má nahlížet míru věcí – jednat s nimi přiměřeně, pravdivě – nemá jich jen (často zcela bezmyšlenkově a nesmyslně) užívat. Právě proto se vzdělává a vychovává. Moment práce a výchovy – duchovní a materialistické založení člověka – se setkává v benediktínském nároku „*modli se a pracuj*“.³³

Člověk znalý míry jistě nepodřizuje svůj život pouze „obstarávkám“, neb si je plně vědom, že má pro svůj smrtelný život usilovat o něco víc. V opačném případě by si cosi zastíral, nežil by v niterném spříznění se sebou samým. Pokud by žil zanořen ve svém smyslovém zakoušení, nepoznával by věci, Jiné, Druhé a svět, nepoznal by vposled ani sám sebe. Vzdělaný jedinec nežije pouze jako „vězeň“, nepodléhá vlastním představám,

³² Platón, resp. Sókratés, popisuje duši jako třídílnou, sestávající z rozumu, žádostivosti a statečnosti, přičemž rozum připodobňuje k vozatajovi, který se vždy snaží zbylé „dva koně“ ukočírovat – tj. nalézt správnou životní míru. Viz např. PLATÓN. *Faidros*, s. 253-254

³³ Ora et labora.

dojmům, ale táže se po pojmech. – Dokáže pojmenovat³⁴ to, pro co jiní nenacházejí slov. – Neřídí se emocemi, komfortními a sebe-utěšujícími představami a domněnkami, ale otevřeně a odpovědně se vztahuje k věčnosti, čímž dochází spásy.

1.4 Novověká krize

Komenského snaha o *nápravu věcí lidských* pramení, obecně řečeno, z odhalení ztráty míry, která určovala autentickou existenci člověka (ale i smír mezi společenstvími). Novověk představuje zásadní obrat v dějinách filozofie. Proměňuje se postavení člověka ve světě. Právě s touto proměnou se učitel národů vyrovnával takříkajíc celý život.

V novověku se člověk definitivně prohlásil za pána a vládce přírody. Pojem vědění redukoval na prodlouženou ruku vlastního rozvrhování. Svět, ono „tajemně poznatelné“, nepoměřuje odvolatelností k ideji (vztahováním k Bohu), ale primárně vlastní vůlí. Ta se stává hlavní lidskou silou v době dosažení takového poznání, při kterém narůstá uspokojení člověka se sebou samotným. Vědění vydobyté vědou se stává prostředkem pro každodenní účely. Svět (glóbus) se stává hmotným předmětem prosazování lidské vůle, nikoliv řádem (kosmem) k nahlédnutí (ke ztotožnění) v posvátnosti okamžiku. Novověký člověk nechce knihu přírody číst, ale hodlá s dosud nabytými vědomostmi kalkulovat a využívat jich k vlastním účelům.³⁵

Komenský usiluje o nápravu lidství v době, kdy jeho „konkurent“ Descartes vnáší do dobového filozofického tázání nebyvalou snahu o nalezení definitivní objektivní jistoty. Rozpolcenost člověka a světa iniciuje už tím, že konstatuje tzv. psychofyzický paralelismus³⁶, kterým svět chápe jakožto pouhou časovou rozprostraněnost (*res*

³⁴ Využijeme Aristotelovy Metafyziky a vysvětlíme následovně: Zatímco nevzdělaný jedinec se spokojí s tím, že *ze zkušenosti* ví, že oheň pálí, tudíž se bude ve svém životě orientovat s nadsázkou řečeno jako „zvíře“, které také pouze běhá od nebezpečného k bezpečnému – odkud oheň pálí k tomu, kde nepálí – vzdělaný člověk se začne hloubat, bude chtít vědět *proč oheň pálí*, nespokojí se se smyslovou zkušeností, bude chtít pojmenovat pravý původ onoho „pocitu pálení“. Viz: ARISTOTELÉS. *Metafyzika*, s. 35

³⁵ Vědění je moc. (Francis Bacon). Avšak, táže se Liessmann, kdo je ve „společnosti vědění“ mocensky ovládan, když vědění jakožto moc vládne celé společnosti? Není totiž moci bez bezmoci. Moc nemůže být uplatňována, aniž by ji bylo na kom uplatňovat. „*Představuje-li vědění moc, nelze ho nalézt tam, kde jsou všichni. A pakliže ano, nemůže být moci.*“ Viz LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 39. „Společnost vědění“ (viz níže) je sebeklam.

³⁶ Viz o problematice těla např. HOGENOVÁ, Anna. *K fenomenologii těla a pohybu* [online]. [cit. 2022-04-19]. Dostupné z: <http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova.htm>

extensa), ve které člověk (subjekt, *res cogitans*) může rozvrhovat své síly a prosazovat svou vůli. Svět je tak pochopený pouze jako časoprostor manipulace vyhrazený člověku. Člověk se stává, jak to nazývá Komenský, vlastním středem³⁷, počátkem a koncem veškerého poznání – neboť o všem lze pochybovat, jen ne o vlastní existenci, o tom, že je to on, kdo pochybuje.

„...pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejbýstřednější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otrást, soudil jsem, že ji mohu přijmout bez obavy za první zásadu filozofie, již jsem hledal.“³⁸

Novověk je výrazem ztráty posvátnosti a tajemna světa, ztrátou otevřenosti světu a možnosti výchovy. Je ztrátou spřízněnosti. Nově ustavenou jistotou jakožto výchozího bodu poznání postupně proměňuje svět v jistotě poznatelný předmět volního prosazování. Proměnu dovršuje modernita, která dokončuje tzv. odkouzlení světa. Svět (i existence člověka) jsou volně chápány jakožto „prosvětlitelné“ či „zajistitelné“.³⁹

Descartes se ve své snaze o nalezení definitivní jistoty, proměnou postoje člověka vůči světu mimoděk dopouští proměny pravdy z *alétheia* na *certitudo* (z neskrytosti na jistotu), pravdu, která potřebuje důkazů. Jediný důkaz má dle Descarta člověk o sobě samém, zatímco ostatní může být pouze halucinací, odpovědností „zlého ducha“. *Alétheia* však nepotřebovala objektivních důkazů, aby byla pravdou. Absence důkazů vykazatelných pro spoutané vězně nebyla nutně totéž, co nepravdivost.⁴⁰ Pravdivost zde byla zřetelná bytostná spřízněnost (tzv. apodiktická evidence, nezpochybnitelný vhled, který mi nemůže nikdo svévolně vyvrátit).

³⁷ Viz pozn. 39.

³⁸ DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*, s. 26

³⁹ Téhož pojmu užil v mírně pozměněném smyslu Weber pro vysvětlení důsledku ustavení společenských institucí, které z původního „tajemna“ učinilo „transparentnost“.

⁴⁰ To neznamená, že cokoliv může být pravdou, nýbrž že pokud je pravda pravdou, tam netřeba důkazů. Je třeba porozumění, vhledu. Pravda se „ráda skrývá“ – mnohdy se neskrytosti vůči člověku nikdy „nedočká“ – odkrývat ji lze jen ve výjimečných, prchavých chvílích, a to pouze za předpokladu vlastního osvobození a uvolnění k ní. Pravdu nelze „mít“ právě proto, že člověk není středem světa – v pravdě lze pouze být či nebýt.

„Komenský stojí na opačném pólu proti karteziánskému pojetí pravdy, které se mu jeví extrémem té nepravosti, z níž pramení všechny naše zmatky a bědy, „snahy být si sám vlastním středem“.“⁴¹

S proměnou pravdy ve skutečností rozměr se taktéž proměňuje výchova, která se oproti svému původnímu určení začíná týkat „pozemských“, imanentních, světských záležitostí – onoho rozvrhování, obstarávání, zajišťování, volního prosazování ve skutečnosti (z pohledu Platóna: života v jeskyni). Typickým výrazem novověké výchovy, zejména u protestantských myslitelů, se stává introspekce vlastní efektivity uvnitř obstarávání. Výrazem renesančního člověka je neustále si stanovovat další a další úkoly, které hodlá splnit, a v tomto úkolování sebe samotného rozvíjet svou vůli k dalším úkolům.⁴²

Novověká výchova „zanedbává“ otázku lidského přesahu – styku s Jiným, skrz které člověka poznává Já. Uvoluje se maximálně k reflexi skutečnosti, nikoliv k reflexi této reflexe. Stává se pouhou introspekcí, bytím si středem, zůstáváním v Já. Novověkým způsobem pojatý vzdělaný člověk se dennodenně netáže sám sebe po dobru „stojícím v pozadí“, „směrem k bytí“, ale táže se sám sebe, jak by svou činnost mohl zefektivnit, jak by své volní dovednosti a schopnosti mohl zdokonalit. Je sice stále schopen tázání, ale toto tázání je uzavřeným v subjektu, ve skutečnostním rozvrhování. Jde především o otázku vlastní vůle, touhu učit se ve smyslu použitelných volních kvalit, nikoliv podřizovat se nějaké vyšší nutnosti – pravdě – a přivádět tak svou existenci ke smyslu, z něhož může „pramenit“ jakožto vězeň z odkazu prožitku mimo jeskyni.

1.5 Tržní společnost

Není překvapením, že právě protestantská etika se podílela na vzniku kapitalismu⁴³ – tržního řádu, který své principy promítá i do výchovy a vzdělání. Stojí za to ozřejmit si, z čeho kapitalismus dějinně vzešel. Významnou roli na rozvoji kapitalistického smýšlení a jeho postupné globalizace, celosvětového rozmachu, sehrává jednak skutečnost, že to

⁴¹ Patočka, J.: Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové. Praha 1964: s. 386, citováno dle PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. s. 39

⁴² PELCOVÁ, Naděžda. *Filosofie výchovy*. [cyklus přednášek]. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, ZS 2020-2021.

⁴³ WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*, s. 42-65

byli převážně Britové, kteří nakonec uzurpovali největší kolonii – budoucí Spojené státy – nikoliv například Španělé, katolíci. Toto imperiální vítězství neznamenal pouze postupnou dominanci anglického jazyka coby *lingua franca*, ale taktéž dominanci nového „společenského ducha“. Protestantismus se ve svém vzdoru vůči tradičním křesťanským autoritám – v touze po nezasvěceném čtení bible – stal základem pro rozvoj kapitalismu. Opírá se přitom o individualismus, který vposled přetvořil i výchovu k nahlížení a revizi individuálních kvalit uplatnitelných ve společnosti (především v tržním prostoru). Již nejde o to nacházet pravdu ve smyslu nalézání Boha a pramenného smyslu života. Něco takového je jednoduše neproduktivní a neefektivní.

„Myšlenka zbožné nudy v ráji je pro jejich [tj. kapitalistů, pozn. O. D.] čínorodou povahu málo lákavá, náboženství se jim jeví jako prostředek odvádějící lidi od práce na půdě tohoto světa.“⁴⁴

Protestantismem motivovaný kapitalistický duch se nepochybně výraznou měrou podílel na tom, že výchova a vzdělání začaly být „poplatné“ pragmatickým účelům.⁴⁵ Ze vzdělání (a takřka ze všeho) se stal prostředek. Došlo v duchu Platónova mýtu (a fenomenologie) k zapomnění na pozadí, ze kterého a díky kterému se věci ukazují. K zapomnění, že není užitečnosti bez neužitečnosti. Řetězec užitečnosti někde nutně končí. Nemůže být všechno jen užitečné.

Kapitalistické smýšlení neobstojí před „žitím v ideji“, nemůže se ukazovat jako univerzálně uplatnitelné, neb není čímsi nutným. Ziskovost je novou modlou, nikoliv Bohem, z něhož lze „pramenit“.⁴⁶ Kapitalismus nepřináší autentický zdroj lidského bytí, ale přetváří společnost v místo trvalé soutěže, ve kterém se bohatství stává masovou modlou a utopií. Vzdělání v takovém světě se nutně proměňuje, jeho úkolem je naučit se v tržním řádu umně pohybovat – abych to byl Já, nikoliv Druhý, kdo dosáhne zisku.

Bylo by přitom nepravé redukovat „duch kapitalismu“ na „materialistické požitkářství“ či na nějakou „obchodnickou techniku či moudrost“, jak upozorňuje sám Weber. Jedná

⁴⁴ Tamtéž, s. 60

⁴⁵ PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*, viz *Úvodní slovo*

⁴⁶ Profitovat nemohou všichni. Kde jeden vydělává, druhý ztrácí. Nejintenzivnějším příkladem je snad burzovní (akciový či zejména kryptoměnový) trh.

se totiž o nový étos, zvyk, o to, čím je „nová“ společnost charakteristická a čím je určována její etika.⁴⁷

Nástup kapitalistického ducha je ustavením nových hodnot, na jejichž základě si člověk ve svých výchovných snahách rozumí. Kapitalistický duch je symbolickým znovuotevřením etické otázky člověka – minimálně je nově pochopenou otázkou cti. Být počestným a dobrým člověkem neznamená nahlížet ideje a užívat jich pro dobro polis, opečovávat Bohem svěřené dary a využívat jich pro dobro celku, nýbrž sleduje se tu především vlastní dobro za určitých univerzálně uznávaných pravidel „soutěže“. Příkladem budiž neplýtvání peněz pro pouhé sebeuspokojení (ale otevírání si nových příležitostí zisku, tím ustavování funkčních společenských vazeb) či kupříkladu včasné splácení dluhů svým věřitelům.⁴⁸

„Proto si nikdy nenechávej vypůjčené peníze ani o hodinu déle, než jsi slíbil, aby ti hněv, který to způsobí, neuzavřel peněženku tvého přítele.“⁴⁹

Nikdy si nenechat uzavřít peněženku přítele znamená, že tu jde o opečovávání příležitostí, jejichž výrazem je Druhý. Jde o nakládání s Druhým jakožto s pouhým prostředkem vlastních účelů, přičemž posledním účelem je zisk. Druhý je v takovémto řádu (s nadsázkou řečeno) „příležitostná dojná kráva“ či „otevřená příležitost pro budoucí využití“.

Tento kapitalistický duch se stává novým „náboženstvím“, což se zrcadlí v pojetí „neviditelné ruky trhu“ autora klasické ekonomie Adama Smithe. Člověk se nemusí ani z vlastního přesvědčení snažit dosahovat obecného blaha, stačí, když bude usilovat o to své, protože dosahováním blaha svého vyvolává jakousi „zdravou konkurenci“, která bude ve výsledku znamenat blaho obecné. Trh a jeho „neviditelná ruka“ tu ve své schopnosti přerozdělovat spravedlivě prokazují stejné kvality, jako vševědoucí a všudypřítomný Bůh vše vidí a vposled „účtuje“.⁵⁰

⁴⁷ WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*, s. 50

⁴⁸ Kdo v takto pojaté výchově zajistí, že kapitalista bude usilovat o (a vůbec schopen či chtít rozpoznat) obecné blaho, je otázkou.

⁴⁹ FRANKLIN, Benjamin, citováno dle WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*, s. 49

⁵⁰ SMITH, Adam. *Teorie mravních citů*, s. 18: „A ještě jednu velkou přednost má Smithova Teorie mravních citů oproti všem zmíněným exaktním přístupům: jakožto metafyzická koncepce nikterak neuráží

Paralelu s náboženstvím uvádíme i z toho důvodu, že duch kapitalismu – ačkoliv si to mnohý kapitalista neuvědomuje – duch zosobněný například Franklinem – je vposled veden zcela iracionálními motivy.⁵¹ Kapitalista jakožto poslední účel svého existování nesleduje vlastní obohacení a požitky z materiálního obstarávání: „*Člověk se tu orientuje na zisk jako na účel svého života a nikoli jako prostředek k uspokojování svých materiálních životních potřeb.*“⁵²

Racionální je tu maximálně snaha o zabezpečení svých blízkých. Kapitalistovi jde vždy o realizaci zisku, tj. každý zisk je motivací pro další ziskovost. Franklin hovoří o zisku, resp. o vykonávání pracovní povinnosti, jakožto o neustálé orientaci na budoucí. – Proto označuje Weber kapitalistický způsob života za (do určité míry) asketický způsob života.⁵³ Člověk shromažďuje, aby toto shromažďování užíval k dalšímu shromažďování. Pracovat na akumulaci kapitálu je povinnost každého pracujícího. Člověk se k takovému účelu za života přibližuje, avšak nikdy jej zcela nedosahuje, nikdy svůj smysl konečně nenaplnuje. Kapitál tímto prokazuje stejné charakteristiky, jako nikdy nedosažená moudrost filozofa, jako ve víře zjevený Bůh, se kterým se věřící ztotožní až po své smrti. – Na kapitalistu však mimo skutečnost žádný zisk nečeká, což je to, co „tradicionalismus“ nemůže pochopit. Pachtění se za kapitálem je z pohledu tradicionalismu (avšak i z hlediska smrtelnosti člověka vůbec) iracionální, nesmyslné a neautentické, protože je dobré akorát pro „veselý skok do hrobu“ se vším tím bohatstvím.

„Ze svého bohatství „nemá nic“ pro svou vlastní osobu – s výjimkou jediného: iracionálního pocitu dobře „naplněného povolání“.“⁵⁴

Nejde nám tu o nějaké moralizování nad kapitalismem, ale primárně o poukaz na proměnu idejí, z nichž vychází „nová společnost“ – na přechod ze společnosti tradiční

náboženství, ba naopak, deklaruje (po vzoru Isaaca Newtona) zcela jasně, že neviditelná ruka z Bohatství národů je neviditelnou rukou Boží prozřetelnosti.“ (z předmluvy od Jiřího Schwarzera a Jána Pavlíka)

⁵¹ WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*, s. 65: „*Nás tu zajímá právě původ onoho iracionálního prvku, který leží v základech tohoto, jakož i každého jiného pojmu „povolání.“*“

Weber tímto naráží na ono „odkud se vzala nutnost vydělávat víc, než kolik byl člověk zvyklý“ či „proč najednou člověk takřikajíc potřebuje víc, než kolik opravdu potřebuje“. Vysvětluje takovýto nárok mj. právě pochopením práce jako povinnosti a poukazem na snižování mezd za situace populační expanze, která vyvolává konkurenci na trhu práce. (Tamtéž, s. 56-60)

⁵² WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*, s. 51

⁵³ Tamtéž, s. 61

⁵⁴ Tamtéž, s. 61

(Weber to ve vztahu k potřebám nazývá ekonomickým tradicionalismem)⁵⁵ na moderní – její nové „ideje“ (tj. práce je povinnost) jsou všeobecně uznávány jakožto etické, výchovné hodnoty. Jsou to „*etické kvality specificky jiného druhu, než byly etické kvality adekvátní tradicionalismu minulosti.*“⁵⁶

*„...reformace neznamena ani tak odstranění církevního panství nad životem, jako spíše nahrazení jeho dosavadní formy jinou.“*⁵⁷

Kapitalismus se zejména v euroamerickém prostoru stává doslova novým řádem, novým kosmem, ze kterého pracující a vzdělávající se člověk rozumí sám sobě. Tržní princip – neboť se stává převládajícím řádem – pak přirozeně proniká i do výchovy a vzdělání, které se tímto odvrací od původního celkovostního rozumění vzhledem k určitému přesahu (nezávisle na jeskynní upotřebitelnosti), od respektu vůči autoritě idejí či Boha, tj. od záračné, tajemné, nikdy zcela nevlastněné pravdy (nýbrž jen pravdy „k nahlédnutí“) k záležitostem individuálního vzdělávání upotřebitelných kvalit za účelem volního prosazování v rámci soutěživého kosmu.

„Dnešní kapitalistické hospodářské zřízení představuje obrovský kosmos, do kterého se jedinec rodí a který je pro něho jako pro jednotlivce dán jako faktická nezměnitelná ulita, v níž musí žít. Jednotlivci, pokud je vpleten do souvislostí trhu, vnucuje normy jeho hospodářského jednání. Továrník, který by trvale jednal proti těmto normám, bude ekonomicky eliminován právě tak jistě jako bude vyhozen na ulici dělník, který se jim nemůže nebo nechce přizpůsobit.“^{58 59}

⁵⁵ Potřeby jsou nahrazeny potřebami novými. Duch kapitalismus zkrátka znamená, že člověk najednou „potřebuje víc než kolik potřebuje“. Weber to ukazuje jako nutný předpoklad nového řádu. Dřív lidé pracovali tak, aby uspokojily své základní potřeby. Kapitalista však pracuje proto, aby pracoval. Práce je chápána jako povinnost, účel sám o sobě, ne jako výlučné zabezpečování nejnужnějších potřeb. Kapitalista pracuje proto, aby profitoval, získával konexe, pozvedal svůj podnik, nikoliv proto, aby měl co jíst. Viz: WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*, s. 57-58

⁵⁶ Tamtéž, s. 60

⁵⁷ Tamtéž, s. 43

⁵⁸ Tamtéž, s. 52

⁵⁹ Kritizuje-li Anna Hogenová ve svých pracích či v médiích a veřejných setkáních soudobou společnost, poukazuje-li v rámci této kritiky na lidskou nesvobodu – říká-li, že soudobý člověk žije méně svobodně, než ten minulý, že „žije v totalitě“ – pak to jistě neznamena, že tím glorifikuje minulý politický režim, vlastně ji ani primárně nejde o politicko-historickou analýzu, nýbrž poukazuje především na nové ideje, zakořeněné hluboko ve společnosti, na „totalitu trhu“ – nový řád, kterému se jedinec musí přizpůsobovat, a kterému se mnozí přizpůsobují natolik konformně, že vlastně o nic jiného, než o uplatnění v takovémto řádu neusilují, a že tak zapomínají lidsky, tj. svobodně žít.

Viz: MACA, Tomáš. *Hogenová: Žijeme v totalitě trhu. Peníze ovládly i vědu, proto jí lidé přestali věřit*

Komenský sice žil dříve, než protestantismus definitivně promluvil do dějin a než se jeho ideje promítly i do nových „ideálů“ výchovy a vzdělání, avšak i on si všímá zásadní proměny člověka a vyrovnává se s ní takříkajíc celý život.

Novověký člověk ve svém každodenním úkolování pomalu, ale jistě zapomíná na kladení otázek po smyslu svého bytí – opomíná svou schopnost transcendence. Začíná se čím dál více ponořovat do orientace na obstarávající, sekundární, dílčí cíle namísto těch univerzálních. Extrémním pólem oné „krize lidství“ by dle Komenského zřejmě bylo ono momentální požitkářství čili konzumerismus – pouhá povrchní zábava, vnějškové zacházení s věcmi, bytí se jsoucný a pro jsoucna. Bytí absentující reflexi toho „jak s věcmi jsme“, bez vhledu do podstaty věcí, bez „reflexe reflexe“. Nekritičnost vposled není v souladu ani s „duchem kapitalismu“ v jeho původním asketickém určení, jehož zosobněním byl snaživý, motivovaný budoucí zbohatlík, který nezaopatřuje své vlastní potřeby (věci proto, aby jich užíval), ale pro zaopatření svých blízkých, na čemž dokládá své etické ctnosti – když ne na „ideově politickém účastenství“ – stejně jako na tom, že daruje práci druhým.⁶⁰ Sice se neptá směrem k bytí, nutně neusiluje o obecné blaho, spíše o blaho svého byznysu, ale pořád nějak upřednostňuje obecné (kapitál pro zisk) nad jednotlivé (užívání kapitálu).⁶¹

1.6 Náprava lidství

V „kalkulaci s prostředky“ člověk zapomíná na původní výchovné otázky vlastního sebepoznání a sebeurčování. V záplavě nebývalými možnostmi, v novém světě se naskýtajícími, se těchto jednotlivostí začíná chápat jakožto posledních účelů, namísto toho, aby jednotlivé užíval především pro cestu k „obecnému v pozadí“ – k sebepoznání. Jakmile kapitalista začne svého bohatství především užívat, lze hovořit o „odcizení“ – původní prostředky se stanou domnělými účely. Účelem už není zisk, ani vhled do ideje či rozmluva s Bohem (bytím). Účelem je užívat jsoucna.

[online]. [cit. 2022-04-19]. Dostupné z: <https://magazin.aktualne.cz/hogenova-zijeme-v-totalite-trhu-penize-ovladly-i-vedu-proto/r~818c07cc568411ec94d2ac1f6b220ee8/>

⁶⁰ WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*, s. 61

⁶¹ Bylo by asi naivní domnívat se – zejména v konkurenci, která od počátku kapitalismu narůstá – že by kapitalista či „oligarcha“ dal vždy přednost „ideové pravdě“ před svým byznysem.

Zamezení nadměrné orientace na momentální a nahodilé (opomenutí „rozjímání“) je jedním z aspektů Komenského emendace, oné „nápravy věcí lidských“. Komenský je myslitelem „staré školy“. Nehodlá člověka uvádět do všednodenních záležitostí, ale podržuje svůj původní nedělní charakter výchovy. Výchova se nemá týkat přísně skutečného světa, kde lze pouze manipulovat s nahodilými jsoucny a pachtit se za nikdy nenaplněnou touhou, ale má směřovat k bytí, k obecnému v pozadí, k nutnému.⁶²

To neznamena – stejně jako v případě *educatio* – že by Komenského „pansofie“ všedností opovrhovala. Neděle je posvěcením všednosti, člověk v ní završuje svůj týden, reflektuje jej, vyvyšuje se k něčemu Jinému, než je všednodenní obstarávání, protože obstaráváním se nijak nevypřádává s otázkou vlastní konečnosti. V neděli se člověk ukazuje jako „občan dvou světů, jako – po vzoru biblické interpretace – onen „hliněný panák“ coby pouhý zanedbatelný dodatek stvoření, i obraz boží, vrchol stvoření, bytost, která je s to se vlastním myšlením mířícímu k věčnosti s to připodobňovat k božskému – ačkoliv ví, že tam, „mimo jeskyni“, nemůže za svého pozemského života setrvávat dlouhodobě.⁶³

Náprava lidství je nutná tam, kde člověk opomíjí svůj „nedělní“ charakter, svou dvojakost – že není jen „soutěžícím“ v kapitalistickém kosmu, že nemá jen obstarávat, ale že je také člověkem rozjímavým, který touží po nalezení pravdivosti – o sobě, o světě, o druhých. Zapomenutí, resp. odklon od „nedělního“ charakteru podrývá původní celistvost výchovy. Zatímco dřívější uvolňování z vlastního bytí (teoretický odstup od něj) umožňovalo nahlížení vlastního bytí v celku – jednalo se o odstup od sebe samého, tudíž

⁶² Pro učitele národů je výchova takřkajíc zhodnocováním vlastního bytí, stejně jako je neděle ohlednutím za uplynulým týdnem. Člověk je v neděli „dvojitý“. Hlubí se, a zároveň vědomě zůstává bytostí závislou na všedním obstarávání. Neděle je volností, avšak již v sobě nese „zárodky“ světských záležitostí, člověk ví, že v pondělí musí opět obstarávat.

⁶³ PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství*, s. 40-41: „*Biblická výpověď o člověku je zvláštní v tom, že existují dvě verze, dvojitá a navíc rozdílná vyprávění v tom, kdo je člověk a jaké je jeho místo ve stvořeném světě. Starší z výpovědí: I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země, a vdechl mu v chrápní dech života, (Gen. 2, 7) ... Mladší výpověď používá ... pojmu imago Dei. I řekl Bůh: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi (Gen. 1, 26). Text dále pokračuje slovy: Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu stvořil je (Gen. 1, 27). Toto vyprávění již nezná bezmocného golema z hlíny, jenž čeká na vdechnutí života, ale tvora, který panuje nad stvořeným světem. Člověk je favorizován v rádu stvoření, ... žije ve společenství s bohem, je mu tím nejbližším, je jeho obrazem. ... Otázka, proč bylo potřeba těchto dvou verzí vyprávění o člověku či dokonce zda si nevšimli staří Židé rozdílnosti významu těchto dvou sdělení, je zavádějící. Vždyť právě tato dvojnásobnost a rozpornost určení člověka jako bohu nejbližší a nejbližší bytosti, jako tvora panujícího i podřízeného, jako věčné touhy, svobody a ubohé smrtelnosti, je tím vlastním záměrným významem sdělení biblické tradice v pojetí člověka.*“

tento celek není uzavřeným, je „celkem bez okrajů“⁶⁴, nepřináší nové odpovědi do „uzavřené nádoby“, ale „proměňuje způsob tázání“ – v „nové“ výchově o ono „povznesení nad každodennost“ již usilováno není. Výchova zůstává v oné „podřízenosti“, závislosti, služebnosti každodennostem.

Hovoří-li tedy Komenský o nápravě věcí lidských, pak se mu v porovnání s Platónem vynořuje tentýž praktický smysl vědění. – Životem za rozmluvy s Bohem, stejně jako s ohledem na ideje, je dosahováno obecného blaha lidského společenství. Vzdělanec totiž proměňuje způsob vlastního tázání, když nahlíží „nezpochybnitelnou pravdu“ stojící v pozadí jednotlivého. Toto vědění je obecné, tudíž není třeba tréninku dílčích kvalit. Pravé vědění „vždy dává pokyn ke správnému jednání“.⁶⁵ Člověk, který dosáhl vědění „uzřením světla pravdy“, nezpochybnitelného přesvědčení, již nepotřebuje žádných dílčích rad a pouček. Vědoucí člověk je vzdělán, ví, jak má jednat, je schopen motivy svého jednání usouvztažnit k vyšším platnostem, které je schopen sám prohlédnout.⁶⁶

Takovéhoto člověka není třeba učit etiku či cokoliv podobného zvlášť. Soudobé tendence vyučovat „motivaci k učení“ jsou z hlediska obecného vědění nesmyslné, protože motivace je výrazem nějakého osobního vztahu, nedá se popsat a přenést na studenta tak, že se mávnutím kouzelného proutku stane motivovaným. Motivace patří k přirozené touze poznávat a vědět, touze dosahovat pravdy, je přirozeným důsledkem i motorem zájmu o problematiku. Dá se probouzet na určitém učivu, avšak jeho zaujetím je student motivován k „celkovému bytostnému hledání“ (obecnému vědění), motivace není nějaký dílek k převzetí. „V některých školách se motivace už stala vyučovaným předmětem. Zřejmě se v těchto hodinách učí, jak motivovat pro nic.“⁶⁷

V novověku se nárok na celistvost vědění rozpadá. Původní výchova nerozvíjí mravní a vzdělání intelektuální stránka člověka. Vše pramení z jednoho. Jediným faktorem

⁶⁴ Celek bez marga, pojem užívaný A. Hogenovou.

⁶⁵ Sókratés: „Existuje jen jedno dobro, a to je vědění. Existuje jen jedno zlo, a to je nevědomost.“ Viz PALOÚŠ, Radim. *Čas výchovy*, s. 15

⁶⁶ Poznání „mimo jeskyni“ proměňuje veškeré dosavadní porozumění konfrontací s něčím radikálně odlišným, dosud nereflektovaným a nepředstavitelným. Něčím novým, co tím minulým tak otřásl, že jej od základu vyvrátilo a učinilo pouhým zdáním. Jde o vyvrácení základu, němž člověk dosud vystavoval vlastní existenci. Zkušenost vědění proměňuje člověka jakožto „celek bez okrajů“, protože podstatně proměňuje způsob, jakým se člověk táže. Otázka není ukončeností, ale vybídkou k hledání (nových) odpovědí.

⁶⁷ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 28

vzdělanosti je vědění, protože člověka uzpůsobuje z obecného hlediska. Není pouhým nahlížením jednotlivého, etika ani motivace se nedá „naučit“. Student svým konáním usiluje o dobro z vlastního niterného přesvědčení. Nejvyšším mu není jeho vlastní vůle v každodenním rozvrhování, ale „ryzí pravda“, Bůh. Vzděláním usiluje především o nalezení pravdivosti, o odhalení principů světa, o přiblížení se moudrosti, nikoliv o převzetí návodů na „zkrocení“ nějakých sil (např. management „lidských zdrojů“) ve svůj prospěch.⁶⁸

Pojítkem mezi Platónovým, Augustinovým i Komenského pojetím výchovy je moment *obratu* – obrácení ze slepé podřízenosti každodennostem k tomu, co člověk sic nepotkává v každodenním světě, ale skrz co každodennosti teprve rozumí. Vzdělanec nechce pouze existovat, hospodařit se jsoucný, ale chce v nejsilnějším slova smyslu být. Zřít pravdu, tázat se po smyslu a naplnění. V novověku, v renesanci, jejímž výrazem je umístění člověka do centra veškerého dění (do pozice tzv. Archimedova bodu, který „hýbe světem“) však výchova provádí pomyslný „krok zpět“ (resp. opomíjí „dvojaký“ charakter člověka, který je jedním ze stěžejních biblických odkazů). Z výchovného obratu k bytí, ležícího mimo horizont vlastní přirozené situovanosti člověka, se výchova obrací nazpátek (resp. uchyluje se výhradně) do této situovanosti. Již neběží o přivádění k tomu, co člověka přesahuje, ale o vybavování kvalitami, které zužitkuje ve svém životě. Nejde o přesah k bytí, ale o zůstávání a umné pohybování ve skutečnosti (o zdokonalování dílčích aspektů rozvrhování a obstarávání). Namísto celistvého pěstování ducha se výchova a vzdělání stává školením vůle. Charakter autentičnosti ustupuje požadavku pragmatičnosti.

1.7 Krize výchovy a vzdělání⁶⁹

Že je opomíjena obecnost vědění lze vypátrat i na soudobé laické kritice školství pro „nepřipravenost na život“. Škola nás nenaučila, jak si zažádat o hypotéku, ale pouze do

⁶⁸ Člověk původně stojí před světem pokorně, vědom si své lidské omezenosti a nedokonalosti oproti dokonalosti boží, jako ten, kdo hledá a odkrývá, nikoliv kdo se zmocňuje či za cílem zmocňování slepě přebírá.

⁶⁹ Před rozvinutím kapitoly považujeme za férové uvést, že společenská reflexe je do značné míry ovlivněna osobní zkušeností reflektujícího. Zde se vyjevuje obecný problém společenskovědního bádání. Badatel se nemůže nikdy postavit do role „nezaujatého arbitra“ (N. Pelcová), neb studuje společnost, které je sám součástí. Společenská atmosféra není cosi objektivně vykazatelného. Myšlení člověka, společenský

nás nahustila nepotřebné vědomosti o středověké filozofii či integrálních počtech. Takováto výtka se míjí s původním záměrem vzdělání, pramení-li z porozumění škole jakožto místu, kde žák „obdrží“ jisté návody, které by mohl za života použít – tj. jde přímo o ony jednotlivé návody, nikoliv o onu „obecnou schopnost“, která je na určitých „příkladech“ kultivována.⁷⁰

Škola jakožto *scholé* nepředává jsočina, ale přivádí k bytí, kultivuje myšlení. Není zde pro neustálé „vychytávání“ aktuálně upotřebitelných kvalit, které by bylo možné naučit jako seznam k bezmyšlenkovému následování. „*Vědění je více než informace. Vědění umožňuje nejen odfiltrvat z množství dat ta, která mají informační hodnotu, vědění je celkovou formou prozkoumávání světa — jeho poznávání, chápání, porozumění.*“⁷¹

I při znalosti konkrétních postupů, které by škola předávala, by se leckterý kritik nikdy nutnosti probouzet vlastní myšlení nevyhnul – navíc je pravděpodobné, že by návody, to co, nebylo zvnitřněno, nýbrž jen vnějškově převzato, stejně zapomněl.⁷²

Kritika neupotřebitelnosti vzdělání je naivní i v tom smyslu, že nelze předem diferencovat, co bude člověk v životě potřebovat a co nikoliv. „*Vědět lze mnoho, a zda je takové vědění neužitečné, se nikdy nerozhoduje v okamžiku jeho vzniku nebo osvojení.*“⁷³

1.7.1 Vzdělání a vzdělávací systém

V otázkách krize vzdělání je také třeba rozlišovat krizi vzdělávacího systému, a krizi vzdělanosti jako takové. V rámci systému je možné hodnotit funkčnost a upotřebitelnost

konsenzus a *ethos* nelze exaktně zvážit ani změřit, popsat a vypočítat, lze se jen pokusit se jej zachytit, vysvětlit, porozumět mu. Naše úvahy se dotýkají především české společnosti, avšak čerpáme také z reflexe rakouského filozofa, tudíž lze s nadsázkou hovořit o „atmosféře“ střeoevropského prostředí co do vzdělání.

⁷⁰ Škola tu selhává především tehdy, nepřivedla-li kritika na takovou úroveň myšlení, nekultivovala jeho myšlení natolik, aby si způsob, jakým o hypotéku zažádat, sám obstaral, nabídku kriticky zhodnotil, a náležitě, ve vší svobodě, se rozhodl.

⁷¹ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 23

⁷² V případě „zažádání o hypotéku“: i kvůli neustálému technologickému posunu, nestálostí nabídek, proměnou marketingu, či vůbec kvůli střídající se ekonomické prosperitě a depresi, by v přípaně pravděpodobně narazila na zcela nové, nepředpověditelné skutečnosti, na které by jej školou předané návody a postupy nepřipravily.

⁷³ Tamtéž, s. 24: „*Zda se vědění využije, není nikdy otázkou vědění, nýbrž situace, v níž se člověk ocitne. Bývaly doby – a není to vůbec tak dávno – kdy se orientalistika považovala za natolik výlučný obor, že ho mnozí plánovači vzdělání považovali za zcela zbytečný. Po 11. září 2001 bylo všechno rázem jinak a znalosti arabštiny a dějin Blízkého východu se rázem staly velmi žádanou kompetencí.*“

vědění, neb je tu s ním počítáno jakožto s něčím předatelným. Výběr pak podléhá přísně vnějším vlivům, zejm. aktuálním trendům. Avšak to, jak vzdělávací systém „funguje“, ještě nutně neudává úroveň vzdělanosti.

„Pokud si ... nejsme vědomi rozdílu mezi vzděláním v jeho podstatě a vzděláním jako procesem, máme tu snad tzv. efektivní vzdělávací a školské procesy, ale žádné vzdělání a žádnou školu.“⁷⁴

Soudobé vzdělání je převážně chápáno jako pouhá součást určitého institucionálně ustaveného mechanismu, „establishmentu“, jenž má zajišťovat hladký chod ekonomiky dodáváním dostatečného počtu kvalifikovaných pracovníků s cílem hospodářského růstu. Vzdělávací instituce hodlají být funkčním „*místem životní nutnosti*“⁷⁵, které člověku poskytne potřebné znalosti, efektivní postupy a návody, jež by mohl v životě využít.

Jde tedy o uvádění do *předpřipraveného* světa jakožto časoprostoru, v němž se chceme uplatnit, realizovat dle nastavených pravidel, jde o školství řízené vštěpování a obstarávání si výpovědí, poznatků, postupů, návodů, kompetencí či dovedností a jejich využívání.⁷⁶

Tato proměna vzdělání pochopitelně souvisí s výše nastíněnou kapitalistickou proměnou společnosti. Odehrává se tam, kde tržní principy pronikají i do jiných sfér než ekonomických, kde se hlavním měřítkem stává *pragma*, kde i úspěchy výchovy, které byly vždy *zázrakem*, nikoliv něčím připraveným, zajištěným a měřitelným, jsou domněle plánovány a vypočítávány (např. na základě porovnávání výstupů žáka s těmi očekávatelnými vzhledem k oborovému zaměření).⁷⁷

⁷⁴ RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání* (z přebalu)

⁷⁵ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 24

⁷⁶ Z hlasů nemálo studentů je leckdy patrné, že studium primárně nepředstavuje nějakou výlučně osobní záležitost vlastního sebeutváření. Rozumí se jím příprava na obstarávající život. Spíše než svobodný prostor setkávání za účelem diskuze (podobný agoře ve starověku) připomínají vzdělávací instituce „továrny“, kde jsou žáci coby její produkty opracováváni (obráběni) do určitých tvarů, dle toho, jaký obor si vyberou. Tato továrna zajišťuje produkci jedinců sociálně konformních a ekonomicky uplatnitelných. Aspirace na vzdělanost „končí“ funkčním začleněním, efektivním uvedením studenta do každodenního „provozu“ společnosti. Že je výchova a vzdělání celoživotní záležitostí a nutností člověka, který přirozeně touží po pravdivém poznání, je zapomenuto.

⁷⁷ Výchova se děje jen zázrakem, protože úspěch výchovy nezávisí na vůli vychovatele či vychovávajícího. Sebepracovanější, sebesofistikovanější vzdělávací program nedokáže zaručit úspěch, protože výchova pracuje s člověkem, který je svým vlastním projektem, nikoliv hotovým, svévolně manipulovatelným materiálem. Záruku výchovného působení nemá vychovatel (ani vychovávaný) plně v moci. Vychovatel

Taktéž „kvalita“ škol je často hodnocena měřítkem pragmatičnosti, pouhými kvantifikátory, jako např. mezinárodními žebříčky „kvality univerzit“, které se opírají o zcela povrchní (vposled tržní veličiny), jako např. počet citací výzkumných prací, počet zahraničních studentů či reputace u zaměstnavatelů. Určují spíše pozici univerzity v rámci trhu a politiky, nejde tu o nějakou ideu vzdělanosti.⁷⁸

Do takovýchto institucí přichází jedinec přirozeně s očekáváním, že bude vybaven tím, co bude v osobním a profesním životě potřebovat. Chce být co nejlépe vyškolen. Málokdo ale chce být v pravdě – tj. za vynaložení nejnítěrnějšího úsilí bez ohledu na pragmatickou užitečnost v profesi či v životě, primárně za účelem přiblížení se moudrosti, dosahování „prozření“, a tím sebepoznání – vzdělán a vychován.⁷⁹ „Výchova“ se redukuje na „zefektivňující“ součást každodennosti a slouží všedním potřebám člověka, především potřebám trhu, není „uvolňováním se“, které všednodennost překračuje.

Volba studijního oboru uchazečů o vzdělání je často odvislá od aktuální situace na trhu – dle toho, jaký „typ“ vědění je momentálně potřeba. Například nedostatek konstruktérů volá po potřebě patřičného technického vzdělání jakožto technologické znalosti postupů a návodů, které je možné v praxi uplatnit a zpeněžit, nedostatek programátorů volá po vzdělání v oblasti informačních technologií. Student je v kapitalismu implicitně tlačěn k tomu, aby se řídil primárně měřítkem aktuální ekonomické uplatnitelnosti, a zřekl se niterného zájmu či „bytostného tázání“.

Liessmann také poukazuje na podléhání vzdělávacích institucí dobovým ekonomickým a technologickým trendům. Mnozí požadují, aby vzdělání „šlo s dobou“. Nejde o dosahování vědění, jehož princip se od objevení ve starověku nezměnil, jde primárně o

může vychovávat jen potud, pokud je schopen svého žáka přivádět k porozumění: Je tím, kdo chovance odvádí do jeskyně proto, aby si v ní prožil *chórismos* (doslova „hraniční zkušenost“, ztrátu veškerých domnělých jistot, snad i pocit beznaděje). Tento moment nicotnosti, temnoty – kterou zažil snad každý, kdo se kdy něčemu usilovně učil – je však vposled vykoupen výstupem na světlo, tj. porozuměním. Ono porozumění však musí žák vykonat sám čili, a to Palouš zdůrazňuje, úloha chovance ve výchově je nezastupitelná, a tak případná kritika práce učitele, jež nepřihlíží k vynaloženému úsilí žáka, je nelegitimní a nespravedlivá.

⁷⁸ 14, C. O. U. F., & Written by Craig OAs Head of Content. (n.d.). *QS World University Rankings – methodology*. Top Universities. Retrieved April 18, 2022, from <https://www.topuniversities.com/qs-world-university-rankings/methodology>

Viz také: LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 52-61

⁷⁹ Viz kapitola *Střet zájmů*.

vzdělávací obsahy. Vzdělávací instituce se mají redukovat na nějaký flexibilní prostor, který má být neustále připraven na nové trendy a má se jim adekvátně přizpůsobovat, aby ti, kteří tyto instituce opouští, do míst, které tyto trendy udávají, mohli dosahovat kapitálu. Vzdělání se „v současnosti už neřídí žádnou ideou vzdělání, nýbrž se chápe jako otevřená permanentní mezera pro rychle se měnící požadavky trhu, módy a strojů.“⁸⁰

Humanitní obory se v tomto přísně pragmatickém světě jeví jakožto zcela nepotřebné. Samozvaní kritici vykazují filozofy aj. myslitele do propadliště dějin pro jejich neužitečnost. Ve svém důrazu na technologické vědění se takoví kritici vůbec nepozastaví nad smyslem vzdělanosti. – Leckdo totiž může být dokonale vyškolen v konstruktérství, v programování, v managementu či v učitelství, znát konkrétní strojírenské postupy, disponovat znalostí matematiky, metod řízení týmu pracovníků či znát desítky pedagogických teorií a pouček. Titíž jedinci však mohou být politicky indiferentní, podléhat populismu, věřit leckterým nesmyslným konspiracím (nedávné studie ukazují nemalá procenta ohledně dotazovaných učitelů)⁸¹ být neschopni v rozumné míře rozlišit informaci od dezinformace, podléhat marketingové masáži, či nebýt s to se v etickém hodnocení zastat určitých univerzálních principů, bez kterých by společnost nemohla existovat.

Všeobecné vzdělanosti a vůbec demokratizace společnosti se nezajistí tím, že bude každý, kdo vystuduje svůj obor, pouze dokonalým produktem vlastní odborně vzdělávací instituce – a ničím víc. Je třeba onoho vzdělání coby „kultivace myšlení“, oné Liesmannem podtrhované „celkové formy prozkoumávání světa“, kterou nelze předat, nýbrž ke které lze pouze přivádět oním „obratem“ a tím ji kultivovat, tj. „probouzet ji“. Vzdělání se nemůže redukovat na vzdělávací obsahy.

„Vědění existuje tam, kde je možné něco vysvětlit nebo pochopit. Vědění se vztahuje k poznání, hledání pravdy je základním předpokladem vědění.“⁸²

⁸⁰ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 28. Hodnotu vzdělání nevrátí ani trendový program celoživotního vzdělávání, který si je akorát prostředkem k ničemu. Vzděláváme se nikoliv proto, abychom byli vzdělání, ale proto, abychom se vzdělávali. (Tamtéž, s. 22-28)

⁸¹ HRONOVÁ, Zuzana. Desetina českých učitelů věří hoaxům a konspiracím. Podívejte se, jakým nejvíc. *Aktuálně.cz* [online]. [cit. 2022-04-15]. Dostupné z: <https://zpravy.aktualne.cz/domaci/ucitel-hoax-konspirace/r~105133881d1e11ec98380cc47ab5f122/>

⁸² LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 24

1.7.2 Neosobní vzdělání jako prostředek

Soudobě není vzdělání dobrem, účelem sama o sobě, nýbrž pouze prostředkem k něčemu jinému.⁸³ V původním určení však nebylo „nástrojem k“ (k obstarávajícímu zajišťování), paradoxně právě to byl „způsob bytí“, od kterého se původní výchova snažila distancovat. Vzdělávat se původně neznamenovalo opatřovat si nástroje k určité manipulaci, ale tázání se po smyslu, bytelnosti, pravdy světa a sebe samého.

Výchova bývala mnohem více časem (*scholé*) než prostředkem. Staří Řekové, křesťanští novoplatonisté, ani Komenský výchovu nezamýšleli jako záležitost uvádění do možnosti efektivního uplatňování v každodennosti, ale primárně jako záležitost, čas uvolnění se k nevšedním prožitkům – momentům hlubokých porozumění, uvědomění a bytostných zaujetí, které stojí mimo každodennost – kterým se jedinec setkává s věčným, a tím i se sebou samým.

Klíčovým rysem „času výchovy“ je překročení. Výchova je záležitostí *transcendentní*, neb vychovávaný se má dotknout něčeho mimo svůj dosavadní horizont, čehosi, co není na první pohled viditelné, ale co přec jeho situaci nejvíce určuje – protože je „rozumějícím pozadím“, východiskem, ze kterého světa vůbec nějak rozumí.⁸⁴ Je *transcendentálním*, předzkušnostním, v tom smyslu, že člověk přehodnocuje měřítko vlastního myšlení, vrací se zpět před své zkušenostně utvořené předsudky a předpojatosti, opětovně definuje problémy, které řeší, klade nové otázky, na které hodlá odpovídat.

Výchova je časem rozjímání (*vita contemplativa*) nad tím, „jak se to vlastně má s věcmi“, mezi nimiž každodenně žijeme a nějakým způsobem se pohybujeme, čímž se student dostává k zamyšlení nad tím, „jak se to má s ním samotným“. Čas výchovy se týká toho,

⁸³ Aristotelés zorným polem účelovosti a prostředčnosti rozlišuje dobré a zlé cíle.

Viz také: GADAMER, *Člověk a řeč*, s. 22: „Pouze člověku se navíc dostal logos, schopnost vzájemně si sdělovat, co je prospěšné a škodlivé, a tím také to, co je správné a nesprávné. ... Užitečné a škodlivé je to, co není žádoucí samo o sobě, nýbrž kvůli něčemu jinému, ...“

⁸⁴ Skrz onen „dotek s věčností“ se vychovávaný oklikou dostává zpět k sobě, vrací se do jeskyně všednodennosti jinak uzpůsoben, a realizuje tak původní záměr *paideie*, který stojí vytesán v Apollónově chrámu v Delfách – *gnothi seauton*.

co si člověk běžně nepřipouští, v čem žije jaksi ponořen, ale nad co se dokáže „povznést“.⁸⁵

„Vzdělávací zařízení byla pro Nietzscheho „protikladem“ k institucím životní nutnosti. Taková místa necharakterizuje nouze a životní potřeba, a jsou tedy místy svobody, protože ti, kteří je spoluvytvářejí jako žáci a učitelé, nejsou vystaveni tlaku užitečnosti, relevanci praxe, blízkosti životní reality a aktuálnosti, jinými slovy: Byla to místa pohody. Tím Nietzsche vrátil škole jen původní význam toho slova. Škola se vztahuje k latinskému schola a k řeckému scholé a původně znamenala „přerušování práce“. ... Škola, která přestala být místem pohody, soustředění, kontemplace, přestala být školou. Stala se jen místem životní nutnosti. A v ní potom dominují projekty a praktika, zkušenosti a kontaktní sítě, exkurze a výlety.

Času k přemýšlení se nedostává.“⁸⁶

Současné vzdělávací instituce mnohem více než čas rozjímání a „místa pohody“ připomíná svět práce – firemní podniky, které si „pipírají“ své zaměstnance již od studií. „Svět práce“, vyznačující se zajišťováním věcí, únavou z tohoto zajišťování či jeho následným testováním vede studenta akorát k rezignaci na nějaké hlubší porozumění a „úprku“ do volnočasových aktivit, které alespoň nabízí určitou možnost seberealizace.⁸⁷

Nezosobněné vědění, kterého není nabýváno otevřeným myšlenkovým úsilím, nýbrž pouhou znalostí jednotlivých pojmů, faktů, historických událostí či dat, nijak ukotvených či usouvztažených, žádného studenta niterně nepromění – neumožní mu onen „moment prozření“, „výstup z jeskyně“, který proměňuje a vychovává. Oplývat znalostí, že první světová válka se odehrála mezi lety 1914 a 1918 nebo že Kytici napsal Karel Jaromír Erben, a nikdy nemoci sáhnout po oné sbírce či po díle E. M. Remarqua, nemůže probudit

⁸⁵ Vita contemplativa přitom není časem pouze ve smyslu určité vyhrazené části dne, ale v tom, že je to jiný čas, jiný modus vivendi, do nějž myslitel uvědoměle vstupuje, a kterýžto jedinec i v každodenním obstarávání tuto schopnost v sobě nosí jako smířlivou příležitost „výstupu na světlo“.

⁸⁶ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s.

⁸⁷ I přijímací zkoušky na vysoké školy se pro početnost studentů mnohdy redukuje na testování, jehož cílem je zaškrtnout správnou odpověď. Nikdo již osobně nepřezkoušuje konzistentnost vědění, ale pouze testuje znalost informací (nejlépe, aby kontrolu výsledků v arších, do nichž studenti křížkovali, zajistil počítač). Studenti si věci leckdy jen pamatují či své odpovědi náhodně tipují. Dostávají se tak na úroveň soutěžících v televizní „vědomostní“ soutěži, v níž je hlavní výhrou úspěch v přijímacím řízení

žádnou „zkušenosti poznání“ či „zbožné tázání“. Teprve toto tázání však může učitel „usměrňovat“ a přezkušovat v hodinách propojením s terminologií či faktografií (zároveň se mu otevírá a učít se od rozumění studenta). Takovýto osobní vztah, udávající autentičnost a hloubku nabývaného vědění – vztah nejen k vědění, ale i k těm, kdo k vědění přivádějí, tj. k učitelům – leckterá postmoderní „školská továrna“ (především vysoké školství) pro svůj masový a systémový charakter postrádá.⁸⁸

1.7.3 Střet zájmů

Porozumění, resp. neporozumění smyslu vzdělání se žel zrcadlí i v „implicitních požadavcích“ rodičů, kteří na začátku prvního školního roku vysílají své zhýčkané ratolesti s nadějí na budoucí kariérní úspěch. Lze je s jistou mírou zjednodušení vyjádřit otázkou: *Co může škola udělat pro mé dítě, aby dosáhlo úspěchu v životě?* Na druhé straně „barikády“ je však učitel – mnohdy s vlastními nesdělitelnými těžkostmi a pochybnostmi – který dostává na starost na třicet „nadějných vyslanců“ svých rodin. – Rozdílné motivace, z níž pramení řada potenciálních nedorozumění, přichází ke slovu již v momentě prvního setkání se svěřenou třídou. Zatímco rodič je svému dítěti „odpověden vším“, nutnost spravedlivé diferenciací pedagogické odpovědnosti je hlavním úkolem a výzvou pro každého učitele. Otázka vyjadřující jeho hlavní snahu – je-li si vědom původního smyslu vzdělání – je odlišná oproti té rodičovské: *Jak mám uvést žáka do světa školy a světa vůbec tak, aby v něm bylo dobře?*⁸⁹

Škola je jakousi „bezpečnou simulací světa“, mikrokosmem, kterým je žák uváděn do kosmu celospolečenského. Na jedné straně je tu snaha vytrhnout co nejlepší kvality a být úspěšný v profesi, na straně druhé je tu potřeba smysluplného soužití a pocit domoví. – Jinými slovy, střetávají se zde individualizační a socializační motivy. Takováto

⁸⁸ Argumentace (ohledně například přijímacích zkoušek na vysoké školy) početností studentů, které jinak než systémově řídit nelze, je pochopitelně na místě. Avšak je třeba také zvážit poměr mezi dostupností a kvalitou vzdělání. Jakkoliv může být zkoušení nepříjemné, jen dialog dokáže ze studenta vytrhnout to, co skutečně ví.

⁸⁹ VESELÁ, Michaela. *Seminář Michaely Veselé pro pedagogy*, Praha 3. února 2017 [online]. In: [cit. 2022-04-18]. Dostupné z: https://www.youtube.com/watch?v=-EYJnSyi_T4

ambivalence je do jisté míry důsledkem existence „solidárního demokratického světa“, který je zároveň tvrdým konkurenčním bojem.⁹⁰

1.7.4 Znalosti a cesta ke znalostem

Je třeba rozlišovat pojmy *mathéma* a *epistémé*. *Mathéma*⁹¹ je až výsledkem vědění, kdežto *epistémé* je ono „vědomí podstaty“. Mnohem důležitější než vlastnění nějaké jednotlivé výpovědi, je cesta k jejímu nabytí – a jelikož si žák tuto cestu „prožije“ a podstatu „prohlédne“ – také obecná uschopněnost k nabytí znalosti. Vědění je tím, co stojí v pozadí jakožto určují možnost k nabytí znalosti.

Cesta je cíl. Nejde o to předávat finální poznatky, nýbrž k dosahování určitých poznatků přivádět – tak, aby tyto poznatky, obecně již dosažených v rámci daného oboru, si žáci osvojili, aby je v sobě „oživili“. Pochopení platónské filozofie vpravdě znamená „učinit to, co udělal sám Platón“. Nejde o to znát platónský trojúhelník, jde o onen posun v myšlení – o rozvinutí obecného skrze jednotlivé, a tím vnesením do nových „horizontů“, na nebývalou „půdu myšlení“ dosud neproblematizovanou.

Cesta ke znalosti je samozřejmě více bolestivá než lhostejné přijetí znalosti. Je doprovázena pocitem nicotnosti, kterou člověk prožívá, když si „neví rady“. Avšak odříkání, pocit beznaděje a bezmoci dobrat se pravdy, která každé opravdové myšlení doprovází – ona „trnitá cesta“ k nabytí znalosti – má pro výchovu odpradávná ten nejzásadnější význam.

⁹⁰ Do jisté míry je naivní usilovat o ohleduplnou socializaci člověka, o pěstování solidarity, v takovém řádu, který je bezohledný, konkurenční či minimálně nutným výrazem pouhé prostředečnosti. Kapitalismus, jinými slovy, podrývá přirozenost výchovy. Výchova a vzdělání v kapitalismu nepodléhají sobě samotným, ale principům tržního hospodářství. Vzdělání a výchova k prosperitě společnosti v takovém světě není posledním účelem.

Viz také: THÁKUR, Rabíndranáth. *Nacionalism Západu*, s. 11: „Oddá-li se otec rodiny hře, a povinnosti k vlastním lidem ustoupí na druhé místo, pak není již člověkem, ale strojem, poháněným ziskuchtivostí. Pak může dělat věci, za něž by se styděl ve stavu normálním.“

⁹¹ Např. jde o nějaké konstatování o té či oné platnosti, soud o věcech.

1.8 Frontová zkušenost

„What did he fear? It was not fear or dread. It was a nothing that he knew too well. It was all a nothing and a man was nothing too. It was only that and light was all it needed and a certain cleanness and order. Some lived in it and never felt it but he knew it all was nada y pues nada y nada y pues nada.“⁹²

Hemingway ve své povídce *A Clean, Well-Lighted Place* zachycuje nicotnost, která postihuje člověka ve stáří, stařeckou osamělost, kterou naivní mládí ve své životní honbě nemůže zcela porozumět. Stejně jako v mnohých svých dalších povídkách tímto nechává přijít ke slovu nejen existencialistickou nicotu, coby absurditu života – nechtěně vrženého, odkázaného (závislého) a přitom předurčeného ke smrti – prázdnoty nanejvýš umocněné v situaci po Velké válce, která byla válkou totální, a vedla člověka k určité „cynické demoralizaci“, o které píše Patočka, jak se pokusíme ukázat níže.

Člověk byl v totální válce ve své charakterové a osudové jedinečnosti zredukován na pouhý manipulovatelný předmět. Jako pouhý shluk mobilizovaných sil, jejíž zánik (tj. smrt) je strategicky zařazen jako určitá nutná položka do plánu hodnot budoucích generací, jako nutná oběť budoucí svobody – smrt je tu plánována „*distancovaně a statisticky, jako by znamenala pouhou výměnu ve funkcích*“.⁹³ Avšak naprosto pokrytecky, neboť v každodenním životě není se smrtí nakládáno jako s možností objevení hodnoty života – tak jako smrt vojáka je tu prostředkem pro svobodu společnosti – ba spíše se ono denní „plánování“ této otázky vyhýbá.

„...posílají lidi na smrt, aby druhým zajistili budoucí den v podobě pokroku, volného a stupňovaného rozvoje, možností, které dnes nemají. Od těchto obětovaných se naopak požaduje výdrž tváří v tvář smrti. To znamená, že se temně ví, že život není vším, že se může sebe vzdát. Právě toto vzdání, tato oběť se požaduje. Požaduje se jako něco relativního, vztaženého k míru a dni. Zkušenost fronty je však zkušenost absolutní. ... na účastníky učiní výpad naprostá svoboda, svoboda od všech zájmů života, dne. To znamená: oběť těchto obětovaných přestává mít svůj relativní význam, není požadovanou cestou k programu

⁹² HEMINGWAY, Ernest, *The First Forty-Nine Stories: A Clean, Well-Lighted Place*, s. 357

⁹³ PATOČKA, Jan. *Kaciřské eseje o filosofii dějin*, s. 125

výstavby, pokroku, zvýšení a rozšíření životních možností, nýbrž má význam pouze sama v sobě.“⁹⁴

Patočka „kacířsky“ označuje celé 20. století za století války, která není dočasnou záležitostí, nýbrž stává se doslova novým principem. Určit svobodu v takovémto světě, pro který válka už není bojem za určité zájmy, nýbrž uvolňováním a poměřováním Síly, je problematické. Mír v totální válce neznamena nic jiného než demobilizaci, přípravu na další mobilizaci: *„mír se stává součástí války, tou lstivou její etapou, která poráží protivníka bez výstřelu – tím, že se zpomaluje ve své mobilizaci*“⁹⁵ anebo ona mobilizace v „době míru“ nabývá jiné formy, např. se projevuje skrze ekonomický konkurenční boj (viz níže), ve kterém každý naivně zápasí o zajištění svého života. Strana, která ve světě války usiluje o příměří, předem „prohrává“, protože zatímco nepřítel pečlivě připravuje svůj arzenál a strategii, ona „spí“ – stejně jako kapitalista, který, pokud se novému kosmu „nepřizpůsobuje“, „vypadává ze hry“.⁹⁶

Původní válka za mír je mýtem, motivy Dne, jak to Patočka nazývá, zde ztrácejí platnost. Svět se uvrhuje do Noci – avšak Noc prožívá jedině voják v zákopu, nikdo jiný o této Noci vpravdě neví.

V novém principu války paradoxně zjišťujeme, že svobodný tu není ten, kdo se oddává svým bojovým ideálům svobody – nacionalistickým vzplanutím, touze po zajištění něčeho budoucího, oním „plánováním“. Nejvíce svobodný je tu voják ztotožněný se svou smrtelností. Z vyprávění válkou zasažených a zničených životů – jedním z nich byl právě Hemingway – víme, že „svoboda a mír“ po ukončení totálních bojů je vskutku relativním

⁹⁴ Tamtéž, s. 125-126

Jinými slovy, co jiného zbývá vojákovi z jeho života, který byl cíleně poslán na smrt než právě ono každodenní bezprostřední vystavení smrti?

⁹⁵ Tamtéž, s. 124

⁹⁶ WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*, s. 52: „Továrník, který by trvale jednal proti těmto normám, bude ekonomicky eliminován právě tak jistě jako bude vyhozen na ulici dělník, který se jim nemůže nebo nechce přizpůsobit.“

Vznikající mašinérie 20. století (byrokracie, technika) jsou souhrnně jednou velkou akumulací Síly, která pro jednu nemusí vydržet a může „prasknout“. Symbolickým popraskem bylo Německo, jehož mobilizaci nezabránila ani porážka v první válce – naopak, ukázala se později jako „olej přiléváný do ohně“, který vyústil v ještě nepředstavitelnější scénáře. Trvalý mír se v takovém světě stává nemožným, neboť i ti, kteří válku odmítali, do ní paradoxně nakonec museli sami vstoupit, aby jí dodali ještě hroživější – totiž atomový – rozměr. Patočka to „kacířsky“ označuje za určité vítězství Německa v tom smyslu, že této zemi se nakonec vskutku podařilo „změnit status quo“. Viz: PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 126-127. Ani pozdější Studená válka nekončí ničím jiným, než hrozbou konce světa vzájemným střetem jaderných Sil. Válka i po konci vojenských bitev trvá vposled pořad, jen se jinak projevuje.

pojmem. – Právě zde je potřeba zmínit: nejen pro vzpomínky na ony hrůzy fronty, ale především pro pozdější střet s těmi, kteří jsou stále „poutáni k životu“, ke svým primitivním každodennostem a námluvám, které v porovnání s frontovou zkušeností jsou naprosto malicherné a absurdní. – Vojáka se střetává s připoutaností k víře v určité hodnoty, o kterých ví, že by oné nicotě zcela podlehly stejně tak, jako vyhasly původní nacionalistická vzplanutí či dobrodružné a romantické představy o válce.

„Válka ... ukazuje svou mírovou tvář, tvář cynické demoralizace, apelu na vůli žít a mít. Lidstvo se stává obětí jednou rozpoutané války, tj. míru a dne; mír, den počítají se smrtí jako prostředkem krajní lidské nesvobody, jako s poutem, před nímž lidé zavírají oči, ale které je zde v podobě vis a tergo, teroru, který žene lidi do ohně – člověk je smrtí, strachem poután k životu a nejvíce manipulovatelný.“⁹⁷

Pohrozí-li nadřízený neprávem (pro něco, co neudělal, protože si na něj zasedl, protože je podřízený „nekrotký“ apod.) svému podřízenému vyhazovem, tu vyvstává pro člověka veledůležitá autentická otázka, zda se vzdát vlastní pravdivosti pro onen „strach ze smrti“, zda ustoupit nadřízenému a podlehnout oné „vůli žít a mít“, či zda se rozhodne postavit za sebe samého a uvrhnout se do té náhlé svobody (nezávislosti) a nejistoty. Jinými slovy, neautentický člověk, ten, který se bojí smrti, a pro kterého je vlastní život či vlastní pohodlí nejvyšší hodnotou, nemůže nikdy vpravdě okusit vlastní svobodu, poznat své nejzazší možnosti, a je právě proto nejvíce manipulovatelným a zranitelným, tím, kdo se nakonec podřídí. Právě oním „vyhýbáním se smrti“ jsou pro Patočku – jak to „kacířsky“ pojmenovává⁹⁸ – realizovány dějiny, těch, kdo přežívají. Právě na to pak cílí totalitarismus, aby dějiny mohl „ovládnout“, neboť věří, že člověka lze vposled vždy zlomit na svou stranu.

V Patočkově smyslu byla „vrcholkem svobody“ paradoxně právě frontovou zkušenost. Voják byl poslán na frontu ve svém nacionalistickém přesvědčení. Zjišťuje však, že je pouze vnějškově využíván jako neosobní síla pro zcela neosobní motivy. Uvědomuje si svou roli loutky politických loutkařů, jejichž motivace nesdílí, roli šachové figurky na zdánlivě černobílém bitevním poli, jehož pohyb neudává on sám. V osobním setkání

⁹⁷ PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 128

⁹⁸ Tamtéž, s. 129: „...dějiny jsou tento konflikt pouhého života, holého a spoutaného strachem...“

s „nelidským“ nepřítelem a jeho osobním osudem bolestivě zjišťuje, že bitevní pole černobílé není. Tím zcela nově – typicky výchovně – nahlíží totální válku jako výraz absurdní tragiky.

„Odpusť mi, kamaráde, jak jsi mohl být mým nepřítelem! Kdybychom odhodili tyto zbraně a tuto uniformu, moh bys být právě tak mým bratrem jako Kat a Albert. Vem si mých dvacet let, kamaráde, a vstaň, vem si víc, neboť já nevím, co s nimi.“⁹⁹

Pojem nicoty ve frontové zkušenosti nenabývá pouze negativních absurdních konotací, pouze oné existencialistické rezignace či nesmyslnosti. Zde je nicota výrazem autentické existence, tím, co dává člověku poznat jeho pravdivost. S touto nicotou se měl člověk potýkat v platónském *chórismós* coby fundamentálním výchovném „otřesu“, kterého dochází cestou „z jeskyně“. Po ztrátě veškerých mýtických jistot v jakémsi ambivalentním momentě přechodu mezi hrou stínů a výstupem na světlo – momentem, kdy si žák ještě neví rady, a momentem, kdy porozumí – prožívá ono tíživé existenciální *nada*. Je jako onen voják, který, jakmile se poprvé ocitne ve válce (v onom záchvatu strachu, který prožíval každý nováček, jak to popisuje Pavel Bäumer, resp. E. M. Remarque) zhrozen nad tím, co strašného bylo lidstvo schopno vymyslet, a nejrady by s tím skoncoval – válčí spíš proto, aby válčil proti této strašné válce, anebo rezignoval a vyběhnul ze zákopu nekrytý.^{100 101} Obdobně by student nejrady roztrhal veškeré své poznámky, definitivně se spokojil s porážkou onou nesmyslností, ze které se nemůže vyhrabat, a vyběhnul takřkajíc do světa nevzdělaný.

⁹⁹ REMARQUE, Erich Maria. *Na západní frontě klid*, s. 106

¹⁰⁰ PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 123: „Smysl má jen demonstrace, že svět, který něco takového plodí, musí zmizet. ... Nesmyslnost dosavadního života a dosavadní války vede k osmyšlení nové války, války proti válce.“

¹⁰¹ REMARQUE, Erich Maria. *Na západní frontě klid*, s. 54:

„Jsem hned zas tu,“ odpovídá a hledí proklouznout kolem mne.

„Počkej chvílku, oheň už přestává.“ Naslouchá a oko se na chvíli vyjasní. Pak nabude zase kalného lesku jako oko vzteklého psa, mlčí a odstrkuje mne.

„Chvilíčku, kamaráde,“ volám. Kat se stává pozorným. Právě v tom okamžiku, kdy mne rekrut odstrčí, přiskočí a držíme ho pevně.

Počne ihned zuřit: „Pusťte mě, pusťte mě ven, já chci ven!“

Neposlouchá nás a tluče kolem sebe, ústa jsou vlhká a soptí slova, nesmyslná, napůl spolknutá slova. Je to záchvat kavernového strachu, má pocit, že se tu udusí, a je ovládán jen jediným pudem: dostat se ven. Kdybychom ho pustili, pádil by někam docela bez krytí.“

Nicota však neotevívá pouze absurditu, nesmyslnost. Je pouhým předstupněm, protože na úplném dni nejistoty leží „vykoupení“, „prozření“, niterný prožitek svobody. Na frontě je objevena nezávislost, neslužebnost, čistá svoboda lidského bytí, coby fundamentální nezávislost na věcech, vzpomínkách dobrých i zlých, splněných i nesplněných přání, konexích, potřebách společenského uznání, služebnosti věcem v jejich uspokojivém užívání. Svoboda je tu bytostným ztotožněním s vlastní podstatou, kterou je smrtelnost sama, voják je tu ztotožněn se Smrtí samou, jeho životní jistoty jsou „setřeseny“ v tomtéž smyslu, v jakém je „otřesen“ vězen vycházející z jeskyně, oslněn Sluncem, oslněn onou „výhní“ či „ohněm“, na který již nezapomene, a který nebude s to vysvětlit někomu, kdo touto „zkouškou ohněm“ sám neprošel.

Ani po „úspěšném“ konci válečných bojů se mu nenaskytne větší svobody – byť se tomu, kdo frontovou zkušenost neprožil, bude jevit jako tolik vytoužená a radostná, neboť si otázku vlastní nicotnosti nemusel prožít. Navrátilce z války, z života mimo jeskyni, bude nucen se v onom „obklopení nesvobodou“ opětovně uvrhnout do těch přítomných každodenností, které mu nic neříkají o jeho bytí – ale pokud tak neučiní, pak se definitivně vzdává možnosti porozumění s druhými, těmi, kteří nebyli za svého života Smrtí nikdy otřeseni.¹⁰²

Zatímco „plánovači dne“ si své válečné strategie črtají na papíře, aby „zajistili“ budoucí svobodu těm, kteří se stejně vlastní svobodně nevystavují, když za sebe ve svém přítomném boji pokrytecky nechávají bojovat právě budoucí naději, mladou generaci; voják je tu jediný, kdo chápe, kdo je s to činit modlitbu za nepřítele, protože on také chápe – fronta, uvržená objevená nejistota, je novou půdou společného porozumění těch, kteří svou „svobodu“ citelně prožívají, kteří vnímají onu naivitu a absurditu „denního plánování“ uprostřed neviditelné noci, v jejíž temnotě jakékoliv plánování selhává.

„Nepřítel není již tím absolutním protivníkem na cestě mírové vůle, není tím, co je zde jen, aby bylo odstraněno. Nepřítel je spoluúčastník téže situace, je spoluobjevitel absolutní svobody, je ten, s kým je možná shoda v protikladu,

¹⁰² Jinými slovy, událost tzv. frontové zkušenosti, navzdory (či právě kvůli) své hrůznosti a děsu, přináší paradoxní osvobození – skrz hluboký prožitek horoucí nicotnosti, vyplývá z náhlé absence všeho, z naprosto bezprostřední přítomnosti smrtelnosti v každém konečném okamžiku.

Zde se tedy otvírá propastná oblast „modlitby za nepřítele“, fenomén „milování těch, kdo nás nenávidí“ – solidarity otřesených přes jejich protiklad a spor.“¹⁰³

Obě strany ve svých sporech zjišťují, že tváří v tvář smrti, ke které se paradoxně uchýlili od svých protikladných názorů, se střetávají u toho nejvlastnějšího základu, který je společný každé lidské existenci, a na němž je teprve možné objevit smysl a hodnotu života.

Důvod, proč po otázkách krize výchovy najednou píšeme o frontové zkušenosti: Cílem jejího výkladu je záměrně extrémním způsobem reformulovat původní výchovný záměr, který je k nalezení v platónském mýtu. Ve frontové zkušenosti se člověk na smrt „směje“ a ona se směje na něj, jak to kdesi říká Marcus Aurelius. „Směšné“ je zde sice ve smyslu absurdní, nesmyslné, vyprázdňené, zbavené obsahů, avšak tato směšná prázdnota přivádí člověka k pravdivosti. – Byť se nejedná o líbivý výměr, mladý voják se v zákopu, coby mezní situaci (vydrží-li onen nápor absurdity) stává nejvíce svobodným; protože život lze prožívat opravdu jen tehdy, prožíváme-li smrt každým jeho okamžikem. Voják si uvědomuje onu „*neodepsatelnost této položky v životě, která se zdá z hlediska dne pouhou neexistencí;*“ je to jakási „*proměna životního smyslu, který zde škokrtne o nic, o nepřekročitelnou hranici, v níž se všechno mění.*“¹⁰⁴

S takovouto definicí svobody by se soudobá touha po volnosti, možnosti svévolně si vybírat a naplánovat, čemu bude člověk ve svém životě služeben, kde bude bydlet, kam bude cestovat, jaké produkty bude nakupovat či k jakému světonázoru či skupině se bude hlásit a ke kterým vymezovat – aby se pak nejlépe mohl chvástat tím, jak dělá věci „jinak“ než ostatní, kteří by také měli „konečně otevřít oči“ a „začít žít svobodně“ – jen těžko ztotožnila. Vlastní svobody lze totiž dosíct jedině „otřesen“ – prozřením své naivity, domněnek a každodenních pravd.

„Solidarita otřesených“, o které píše Patočka v závěru¹⁰⁵, se může stát výrazem nejvroucnějšího mezilidského pouta – možná i silnějšího, než je láska, která většinou nabývá spíše romantických představ – takovým, jakým bylo nevýslovné kamarádství

¹⁰³ PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 126

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 127

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 129-130

mezi Pavlem a Katzcou – doslova pouto mezi synem a otcem, jaké Pavel mimo frontu už nikdy nepoznal. Jedině dva autentičtí jedinci si totiž mohou porozumět. Kdo žije ve světě války, Noci – resp. kdo ví že život je dnem i nocí zároveň – nemůže už nikdy žít pouze ve světě Dne. Proto byla ztracená generace ztracena – zůstala v minulosti, v konfliktech, které už skončily. Proto Hemingway nazývá jednu ze svých povídek *Soldier's Home* – ne proto, že je voják již doma u své rodiny, která akorát naléhá na to, aby si našel partnerku a zaměstnání, ale protože jeho domov je jinde – zůstal navždy pohřben kdesi na frontě. Tato generace věděla, že mír je jen jiným typem války, o které neotřesený neví. Kdo sám nepozná svobodu, ten bude o své svobodě akorát chlácholivě vyprávět ostatním.

Patočkou popsaná svoboda tu není „revolta vůči ustaveným stereotypům“ či prázdné masmediální heslo, ale především odkrytá své-bytnost, svojské bytí skrz niterné až bolestivé setkání s vlastní podstatou. V zákopu, v eskalující situaci mobilizace, v momentě totálního nasazení, kde možnost smrti tak citelně „číhá na každém rohu“, si vskutku už nikdo nic nenamlouvá. Mezní situace vytrhuje vlastní pravdivost člověka před něj samotného – skrze veškerá domnělá přesvědčení o sobě samém – tak výrazným způsobem, že se s touto zkušeností nemusí do konce života už nikdy vyrovnat; podobně jako Himmelstoss „ochutnal hořkou příchut' pravdy“ poté, co se roky „realizoval“ šikanou svých svěřenců:

„V jednom zákopovém úseku spatřím najednou proti sobě Himmelstosse. Krčíme se v témž krytu. Všechno leží bez dechu pohromadě a čeká na začátek výpadu. Ačkoli jsem hodně rozčilen, prolétne mi přec při vyběhnutí hlavou myšlenka: Kde je Himmelstoss? Skočím rychle zpět do krytu a najdu ho, jak leží v koutku s povrchní rankou a simuluje raněného. Má svůj záchvat strachu, je tady také ještě nováčkem. A to mne rozzuří, že mladí náhradníci jsou venku a on zde. „Ven!“ zaječím. Nehne se, rty se chvějí, knír se třese. „Ven!“ opakuju. Přitáhne nohy, přikrčí se ke stěně a cení zuby jako pes. Chytnu ho za ruku a chci ho zvednout. Zavřeští. Tu mi selžou nervy. Chytnu ho za krk, třesu jím jako pytle, až mu hlava jen tak lítá sem a tam a křičím mu do obličej: „Půjdeš ven, ty lumpe, ty pse, ty pacholku, ty se tu budeš schovávat?““¹⁰⁶

¹⁰⁶ REMARQUE, Erich Maria. *Na západní frontě klid*, s. 65

Patočka pochopitelně nechce říct, že sebezpoznání lze docházet pouze ve válečných zákopech¹⁰⁷, a už vůbec se tu nesnaží ospravedlnit válku jako podmínku poznání pravdivosti: „...že by válka sama mohla být něco vykládajícího, co samo ze sebe má moc smyslodárnou, je v podstatě myšlenka cizí všem filosofům dějin“¹⁰⁸. Jde tu výhradně o onen „vrcholný autentický moment“, coby nejvyšší smysl a cíl každé výchovy, která může člověka buď přerazit vejpůl, nebo z něj učinit nezdolně svébytnou bytost.

1.9 Nicota a cynismus

Ani Nietzsche a jeho „nadčlověk“ není svévolnou revoltou vůči ustaveným společenským konvencím, novým typem plánování a rozvrhování, další zdánlivou spokojeností, která se vymezuje maximálně vůči aktuálním trendům, aniž by si na nich uvědomovala svou – tolik nesvobodnou – závislost. Výsměch adresovaný na Nietzscheho bláznovství je pak jen definitivním potvrzením oné neuvědomované prázdnoty vlastní existence, zdánlivého uspokojení a dojmu zajištění toho, co v pravdě zajiřitelné není.¹⁰⁹ Že blázen je mnohdy jen hanlivé vyjádření pro nepochopeného génia se ukazuje taktéž na příkladě osudu postavy Septima z *Paní Dallowayové* či mnohých „akuťáků“ z *Přeletu nad kukaččím hnízdem*: zavržení jsou jen proto, že zůstávají nepochopeni.

Nadčlověk je čistě veden naprosto svébytnou snahou o autenticitu. Pravda není, jak to píše Patočka, vlastnictvím platných soudů, ale otevíráním se pravdě o sobě a celé společnosti – včetně možného nietzscheovského „zavržení“ pravdy a její označení za pouhý omyl, bez kterého nicméně lidská bytost nemůže žít. – Tato „pravda“ se zrcadlila

¹⁰⁷ Setkání s nicotou se v různé míře člověku naskytá běžně: Nuda je oním „nada“, pocitem chybění čehosi podstatného, byť slovy těžko vyjádřitelného. Připustit k sobě toto chybění ve vši hloubce není snadným stejně jako snášet prázdnotu a smrtelnou „naléhavost“ frontové zkušenosti. Nicméně právě takovéto připuštění – nikoliv svévolný útěk k služebnosti věcem, životním jistotám (těch se člověk ve frontové zkušenosti nutně vzdává) – přivádí k otázkám. Umožňuje ono sisyfovské břímě snášet. Nuda (nada), pokud se jí člověk otevře a neutече od ní, přivádí člověka ke svobodě. – Absurdita se proměňuje ve svobodu. – Kdo se chlubí tím, jak je v životě se vším nadmíru spokojený a nikdy se nenudí, kdo nikdy neprožívá smutek, ten si něco zakrývá, anebo lže. (A. Hogenová)

¹⁰⁸ PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 118

¹⁰⁹ DĚDEČKOVÁ, Eva. *Kozmologická výchova E. Finka*, s. 188: „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.“

v hlubokém neporozumění ztracené generaci. Proto i Hemingwayovy postavy, které jsou vždy částečně autobiografickým ztvárněním jeho osoby, jsou především cynické:

„Have you decided what you are going to do yet, Harold?’ his mother said, taking off her glasses.

,No,’ said Krebs.

,Don’t you think its about time?’ His mother did not say this in a mean way. She seemed worried.

,I hadn’t thought about it,’ Krebs, said.

,God has some work for everyone to do,’ his mother said. There can be no idle hands in His Kingdom.’

,I’m not in His Kingdom,’ Krebs said.¹¹⁰

...

,Is that all?’ Krebs said.

,Yes. Don’t you love your mother, dear boy?’

,No,’ said Krebs.

His mother looked at him across the table. Her eyes were shiny. She started crying.

,I don’t love anybody,’ Krebs said.¹¹¹

Cynika nepochopí ten, kdo do jeho cynismu sám nevstoupí, kdo jej bude chtít převychovávat, aniž by se zřekl vlastního stanoviska. *„Nepokrytý cynismus, který vším ideálním a posvátným bezostyšně, veřejně pohrdá a který asi nejlépe odpovídá všeobecné představě o nihilismu, není záłudný, a proto ani tak nebezpečný. Redukuje sice člověka na věčné vztahy, vysvětluje si vše přízemními pohnutkami a nivelizuje hodnoty a mechanicky na jedinou – nejnižší – úroveň, ale činí tak zcela otevřeně. ... Filosof má jeho*

¹¹⁰ HEMINGWAY, Ernest, *The First Forty-Nine Stories: Soldier’s Home*, s. 142

¹¹¹ Tamtéž, s. 143

*projevům podle Nietzscheho pozorně naslouchat, protože »cynismus je jediná forma, v níž nízká duše zavádí o to, co je to poctivost«.*¹¹²

Připomeňme si možné propastné nedorozumění na příkladu návratu Pavla Bäumera z fronty, který se akorát potvrzuje ve svém odcizení vůči ostatním, uvědoměním, že bojuje pro nic – nic, o kterém neotřesený neví, který si jakékoliv cynické „převrácené oči v sloup“ vždy vyloží pouze jako nemorální, nedisciplinované, nepřijatelné, čímž nevědomky rezignuje na možnost porozumění Jinému.

„Jdu se hlásit na okresní velitelství. Pomalu kráčím ulicemi. Tu a tam mne někdo osloví. Nezdržuji se dlouho, neboť nechci tolik mluvit. Když se vracím z kasáren, zavolá mne zvučný hlas. Otočím se, pohroužen v myšlenkách, a stojím proti jakémusi majorovi. Vyjede si na mne: „Neumíte salutovat?“ Odpovím zmateně: „Odpusťte, pane majore, já jsem vás neviděl.“ Křičí ještě víc: „Neumíte se vyjádřit, jak se sluší a patří?“ Chtělo se mi praštit ho do obličeje, ale ovládnou se, poněvadž by jinak bylo po dovolené, srazím podpatky a povídám: „Neviděl jsem pana majora.“ „Tak se laskavě koukejte před sebe!“ osopí se. „Jak se jmenujete, he?“ Hlásím. Jeho rudý, tučný obličej je stále ještě rozezlen. „Od kterého pluku?“ Hlásím podle předpisu. Není stále ještě uspokojen. „Garnisona?“ Ale teď toho mám dost a povídám: „Mezi Lange-markem a Bixschootem.“ „Jak to?“ ptá se trochu zaražen. Vysvětluji mu, že jsem před hodinou přišel na dovolenou, a myslím si, že teď odrazí. Mýlím se ale. Je dokonce ještě divočejší: „To by tak hrálo zavádět sem zvyky z fronty, co? Tady ale, zaplať Pánbůh, je pořádek.“ Komanduje: „Dvacet kroků zpátky, poklusem v chod!“ Ve mně vře tupý vztek. Ale nemohu nic dělat, dá mě hned, jak se mu zachce, zatknout. Skočím tedy zpět, vrátím se a hodím mu to na šest kroků ostře podle předpisů, a přestanu salutovat, až šest kroků za ním. Zavolá mě zase a sděluje mi blahosklonně, že ještě jedenkrát dá přednost milosti před právem. Projevím ostře po vojensku svou vděčnost. „Můžete jít.“¹¹³

Přemrštěný nárok, který Nietzsche svým konceptem nadčlověka na člověka klade, vyvěrá z nihilistického charakteru novodobého světa. – Zde je třeba poukázat na dezinterpretace

¹¹² KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 150

¹¹³ REMARQUE, Erich Maria. *Na západní frontě klid*, s. 79

nihilismu. Nihilismus neznamena nějaké nostalgické, romantické vzpomínky na zbožný život v dávné době, kdy byl člověk hodnověrný, zatímco ten dnešní je nevděčný a ničeho si neváží.¹¹⁴ To by byl přesně způsob černobílého moralizování, který Nietzsche zavrhuje¹¹⁵. Naopak volá po nutnosti statečného přijetí nesmyslnosti – kterážto prorocká predikce se možná potvrdila právě proděláním dvou traumat světových válek – jakožto hlavního údělu lidského pobývání, které svobodně přehodnocuje vždy s ohledem na jedinečnost každé lidské situace – samé o sobě zjevně nesmyslné – a nikoliv na základě dichotomického filtru dobra a zla – protože v této době je „Bůh mrtev“. Vyzývá k upuštění od moralizování (které by tváří v tvář holé nicotě frontové zkušenosti možná nikdy neobstálo) – a to i od obecně negativního či obecně pozitivního stanoviska vůči nihilismu, které jen uvrhuje do dalšího moralizování, a paradoxně onen nihilismus nevědomky potvrzuje.¹¹⁶ Nietzsche odmítá moralizování, které je dle něj typické pro křesťanství, ale i pro (novo)platoniky – jde o hodnocení na způsob, který možná všichni známe: schvalování toho, co by člověk „měl dělat“ a zavrhování něčeho, co by „dělat neměl“. Takto si různorodě smýšlející lidé možná jen znemožňují vzájemné porozumění.

„...hlavním úkolem není dnes překonání absence ryzích morálních hodnot, nýbrž překonání špatného svědomí a nostalgie, s nimiž se za těmito hodnotami toužebně obracíme. Fascinace nepřítomností absolutna a naděje v jeho nový příchod totiž spolehlivě brání tomu, aby si lidé začali rozumět ze světa. Zaměření na nepodmíněné hodnoty zastírá proměny hodnot ve světě i těžko postižitelné zákonitosti těchto proměn, a neposkytuje myšlenkové prostředky k artikulaci situativního rozhodování a jeho různících se významů, k pochopení přirozeného světa, v němž člověk žije i navzdory absolutnu a již dlouho také bez něho.“¹¹⁷

Nihilismus znamená absenci předem daného smyslu, který bychom museli v rámci situačního rozhodování uplatňovat a následovat – tj. možná netolerujeme zde zcela ani metafyzické bytí idejí. Nietzsche svým označením „smrti Boha“ dává do rukou člověka

¹¹⁴ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 143-145

¹¹⁵ A o které se nepokoušíme ani my, poukazujeme-li v dalších kapitolách na neautentičnost, protože usilujeme především o pravdivé rozlišení a poukaz na možné důsledky neautentičnosti, nikoliv o nabádání k tomu, co by kdo měl dělat.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 151: „*Boj proti nihilismu jako vnějšímu nepříteli podle Nietzscheho nihilismus posiluje a dále nás do něho zaplétá, neboť stvrzuje vládu základní morální alternativy.*“

¹¹⁷ Tamtéž, s. 158

svobodu, který se ve svém rozvrhování a zhodnocování může spolehnout jedině na vlastní „bytosťné tázání“, protože tu není k nalezení žádný „záchytný bod“, „zábradlí“ o které by se na životní cestě bylo možné opřít – např. žádná vidina spásného posmrtného života. Svobodný člověk, realizující se nadčlověk, je v této pustině odkázán čistě sám na sebe. – Leckteré původní „moralizování“ na způsob: „dopustil ses hříchu, ale přeci jen ti to teda odpustíme“ v takovém světě padá jako cosi nepravého. Zde je třeba se každému problému zcela jedinečně otevřít, bez nějakých předem naznačených výkladových cest.¹¹⁸

Nihilismus znamená, že člověk na rozdíl od tradičních společností nenalézá obecný smysl určený k celoživotnímu naplňování, z čehož by mohl „pramenit“, k němuž by mohl věci vztahovat a na jeho základě teprve rozhodovat. Nihilismus je natolik symbolickým výrazem poválečné tradice – a zejména současnosti, kde si na internetu nikdo nemusí „dělat servítky“ takřka s ničím – že i my si dovolujeme označit Nietzscheho za „moderního proroka“. Metafyzické výklady, na které by bylo možné se v jakékoliv situaci odvolávat, se rozpadají a urputná snaha o jejich opětovné nalezení v něčem jiném nás možná zase jen oddaluje od možnosti autentického přijetí vlastní nihilistické situace; toho, co možná máme všichni před očima, ale pro co nejsme dost odvážní si to připustit a umožnit si tak své stanovisko přehodnotit:

„Úsilí o nalezení autentických ryzích hodnot, které označuje za příčinu nihilismu jejich ztrátu, resp. záměnu za neautentické, subjektivní atd., a které si klade za cíl nalézt ty pravé, konzervuje princip metafyzického způsobu hodnocení, jelikož i nadále potlačuje jakýkoliv zásadnější význam situovanosti. Opět před nás staví vyhlídku na obecné řešení, na hodnoty a postoje o sobě správné, a jde mu pouze o to, kde a jak je hledat, zatímco otázka možného přehodnocení, tzn. otázka po tom, zda je vůbec hledat, leží zcela mimo jeho horizont.“¹¹⁹

Cenou za svobodu a nezávislost uprostřed nihilismu není rezignace, zklamání, nýbrž přijetí, smíření, pochopení nutnosti hledání, nutnosti „tvoření hodnot“ vlastním životem

¹¹⁸ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 142: „Morální vidění světa postuluje závislost konkrétního, relativního smyslu na smyslu celkovém jednotlivého dobrého skutku na dobru samém: celkový smysl zde funduje a zaručuje možnost smyslu dílčího.“ – „Naznačenými výkladovými cestami“ míníme určitou závislost konkrétního na obecném, skrze které teprve můžeme uplatňovat určité jednání a rozlišovat jeho pravost a nepravost – což s nihilismem padá.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 151

uprostřed nicotné nejistoty, nutnost odpovědného převzetí tohoto životního úkolu každého člověka. Nietzsche nevyzývá pro „boj s nicotou“, o vydržení vši té absurdity, o níž píší existencialisté s poukazem na chudáka Sisyfa, a která z života dělá akorát něco marného – a už vůbec snad „nenavádí“ k útěku od nicoty k nějaké povrchní „kompenzaci“, k dalším modlám, jsoucňům, kterými bychom svou nihilistickou situaci mohli zakrývat (jakými se možná ukazuje ziskovost či užívání technologických výtvarků, avšak i to v duchu nihilismu zřejmě nemůžeme absolutizovat). Právě naopak: odkrytí nicoty a smíření se s nejistotou je možná tím prvním předpokladem, možným očištěním, znovuobjevenou možností pro nastoupení cesty výchovy.

„Teprve až velmi pozdě, mohli bychom říci spolu s Nietzschem, nalézáme odvahu k tomu, co vlastně víme.“¹²⁰

1.10 Společnost vědění

Soudobý mýtus o „společnosti vědění“, vzniklý z přesvědčení o jakémsi automatickém pokročení na vyšší úroveň všeobecné vzdělanosti v důsledku vědecko-technologického pokroku, zejména pak chápání přechodu od religiózní společnosti k sekularizované jakožto odmítnutí „nedokonalých“ výkladů o světě ve prospěch poslední vědecké pravdy – je křiklavou redukcí. Opomíjí nejen skutečnost, že technologická věda (jakožto součást přírodních věd) vznikla z původního nábožensko-filozofického tázání, a že by se tak bez dnes tzv. humanitních věd, resp. humanistického vzdělání (přitom, jak upozorňuje Liesmann, jiné než humanistické neexistuje,¹²¹ protože vědění proměňuje celkový vztah ke světu a protože každá věda řeší otázku člověka ve světě) vlastně neobešla, ale že i ona sama se vyvíjela a vyvíjí především přehodnocováním vlastních závěrů, stejně jako filozofie znovu odpovídá nato, co je vůbec filozofií. Věda principiálně není něčím daným či definitivním. Soudobý vědátor se směje „překonaným“ minulým výkladům. – Potenciální člověk budoucích tisíciletí se bude smát poznatkům vědy současné.

¹²⁰ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 158

¹²¹ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 41

Je fascinující, co všechno už o světě víme! Věda a technika se stala domnělým definitivním prostředkem prosvětlení světa.¹²² Liessmann se ironicky pozastavuje nad tím, jak každé nové senzační vědecké odhalení plní stránky médií, aniž by se kdo, kdy k nějaké reflexi odhodlal. Leckterý nový masově dostupný produkt techniky sytí davy poptávající další skvost, který lidstvo očividně posouvá někam dál. Málokdo se pozastaví nad tím, zda nový produkt opravdu potřebuje, zda pouze nepodléhá marketingové masáži a manipulaci, či zda nenakupuje další a další produkty vlastně jen proto, že si tímto kompenzuje absenci autentičtějšího životního smyslu.

Věda a technika člověku na otázku po smyslu bytí nijak neodpovídá, leckdy člověka autenticity dokonce zbavuje. Zaměstnanec obuvnické továrny žije mnohém méně autenticky než dřívější obuvník. Namísto sebeurčování svou prací (včetně každodenního styku se svými zákazníky, které mu opakovaně přinášejí pocit naplnění a smyslu) mu nezbývá nic jiného než po celou směnu vykonávat přísně manipulativní činnost. Dennodenně prožívá sebe samého nanejvýš ve svých „zvířecích vlastnostech“ (spánek, obživa, jídlo, tělesné a sexuální potřeby a opět spánek).

„...člověk (dělník) si připadá svobodně činný už jen ve svých zvířecích funkcích, v jídle, pití a plození, nanejvýš ještě v bydlení, strojení atd., a ve všech lidských funkcích se cítí už jen jako zvíře. Zvířecí se stává lidským a lidské zvířecím.

Jídlo, pití a plození atd. jsou sice také vpravdě lidské funkce. Ale v abstrakci, která je odlučuje od ostatního okruhu lidské činnosti a dělá z nich poslední a samojediné konečné účely, jsou zvířecí.“¹²³

To je (žel) principiálně natolik úmorná existence, že ji lze vskutku ozvláštnit leda hromaděním materiálního bohatství a věnováním se užívání nových výtobytků, neb na

¹²² Předtím jsme psali o záměně prostředků za účelů na příkladě kapitalisty, nyní můžeme o tomtéž hovořit v případě technologií, které původně měly „odhalovat společenského ducha“: „*Duch člověka si chce lépe porozumět a veškerá věda a technika mají člověku v jeho jednání osvobodovat.*“ Krize nastává tehdy, kdy se: „*z média, z prostředku ... stává všeovládající cíl.*“

LISSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 40-41.

¹²³ MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844: Kapitola Odcizená práce* [online].

Dostupné z: http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/efr44/efr44_05.htm

hlubší reflexi, i kdyby chtěl, člověk nemá čas ani sílu.¹²⁴ V takovéto absenci přirozenosti narůstá početnost problémů jako je alkoholismus či jiné závislosti.¹²⁵

Obsluha strojů – „zázraků techniky“ – nejenže člověka nepřivádí k autenticitě, ale především neznamená ani nějaký všeobecný posun ve vzdělanosti společnosti:

*„Telegraf vyžadoval vzhledem k celkové úrovni své doby stejně vysokou míru fyzikálního a technického vědění jako dnes mobilní telefony. A stejně jako si svého času obyčejný uživatel a konzument nedokázal představit, jak technicky funguje přenos znaků a na jakých fyzikálních zákonitostech spočívá, platí totéž o dnešním uživateli ohledně principu fungování mobilního telefonu. Dělní práce jako nedílná součást průmyslové výroby zaručuje, že i technik „ví“ stejně málo o tom, co vlastně dělá, jako poradce v prodejnách, který vysvětluje zákazníkům, jak se ten zázrak obsluhuje. Pokud jsou lidé, kteří dnes pracují v odvětví mobilních telefonů, dělníci vědění, tak byla dělníci vědění i někdejší slečna z pošty.“*¹²⁶

Není zde potřeba nic jiného než vyškolení pracovníka v určitých manipulativních funkcích. Takovéto schopnosti by jistě zvládl i českým prezidentem zpopularizovaný „cvičený foxteriér“. Že vědecký pokrok, sofistikovanost „systému předávajícího vědění“ nepozvedává všeobecnou vzdělanost se snad ukázalo v minulosti – technologické výdobytky najdou totéž uplatnění v demokracii jako v totalitarismu:

„Právě skutečnost, že moderní vědy od okamžiku, kdy se etablovaly, bezvadně fungovaly v nejrůznějších společenských podmínkách — v liberální Americe stejně dobře jako v nacistickém Německu, stalinském Sovětském svazu i v autoritativní

¹²⁴ Naši analogii mezi obuvníkem a dělníkem obuvnické továrny by bylo jistě možné užít i na soukromníka provozujícího svůj autoservis, a dělníka automobilového průmyslu – obzvláště v České republice, nechvalně to proslulé „montovně střední Evropy“.

¹²⁵ Jakkoliv se na těchto statistikách pochopitelně podepisují i jiné faktory než deprese apod. (zejména jakási „česká tradice“ v konzumaci alkoholu), chceme alespoň zmínit, že dle vládních statistik z roku 2018 umírá v České republice „v důsledku konzumace alkoholu asi 6500 osob ročně. Více než 1,5 milionu (17–20 %) dospělých obyvatel ČR pije rizikově, z toho více než 500 tisíc (5–8 %) dospělých obyvatel ČR pije alkohol takovým způsobem, že to má výrazné škodlivé dopady na jejich fyzické či duševní zdraví.“ Viz: POVOLNÁ, Renata, ed. *1,5 milionu lidí má v ČR nakročeno k závislosti na alkoholu. Pomoci mají i nové národní stránky alkohol-škodí.cz* [online]. In: . [cit. 2022-04-09]. Dostupné z: <https://www.vlada.cz/cz/ppov/protidrogova-politika/media/1-5-milionu-lidi-ma-v-cr-nakroceno-k-zavislosti-na-alkoholu--pomoci-maji-i-nove-narodni-stranky-alkohol-skodi-cz-167685/>

¹²⁶ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 33

Číně —, mluví proti tezi, že právě produkce, rozdělování a zhodnocování vědění je faktorem, který by mohl mít moc a sílu formovat společnost. “¹²⁷

Odpověď na otázku obecné vzdělanosti společnosti je i v době vrcholných technologií oproti dobám minulým vskutku nelehká. Dokonce se zdá, že je možná i příznivější pro minulost, ve které se člověk, na místo na technologie, musel spoléhat především na vlastní schopnosti, dovednosti a úsudek, který pěstoval osobně zainteresovaným studiem, nikoliv neosobním přebíráním znalostí, návodů, postupů, které by mohl technicky využít a zpeněžit.

Nebezpečné pak mohou být redukce vědění, leckdy sahající tak daleko, že „není důležité vědět, ale vědět, kde vědění najít“¹²⁸. Kdo si při zadání do vyhledávače nepřipouští náhodnost výsledků seřazených dle popularity – možnost, zda nehledali stejně nevědoucí jedinci jako on – kdo (neb není důležité vědět) především není s to zhodnotit správnost nalezených informací, protože postrádá vědění jakéhokoliv dějinného či společenského kontextu, ten vskutku zůstane akorát ve své radostné odevzdanosti senzačním technologiím a nemožnosti dobrat se kloudného vědění.

Je-li z hlediska vzdělání nějaký zásadní rozdíl mezi nábožensky a vědeckým vyloženým světem, pak v tom, že víra poskytovala člověku smysl, že věřící člověk si svět vysvětloval jakožto dílo boží, že svět i vlastní život mu byl svěřený jako dar čili úkol, aby to opečovával, tj. aby hledal pravdivost.¹²⁹ – Kdo se domnívá, že pravdu našel, když užívá vědeckých výdobytků a vědecké výklady přebírá a uplatňuje v domnění „dosažení moudrosti“, ten akorát typicky „ne-sókratovsky“ „neví, že neví“. Právě tento sebechvalný stav Liessmann ve své knize ironicky nazývá „společností vědění“. V momentě, kdy se věda prohlásí za konečnou, definitivní, tam veškerá věda v pravém smyslu slova končí. Nejhlubší krize vědy nastává v momentě, kdy principy světa, které poznává, vysvětluje a vykládá, ztotožňuje se svým výkladem. – Jak vysvětlíme později: Člověk se v takovém

¹²⁷ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 36

¹²⁸ Tamtéž, s. 20-21

¹²⁹ BIBLE: překlad 21. století. Genesis 1:27-28: „A Bůh jim požehnal. Bůh jim řekl: „Plodte a množte se, naplňte zem, podmaňte si ji a panujte nad mořskými rybami, nad nebeským ptactvem i nad každým živočichem lezoucím po zemi.“

světě už neobklopuje ničím než neosobním matematicko-fyzikálním souhrnem měřitelných sil.

„To, co odlišuje moderní společnost od těch dřívějších, je ambice, že „vědecky získané a zprostředkované vědění lze objektivně zkoumat, což je skutečnosti přiměřenější než mytologický nebo náboženský výklad světa. Takové vědění umožňuje vytvořit nejen výkonné a komplikované technologie, ale obejde se bez transcendentálních, metafyzických nebo v tradici ukotvených domněnek. Může být proto koncipováno univerzálně, protože pro takové vědění není třeba jiných předpokladů než lidský rozum.

Tento typ vědeckého vědění, ne vědění jako takového, charakterizuje moderní civilizaci.“¹³⁰

Společnost už vědění „má“ a může jej „předávat“ – dochází k „industrializaci“ „a ekonomizaci“ vědění, k redukci vědění z oné celkové formy prozkoumávání světa, jež student kultivuje, aby poznával sám sebe, na systematicky předávaný vzdělávací obsah – nejlépe podléhající ekonomickým a technologickým trendům, k nabytí v odpovídající (na daný obor výlučně zaměřené) instituci jakožto konečnou věc k použití. – Tímto byl zdiskreditován původní pojem vědění v jeho původním, transcendentním, tázavém, obecném, reflektujícím rozměru. – Sókratovo „vím, že nic nevím“ je tu nesmyslný nárok, s něčím takovým by jistě nebylo možné technologický pokrok uskutečňovat, neboť technologie musí manipulovat s něčím jistotním – např. vědět, že kov v konstrukci letadla se při takových a takových podmínkách zachová takto a takto – a už vůbec by asi nebylo moudré nabídnout „bytosné tázání“ potenciálnímu zaměstnavateli jakožto svou hlavní přednost.

Moderní věda, která povstala z evropského kulturního dědictví, a její objektivní svět, přitom nikdy nebyla všeobecně uznávaným výkladem, dokud se v modernitě celosvětově nerozšířila. Zatímco tradiční Evropa stála na principu kosmu, tj. inteligibilitě světa, jemuž vládne určitý princip, řád (*logos*), a který je vlastním rozumem člověka (taktéž *logem*) poznatelný, v jiných tradičních kulturách takovýto rys nenalezneme. Pro tradiční hinduisty například je svět jedno velké kolotání a nahodilost, vše je odkázáno na vůli

¹³⁰ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 33

bůžků, na které se člověk nemůže spolehnout. Náhoda tu není nepoznaná nutnost, náhoda (tajemství) je tu paradoxně ten jediný kosmický princip. Nejde tu o dosahování „blaženosti“ vzhledem do ideje, nýbrž o *sansáru* – o vytoužené ukončení vystavení té každodenní nesmyslné nahodilosti, vysněném osvobození se z koloběhu životů.¹³¹

„Společnost vědění“ se svou naivní představou o všeobecném pokroku a marketingovou redukcí vědění na televizní vědomostní soutěže (Liessmann začíná svou knihu přirovnáním dnešní představy o vzdělanosti k znalostním soutěžím) uvrhla akorát zpět do mýtického myšlení. – Je „vědoucí“, a přitom často věří nesplnitelným politickým slibům, zkresleným informacím, dezinformacím, konspiračním teoriím, lidovým metodám boje proti nemocem, nechává se „vodit za nos“ marketingovými specialisty, reklamními kampaněmi na nový osvědčený zázrak, chodí na přednášky „koučů“, kteří snad vlastní „návod na životní štěstí“, její zpravodajské relace předávají náhodné informace v náhodném sledu¹³², zaměňují celebrity za autority, „dovolenkáři“ přetvářejí cestovatelský zážitek v souhrn cestopisných záznamů a postů na blozích a sociálních sítích, masy podléhají propagandě, aby ve vší agresii a nenávisti hodlali vstoupit do válečného konfliktu proti celému světu, který sami označují za lživý a nenávistný. – Je opravdu otázkou, zda se soudobá společnost, přestože žije v době nejvyspělejších technologií a efektivních a funkčních vzdělávacích aj. systémů, vystoupila ze stínu minulého totalitního myšlení.

Nedostatek prozíravosti prokazuje nejen laická společnost, nýbrž i mnohé vzdělávací, výzkumné a vědecké instituce, které namísto ideje vzdělanosti čím dále více podléhají vnějškovým vlivům:

„Člověka až jímá závrať, jak lehkomyšlní, naivní a v bazálním slova smyslu nevědoucí jsou protagonisté takzvané společnosti vědění, když jde o to, aby nepropásli aktuální módní trend. Okolnost, že se někdejší centra vědění, univerzity, obracejí na poradenské firmy a nechávají se s jejich pomocí reformovat a restrukturovat, nesvědčí pouze o ubohém přizpůsobování se všeovládajícímu jazyku couchingu, controllingu a monitoringu, nýbrž rovněž o

¹³¹ RYBÁK, David. *Výběrový kurz: Tři modely výchovy v evropské duchovní tradici: Ke kontrastu indické a řecké tradice* [přednáška]. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, LS 2018-2019, 13. 3. 2019.

¹³² LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevdělanosti*, s. 23

zaslepenosti ideologií, jejíž kritická demontáž kdysi patřila k úkolům společenskovědních oborů. Když člověk sleduje, s jakou horlivostí adorují univerzitní funkcionáři sebestomější ekonomistickou frázi z repertoáru všenápravců new managementu, nemůže se už divit někdejší vstřícnosti inteligence k jiným ideologickým a totalitárním pokoušením.“¹³³

Je otázkou, zda sociální rozložení sil co do vzdělanosti je nejen stejné jako v dávné minulosti, ale zda nehovoří v neprospěch současnosti. Zda se vybraný okruh vědců a odborníků pouze detailněji neškolí ve svých oborech – přičemž jejich obor je natolik specializovaný, natolik jednotlivý, detailní, dílčí, postrádající obecnost – a natolik vzdálen běžné zkušenosti člověka – že laické společnosti prostě nemá co říct. (Možná pak přirozeně dochází k tomu, že u mnohých ztrácí odbornost na důvěře?)

Současná specializovaná věda probíhá tak, že už nepozvedává všeobecnou vzdělanost společnosti, nýbrž pouze zdokonaluje své vlastní „rekonstrukce“.¹³⁴ Ohlášené a do světa vypuštěné inovace už nemá kdo zhodnotit, spíš je tu vždy potřeba někoho, aby vydal populárně naučnou literaturu či zavedl do vysílání „vědecký pořad“ a uvedl alespoň některé extrémně nepochopené skutečnosti na pravou míru. – Tím však „svět vědců“ mimoděk přetváří v další módní produkt, leckdy rovněž přijímaný bez jakékoliv reflexe, a diskrepanci mezi sociálními vrstvami, míru nepochopení, tím paradoxně jen prohlubuje.

Laik je v konfrontaci s vědeckým pokrokem mnohdy ztracen, pokud není ani dostatečně odborně kvalifikován, ani dostatečně všeobecně vzdělán. Vlivům, které se každodenně dotýkají jeho života, nemůže vzdorovat, nýbrž pouze zvolit, zda se uvolí ke slepému přijetí či ke stejné svévolnému odmítnutí. – Předpovědět možný důsledek se stává nemožným. Potřeba obecného vědění, schopnosti myslet, zdržet se, zhodnocovat, střízlivost, schopnost přesahu, vědomí konečnosti, touha po autenticitě, otevřenost Jinakosti, je možná jedinou nadějí, aby se člověk definitivně v tomto „uživatelském

¹³³ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 34

Kritizuje-li Liessmann redukcí vědění na „žurnalismus“, pak se s tím ztotožňujeme, avšak zároveň nepokládáme „mediální výchovu“ za bezpředmětnou, zejména v době dezinformační společnosti. Na druhé straně tu však vyvstává otázka, zda by obecně vzdělaná společnost „mediální výchovu“ vůbec potřebovala.

¹³⁴ Viz přednášky D. Rybáka.

bludišti“ neztratil. – Je však možné (resp. kdo hodlá) pěstovat obecnou vzdělanost v době, která si vyžaduje akorát kvalifikované a uplatnitelné, nikoliv vzdělané, pracovníky?

Přemíra informací a dezinformací, které dnešního člověka napadají doslova na každém rohu, pak tuto „krizi“ prohlubuje. Laik neví, čemu může či nemůže věřit, a kdo neuvěří – neb nemá důvod – ten nemůže dosáhnout vědění: „*Neuvěříte-li, nepochopíte. ‘ ... co chápu, tomu také věřím, avšak nechápu vše, čemu věřím. Všechno pak, co chápu, vím, ale nevím vše, čemu věřím.*“¹³⁵

1.11 Propedeutika ke smrti

V obklopení informacemi a výdobytky je možné zakrývat si otázku vlastní konečnosti. Ani zaměstnání už není „bezprostředním zaopatřováním“, nýbrž prostředkujícím, pohybujícím se stále v daných strukturách, nikoliv ve svém vlastním dialogu. Nedochází tu (charakterově) k „otřesům“ jako ve frontové zkušenosti.

Smrt je cosi až na konci dlouhé životní linie, která nastává až potom, co si člověk užije naspořené peníze z penzijního připojištění. Na otázku po smyslu vlastního bytí člověk zapomíná.

O to nebezpečnější jsou redukce reformní pedagogiky (pod hlavičkou „století dítěte“) s cílem vytvořit a následovat jakýsi „dětský svět“: „*Pokud se moderní výchova pokouší ustavit dětský svět, bezpochyby ničí podmínky potřebné pro životní rozvoj a růst.*“¹³⁶

Hlavně dětem nic neříkat o „špatných věcech“ jako je smrt a nejlépe vůbec o ničem, co se týká světa dospělých. – Výchova je však uváděním do společného světa. Učitel je jakýsi „vyslanec“ státu, resp. „všech dospělých“, kteří cítí společnou odpovědnost a uvádí do světa po rodičích (tzv. sekundární socializace): „*Vůči dítěti je to tak, jako by učitel byl*

¹³⁵ AUGUSTÍN, *O Učíteli*, s. 273 (In: SVOBODA, Karel. *Estetika svatého Augustina a její zdroje*)

¹³⁶ ARENTOVÁ, Hannah. *Krise kultury*, s. 111

V současné době pak vznikají jakési „dva proudy“, oba žel spíše extrémní povahy: „...na jedné straně se reformní pedagogové, kteří už vyšli z módy, snaží zachránit ze „století dítěte“, co se dá, moderní reformátoři vzdělání pod heslem „blíže k praxi“ horlivě prosazují opětovné začlenění mladistvých do pracovního procesu.“

Viz: LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 38

*zástupcem všech dospělých, ukazoval na jednotlivé věci a říkal: toto je náš svět.*¹³⁷ Pedagogika se nemůže podřizovat pouze potřebám dítěte v tom smyslu, že by si dítě samo určovalo, čemu, jakým způsobem a jak dlouho se bude učit.

Vraťme se ale k otázce smrtelnosti: Prvním předpokladem pro výchovu je uvědomění vlastní konečnosti.¹³⁸ V absenci životních jistot se na nás „ušklibne“ smrt jakožto paradoxní jediná lidská jistota. – Tím však princip smrtelnosti ještě není zcela pochopen, protože sklonek života je doslova všudypřítomnou skutečností. Smrtí je konečnost každého okamžiku: „*Ve smrti se usebírá nejvyšší skrytost bytí. Smrt již předstihla každé umírání.*“¹³⁹ – Smrtí je nicotnost prožitku, ve kterém si člověk neví rady s daným problémem. Smrtí je pocit nudy, kdy si člověk svou „užiravou“ konečnost připouští nejsilněji.¹⁴⁰

Vědění jakožto prodloužená ruka zmocňování světa a každodenního rozvrhování neodpovídá na původní otázku po smyslu života. Kdo se domnívá, že poznání znamená zajišťování – že v tom, jak pokročilého stupně vědeckosti dosáhl, zároveň dosáhl jistého zabezpečení vlastní existence, ten otázku smrtelnosti vpravdě neodkryje. – „Hovět si“ v domnělém uspokojení a naplnění lze jen do té doby, než otázka po smyslu bytí před člověka vyvstane ve stáří či v nemoci – v momentě, kdy už je na výchovný obrat pozdě.¹⁴¹

Filozofie je vyrovnáváním se se smrtí. Filozofie není předmětem prázdného teoretizování, které by nijak nepromlouvalo ke každodenní zkušenosti člověka: Teorie se nás má nějak dotýkat, má pojmenovávat to, co je pro lidské bytí charakteristické, byť to není viditelné na první pohled.

¹³⁷ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 113

¹³⁸ Z pohledu existencialismu je smrt vůbec tou první otázkou každého člověka – každého, kdo hodlá žít, rozvrhovat se, proměňovat se, každý hodlající podstoupit sebe-výchovu, musí položit. Nejprve je třeba rozhodnout, zda život vůbec stojí za to, aby byl žit.

Viz: PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filozofie*, s. 91

¹³⁹ HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk: Řeč*, s. 59

¹⁴⁰ Vzpomeňme na slavný mýtus o Sisyfovi, naznačujícím holou prázdnotu a nesmyslnost lidské existence, kterou je člověk nucen nést na svých bedrech.

¹⁴¹ Smrt jakožto jako jediná lidská podstata a jistota – „podstatně určující bytnost člověka“ – vztah ke smrti je pro člověka z hlediska jeho vlastního bytí to jediné, na čem opravdu záleží. Obstarávání a zajišťování k vlastnímu pocitu uspokojení nemá tváří v tvář smrti sebemenší hodnotu. Člověk stojí před smrtí obnažen. Obstojí jen ten, kdo žil autenticky, tak, že si otázku vlastní smrtelnosti vždy připouštěl a podle toho žil. Kdo se dřív otázky po smyslu života vyhýbal či se jím dokonce vysmíval, rázem zjišťuje, že se vysmíval především sám sobě a vlastní omezenosti, tj. nevědomosti vlastní konečnosti.

„Výsledky teorií nesmíme tedy pokládat za samostatně existující jsoucna, nesmíme je odtrhnout od jejich funkce životní, nýbrž musíme je naopak pochopit z ní.“¹⁴²

„Příprava na smrt“ neznamená, že filozofie umí člověka zbavit strachu ze smrti.¹⁴³ Je pouze označením pro typicky lidský způsob, jakým se člověk se smrtí vyrovnává – tázáním, v němž člověk na dně nejistoty může docházet smíření. Filozofie ví, že neví – moudrost si klade za cíl, přestože ví, že je plně nedosažitelný. Zároveň ví, že stojí za to se k moudrosti přibližovat. Filozofující člověk chce v plném vědomí vlastní konečnosti ze sebe vytrhovat něco víc než jen obstarávající existování a volní rozvrhování ve světě.

Smyslem filozofie není ani lidové „mudrování“ o smyslu života. Nejedná se o lidové poučky o tom, co se „vyplatí“ či „nevyplatí“ dělat v životě. Filozofie sestavuje pro člověka „kuchařku“ na život. Redukovat filozofii na „návod“ by opět znamenalo učinit z ní další bezhlavě přijímaný módní trend (anebo ideologii). Výchova je především žítí tak, že člověku nejde jen o momentální a skutečné, ale že hledá cestu k bytí – tomu, co nějak dotýká celé jeho zkušenosti, co stojí v pozadí jakožto určující, a čemu je třeba se „otevřít“. Původní filozofie je vlastně nanejvýš osobní záležitostí – vyrovnáváním se se smrtí.

Výchova neznamená odpověď, ale je vždy otázkou – nejistotou. Do nejistoty chce člověka uvrhovat, aby si v ní prožil něco, co v každodenním zajišťování prožít nemůže, aby si sáhl na sebe samého tím, že si např. sáhne na dno svých sil, či že se setká s něčím radikálně Jiným, o čem předtím nemohl mít sebemenší potuchy.¹⁴⁴ Otevřít se možnosti výchovy znamená otevřít se Jinakosti – tomu, co nejsem já, co nejsou ani mé představy o sobě, druhých a o světě. Výchova chce domnělou samozřejmost, skrz kterou člověku uniká to nejpodstatnější, neustále (dokud člověk nenaplní svou podstatu vlastní smrtí), skepticky (v dialogu se sebou samým, s druhými) připomínat. – Aby člověk vedl

¹⁴² PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*, s. 11

¹⁴³ DĚDEČKOVÁ, Eva. *Kozmologická výchova E. Finka*, s. 191: „My „len“ umierame. Kto ale kládol nárok na filozofiu, aby ho zbavila prirodzeného strachu zo smrti, očakával niečo, čo jej neprináleží.“

¹⁴⁴ Smrt, nejistota, absurdita, je jakousi „fundamentální nicotou“, kterou člověk prožívá v momentě, kdy si v životě neví rady, kdy tápe. Avšak právě zodpovídání této otázky autentickou odpovědí, uvrhnutím se do absencí jistot, dává člověku poznat, kým v pravdě jest, zda „stojí za to“ – v mezní situaci, na hraně možností, na hraně smrtelnosti, poznávám sám sebe.

„rozhovor se sebou samotným“, stal se „poutníkem“ na cestě životem, protože lidsky být neznamená „zajistit se v domech“:

„poutníci musí teprve skrze temnotu svých stezek nalézt na své pouti dům a stůl, nejen a ani ne především pro sebe, nýbrž pro mnohé; neboť ti se domnívají, že pouhé zařídit se v domech a v usednout ke stolům, již znamená být s věcmi a dospět k bydlení.“¹⁴⁵

Být znamená celoživotně hledat domov. Domov není geografická lokalita, můj oplocený pozemek, kde nikoho cizího nepustím. Být znamená: frontová zkušenost – nejenže nejbezprostředněji přináší otázku smrtelnosti, ale „osvětluje“ odvalu ke svobodnému uchopení člověka sebe samého ve vlastních bytostných možnostech. Poutník, „otřesený“, pokud může vstupovat do lidských obydlí, totiž může nevědoucí vyvádět z nevědění.

1.12 Volný čas a neautentičnost¹⁴⁶

Škola (*schólé*) byla původně místem volného času. Starý Řek se k výchově uchýlil po zanechání svých obstarávajících povinností, aby se svými druhy setkal na agoře za účelem porodnického dialogu, tj. takového, jenž bude rodit myšlenky a tímto „rozením“, případně ztotožňováním s myšlenkami Druhých, bude vychovávat. Soudobá škola již není vedena primárně takovýmto ohledem „uvolnění“, nýbrž uchyluje se čím dál více k obstarávání a zajišťování, k umnému zacházení s věcmi ve skutečnosti, a neptání se po bytnosti těchto věcí vlastním rozumem. – Dochází tak k „převrácení smyslu *schólé*“ – z celistvé kultivace myslí na školení dílčích kvalit v pragmatickém ohledu. Narůstá význam „volnočasových aktivit“ jakožto prostoru, v němž se člověk může konečně realizovat, kde se může „povznést“ nad stereotypní realitu a docházet očištění.

¹⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 59

¹⁴⁶ Inspirací pro sepsání této kapitoly byly autorovi krom zdrojové literatury přednášky Dietmara Schlosse na univerzitě v německém Heidelbergu o americké literatuře a filmu.

Pokusíme se s pomocí Norberta Eliase¹⁴⁷ problematizovat otázku postmoderního¹⁴⁸ člověka a charakterizovat jeho volnočasové aktivity, které leckdy postrádají autenticitu, prožitek sebe samého v těch nejpůvodnějších, hraničních emocích, jakými běžně disponovali naši dávní předkové před nástupem moderní, resp. vědecko-technologické civilizace.¹⁴⁹

Věda a technika však člověku život natolik proměňuje, že již není pravidlem, aby se každodenně cítil na hranici svých bytostných možností. S nadsázkou řečeno, noci již nejsou tak temné a zimy tak chladné. Soudobý člověk (žijící na „průměrné“ ekonomické úrovni v rámci euroamerického světa) přirozeně netrpí zimou a hladem, není nucen lovit ve zbesilých honech za kořistí, nežije ve strachu z nájezdu nepřátelského kmene či z vypuknutí smrtící morové epidemie.¹⁵⁰ Otázka vlastní smrtelnosti není člověku pozdní doby každodenně, přirozeně, bezprostředně, citelně přítomna.

Elias chápe podstatu civilizačních tlaků souhrnně jakožto *restraint* (v překladu „zdrženlivost“). Být civilizovaný znamená být „zdrženlivý“. Civilizace, civilizovanost se vynořuje v momentě, kdy se začínají zpříšňovat hygienické návyky, kdy je např. vykonávání fyziologických potřeb člověka zahrnuto do zorné pole druhých, kdy se zpříšňují zásady stolování, kdy člověk obecně musí přijímat určitá společenská pravidla vyvěrající z čím dál početnější přítomnosti druhých.¹⁵¹ Z nové formy sociálního uspořádání vyvěrá potřeba *restraint* jakožto zdržení se čehosi „svého“ a přirozeného

¹⁴⁷ Norbert Elias vykládal civilizační procesy s odkazem na psychologické (a také fyziologické) aspekty člověka, a sice na otázku „prožívání“ vlastního těla. Vyznačoval se interdisciplinárním přístupem, ve kterém je sociologie takřka korelativní stranou psychologie. Vývoj civilizace jakožto „vývoj představy civilizovanosti“ ve smyslu společenské etikety dokládá na konkrétních příkladech jako proměně stolovacích a hygienických návyků. Viz: ELIAS, Norbert. *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie*, kapitola *O civilizaci jako specifické proměně lidského chování*, s. 122-200

¹⁴⁸ Resp. člověka pozdní doby či člověka žijícího v globalizovaném světě, mnohými filozofy označovanými jakožto „světověk“ (viz např. R. Palouš).

¹⁴⁹ „Dávnými předky“ máme na mysli společenství lovců a sběračů, potažmo starověká společenství před zrodem „civilizace“; avšak do značné míry lze hovořit obecně o člověku před nástupem moderní civilizace, tj. vznikem předmětu zájmu sociologie. Z hlediska autenticity jde zkrátka o dobu před tím, než se otázka „přežití“ proměnila spíše v otázku „užívání života“.

¹⁵⁰ SCHLOSS, Dietmar. *The American Fictions of Violence* [cyklus přednášek]. Německo: Universität Heidelberg, WS 2019/2020.

¹⁵¹ Modernita jakožto urbanizace, rozvoj dělby práce, tj. obecně nárůst vzájemné závislosti jednoho člověka na druhém. Normy se nutně vynořují z faktu spolubytí; přičemž nejde pouze o povrchní pravidla a zvyky, ale také o autonomní hledání obecných zákonů.

s ohledem na přítomnost druhého.¹⁵² Člověk by neměl na veřejnosti „povolit uzdu“ svým „zvířeckým“ emocím a své přirozenosti, ale měl by se „kontrolovat“. Míra této kontroly závisí na tom, jakou sociální roli zastává, v jaké sociální situaci se nachází apod.

Tato „civilizační kontrola“ však neznamená, že by se potřeba niterných emocí a pochodů, kterými byly mezní situace našich předků opředeny (resp. do nichž byli takřka denně „uvrhováni“ v souboji s nepřáteli či živly přírody) někam vytratila. Emoce z přítomnosti na samé hranici sebe samého, ona bytostná afirmace skrze vynaložené úsilí, odpradávná zaujímají místo v lidské přirozenosti. Jejich potřeba se se změnou společenského řádu nijak nemění.

Do přirozenosti člověka však vstupuje vliv umělých konstruktů civilizace. Nedochází k prostému potlačení „zvířeckosti“ ustavením absolutní sebekontroly, nýbrž k určité stabilizaci těchto emocí na základě utvářené představy „civilizovanosti“. Dle Eliase je v civilizaci těmto emocím vyhrazen určitý prostor – *spaces of decivilization*¹⁵³ – prostor „volnosti“, v němž se naskýtá člověku možnost „emočního návratu“ do doby před civilizací, možnost „popuštění uzdy“ do určité míry. Zjevným příkladem takového prostoru jsou fanoušci pějící klubové chorály na fotbalových stadionech.

Nemožnost prožívat sebe samého ve své přirozenosti v rámci mdlého, technikou zjednodušeného, civilizovaného světa zkrátka znamená vytvoření určitého emočního

¹⁵² Považujeme za nutné objasnit, že teorie o „zdrženlivosti“ civilizace je jakožto celek neplatná, protože civilizace se lidstvu neukázala jakožto „umravňující síla“ (odklon od takého stanoviska zapříčinila především událost holocaustu). Holokaust se nedá vysvětlit pouze s poukazem na „návrat do zvířeckosti“, protože hrůzy koncentračních táborů jsou až posledním článkem řetězce chladnokrevného byrokraticko-technického zjednávání, kalkulu a ideologické indoktrinace. A rovněž hrůzy (známé např. z vyprávění přeživších) byly mnohdy produktem spíše „chladné racionality“ než „afektového běsnění“. – Stejně jako je třeba rozlišovat tradiční antisemitismus a moderní rasismus. – Moderní civilizace zkrátka není spásonosná. Teorie o „kontrolních“ či „umravňujících“ schopnostech civilizace byla jako celek zneplatněna. Viz: BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*.

Nám tu jde především o pozastavení u částečných aspektů ohledně „restraint“; o specifickou otázku, o poukaz na jisté dílčí platnosti této teorie v otázkách volného času, vztahu člověka ke smrti, vlastní tělesnosti, autenticitě; jež mohou člověka motivovat k hledání způsobu autentického prožívání – ve „zdrženlivém“, „vyumělkovaném“ každodenním světě, v němž se člověk z pohodlnosti či odcizenosti „pozdržuje“ i své přirozenosti – styku s přírodou, odkrýváním vlastních možností apod. Viz: PALAHNIUK, Chuck. *Fight club*.

¹⁵³ SCHLOSS, Dietmar. *The American Fictions of Violence* [cyklus přednášek]. Německo: Universität Heidelberg, WS 2019/2020.

Přestože se jedná o severoamerickou literaturu a film, je třeba přihlídnout k tomu, že:
1.) Norberta Eliase je autor pohybující se v evropském kontextu;
2.) soudobá evropská kultura prošla (prochází) značnou amerikanizací.

(možná i existenciálního) „dluhu“, který si člověk musí kompenzovat volnočasovými aktivitami. Ve volném čase hledá možnost seberealizace v „hraničních emocích“, neb se mu jich nedostává v „běžném provozu“. Naši pradávni předkové jistě neoplývali takovouto silnou potřebu, protože byli zcela autenticky a bezprostředně zaměstnání otázkou vlastního přežití, v němž nebylo nouze o válčení, nemoci a jiné těžkosti dotýkající se vlastní tělesnosti.

Civilizační volnočasové aktivity však co do podstaty nejsou týmiž aktivitami, kterými dávný člověk vzdoroval smrti. Tyto aktivity v sobě nenesou stejnou míru rizika, jakou nese bezprostřední ohrožení na životě. Proto těmto aktivitám Elias přisuzuje pojem *mimésis* – jde o nápodobu oněch prapůvodních situací v tom, že vyvolávají stejné prožitky, avšak typicky civilizovaně jsou opatřeny „jiným klíčem“. (Příkladem budiž prožitky u sledování hororových filmů či napínavých sportovních utkání.) Fatální nebezpečí, bytí „na okraji“ v mezní situaci, zde není bezprostředně přítomno, což má za následek jakýsi pocit uspokojení.¹⁵⁴

Nicméně, nevydávat se všanc otázce vlastním mezím a pouze se prožívat v „bezpečných“ a „uspokojivých“ volnočasových aktivitách, jež jsou nápodobou (tj. stejností, nikoliv totožností) může znamenat, že člověku se přirozeného prožitku vlastní smrtelnosti nedostává. – „Kontrolované prožitky“ nestačí. Ve světě v předem zkonstruovaných strukturách, v objednatelných zážitcích, je totiž i volný čas akorát další vyčleněnou strukturou, která „továrně“ zajišťuje produkci zábavy, ale nenabízí možnost autenticity. Člověk při sledování filmu nepoznává sebe samého, spíše se jen zabavuje a odpočívá, aby v pracovním světě – který je taktéž „umělý“ – byl výkonnější či se alespoň „nezbláznil“. (Že personalisté připraví svým zaměstnancům teambuildingový výjezd, ve kterém budou předpřipraveným způsobem „utužovat“ kolektiv hraním týmových her, že management zaměstnanců velkých firem vyčlení velkou přestávku, aby zaměstnanci mohli brouzdat po internetu, hrát stolní fotbal nebo tenis, že televizní pořady nabídnou filmovou zábavu na večerní hodiny či na internetu vzniknou tisíce profilů a podskupin, v nichž je možné

¹⁵⁴ To, co je na hře tak fascinující a poutavé, je přelévání výhod z jedné strany na druhou, momenty šoku, překvapení, vzrušení při vstřeleném gólu – právě to je to poutavé. Emoce jsou stejné jako při bezprostředním „ohrožení“, avšak skutečnost je „bezpečná“, divákům tu nejde o život, ačkoliv se takto prožívají.

Viz: ELIAS, N., & DUNNING, E. *Quest for excitement: Sport and leisure in the civilising process*, s. 288-289. Viz také: kapitola *The Quest for Excitement in Leisure*, s. 44-73.

projíždět stovky „memes“ celý večer – nic neznamená.) Umělý konstrukt civilizace mnohdy naráží na lidskou potřebu autentického prožívání. Ani fanouškům na stadionech někdy nestačí jen fandit. Mimeticky vyvolávané emoce, které se vyznačovaly určitou mírou kontroly, a které byly ještě stále součástí světa hry, se najednou převracejí v bezprostřední hrozbu a svůj mimetický charakter ztrácí. Není nad to využít příležitosti porvat se do krve a hodit na znepřátelený „kotel“ pár sedaček. „Zvířeckost“ se tu v neustálé kontrole civilizace a potřebě „zdržení se“ doslova vzpírá a dere na povrch. Zpívané chorály připravují živnou půdu pro davovou psychózu, v níž stačí nepatrná záminka na to, aby fungující kontrolní mechanismy přestaly fungovat – aby Patočkou popsaná Síla, Energie, znovu „vyvřiskla“ jako sopka, a odkryla poslední pravdu každého člověka.

Volnočasové aktivity jsou sice nápodobou, ale mnohdy pouze nápodobou. Prázdnou a nenaplněnou. Nejen otázka smrtelnosti, ale vůbec otázka mezí vlastních možností zůstává zakryta. Zabavovat se neznamená opravdové „sáhnutí na dno“, pohroužení do hlubin vlastní duše či na hranu vlastních fyzických a psychických sil a možností. Dluh autenticity narůstá, a je třeba jej někde „ventilovat“.

Prožívat se ve sledování sportovního utkání není totéž, co být (životního) zápasu sám účasten. Tyler Durden ze slavného Klubu rváčů byl štěstím bez sebe, když se v rutinním a mdlém civilizovaném světě mohl konečně v něčem realizovat. Když mohl utéct od svého kancelářského a panelákového života, ozvláštňného leda výčitkami svého nadřízeného či užíráním se pročítáním katalogu z IKEI. Jeho zaměstnání jej nejenže nenaplnovalo, ale bytostně se mu přičilo, protože jakožto zřízenec pro technické vyšetřování autonehod musel přehlížet skutečnosti, nepohodlné pro firmu, na nichž by pozůstali oběti autonehody vysoudili peníze. Jeho zaměstnáním bylo lhát – a přeci nenašel odvahu, zůstal v rozporu se sebou samotným.¹⁵⁵ To nemohlo dopadnout jinak než touhou po sebedestrukci.

V podzemních rvačkách dosahoval pocitu nebývalé seberealizace. Nemusel jen sledovat zápas, mohl se bít. Autenticita neznamená to líbivé naleštěné heslo „posouvat se v kariéře

¹⁵⁵ Viz PALAHNIUK, Chuck. *Fight club*, např. s. 26, 43

někam dál“, uplývat na prázdných, pro život zcela bezvýznamných snech, kterými je možné se maximálně chlubit ostatním.

„I just don't want to die without a few scars, I say. ... Some day I'd be dead without a scar and there would be a really nice condo and car. Really, really nice, until the dust settled or the next owner. Nothing is static. Even the Mona Lisa is falling apart. Since fight club, I can wiggle half the teeth in my jaw. Maybe self-improvement isn't the answer. ... Maybe self-destruction is the answer.“¹⁵⁶

Teprve dotek s absolutním dnem umožnil Tylerovi seberealizaci. „Bolestivá účast“, nic si nezakrývající o sobě samém, dává člověku poznat jeho opravdové možnosti. Jde tu o onen „vrcholný moment“, moment ztotožnění se Smrtí, prožitek každého jednotlivého okamžiku kousek po kousku, nikoliv jen připodobnění (*mimésis*) „lážo plážo“ u televize. Bít se do krve není jako sledovat zápas v boxu, byť napínavý. – Neotřesený nepochopí, že „*bolest sice rozervává, odděluje, ale tak, že zároveň všechno táhne k sobě a usebírá.*“¹⁵⁷ – „Bolestí“ se člověk očišťuje – usebírání se, stává se opět sám sebou, nachází se opět sám u sebe – již není „odcizen“.

Catharsis, očištění, možnost re-kreace, to je po čem prahne neautentická či osamělá duše. Elias se ve výkladu *mimésis* odkazuje na Aristotela, který v „očišťujícím“ ztotožněním se s osudem některých z postav spatřoval pravý význam divadla (zejména tragédií).¹⁵⁸ Volný čas nemá být jen zábava, nýbrž opětovné odpovídání otázky vlastní podstaty. – Nemá-li člověk možnost se dostatečně realizovat – není-li „mimetický potenciál“ dostatečně využit, načítá se jeho „dluh“, narůstá nejen poptávka po brutalitě bojových sportů či násilnosti a syrovosti filmografie, ale i nebezpečí upadnutí do závislosti, prohloubení „odcizení“.

¹⁵⁶ PALAHNIUK, Chuck. *Fight Club*, s. 48-49

¹⁵⁷ HEIDEGGER, *Básnický bydlí člověk*, s. 65

¹⁵⁸ Viz: ARISTOTELES, *Poetika*. Přel. Julie Nováková, s. 24: „*Tragédie je předvedení děje vážného a úplného, který má určitý rozsah, a to řečí zkráslenou v každém úseku příslušným prostředkem zvlášť; užívá jednajících postav, nikoliv vyprávění, a působí skrze soucit a strach očištění takových citů.*“ – Divák dochází „nedělního uvolnění“. Rekreativovat se v tomto smyslu neznamena jen odpočívat, ale obecně dopřát si čehosi, co si ve všednodenním shonu a rutině dopřát nelze, a tím se re-kreovat, „znovu nastartovat“ pro příští všední dny. Prožitek *catharsis* vposled znamená jakýsi nový počátek, stejně jako výstup z jeskyně. Člověk musí těchto prožitků očištění docházet, jinak hrozí odcizení, krach, deprese, ono: „že se neudrží“.

„You aren't alive anywhere like you're alive at fight club. When it's you and one other guy under that one light in the middle of all those watching. Fight club isn't about winning or losing fights. Fight club isn't about words. You see a guy come to fight club for the first time, and his ass is a loaf of white bread. You see this same guy here six months later, and he looks carved out of wood. This guy trusts himself to handle anything. There's grunting and noise at fight club like at the gym, but fight club isn't about looking good. There's hysterical shouting in tongues like at church, and when you wake up Sunday afternoon you feel saved.“

159

¹⁵⁹ PALAHNIUK, Chuck. *Fight Club*, s. 51

2 DIALOG JAKO OTEVŘENOST

Západní filozofická a lingvistická tradice plně nedocenila Aristotelovu definici člověka a její výpovědní hodnotu, když význam řeči, pojmu *logos*, překládala pouze jako novověké *ratio* – Heideggerem označovaný za kalkující, vypočítavý rozum¹⁶⁰ – anebo vyložení pojmu řeči limitovala na popis specifické instrumentální vybavenosti člověka. Zdánlivě prosté konstatování starořeckého myslitele, že člověk je bytost, která má řeč, však znamená mnohem víc, než že dokáže mluvit. Aristoteles míní, že člověk realizuje veškeré své počínání, veškerou svou reflexi a vztahování dia-logos, skrze slovo.¹⁶¹ Schopnost dialogu se ukazuje jakožto principiální lidská otevřenost, na jejímž základě je možné se vztahovat – a, na rozdíl od zvířat, o tomto vztahování vědět.

2.1 Člověk jako zóon logon echon

Logos znamená *legein*, „usebírat“.¹⁶² Slovo, řeč dokáže „usebrat“ jednotlivosti zakoušeného světa, dokáže zmatek vjemů kolem nás uvádět v jednotu zkušenosti, logos je to díky čemu vůbec můžeme mít „uspořádanou“ zkušenost. Logos nám „uklízí nepořádek vjemů kolem“¹⁶³. – Způsob našeho „zacházení“ s věcmi navíc dokážeme přiblížit druhému člověku –rozhovorem postavit před nás, jako by daná představa stála před námi v přítomné skutečnosti, a to vše za plného vědomí, že jde o obsah sdělení, nikoliv o přítomnou skutečnost jako takovou (dokážeme zkrátka rozlišit řečené od fyzického). Na základě této možnosti se můžeme setkat u věci, dosáhnout vědění, předávat vědění dalším může lidem – např. ohledně prospěšnosti (resp. účelnosti) a

¹⁶⁰ Viz např. HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 43-45

¹⁶¹ GADAMER, *Člověk a řeč*, s. 22. – Naším záměrem bude vyložit pojem logos a objasnit podstatu dialogu, jež stojí v základech výchovy, avšak také obohatit starořeckou reflexi o náhled myslitelů 20. století.

¹⁶² Viz např. HOGENOVÁ, Anna. „K usebrání“ [online]. Dostupné z:

<http://sffp.sweb.cz/archiv/hogenova5.htm>

¹⁶³ Člověk nazírá tak, že jednotlivé počítky mimoděk usebírání v jednotu zkušenosti, která mu o světě vytváří jisté povědomí, a na základě tohoto povědomí (umožněnému díky schopnosti podržování paměti) se nějakým způsobem rozvrhuje (např. své povědomí předává, resp. k němu přivádí druhé, popř. si jej ověřuje atp.). – Kdo s nadsázkou řečeno tento „nepořádek“ „neuklízí“, ten vidí vskutku akorát chaos či vlastní dojmy. (viz také přednášky D. Rybáka)

škodlivosti (resp. užitečnosti, prostředecnosti) té či oné věci – což také znamená, že vnímáme poslušnost a jsme bytostmi časovými.¹⁶⁴

Řeč není jen nějakou privilegovanou instrumentální vybaveností. Nejedná se o pouhý prostředek dorozumívání, nástroj, který můžeme svévolně využívat a v momentech nepotřeby zase odkládat, podobně jako kupříkladu při psaní pero a papír. Nemluvit neznamená stát mimo řeč. K řeči se neuchylujeme z nějakého stavu nevědomí o řeči. Brát slova do úst neznamená totéž, co uchopovat pero a papír v době, kdy ještě nepíšeme. – V řeči již vždy stojíme.¹⁶⁵ Odehrává se, i když mlčíme, rozhovor můžeme vést i beze slov. Život člověku klade překážky v podobě odpovědí, na které svým myšlením hledá otázky, a toto tázání a odpovídání v sobě nějak každodenně nosí.¹⁶⁶ Proto užíváme pojmu „navazovat“: to, co neustále vedeme a v sobě nosíme, navazujeme s ostatními (resp. s tím, co oni v sobě nosí a se sebou vedou) a v určitých chvílích rozvazujeme, máme-li pocit, že bylo řečeno dost. Ani toto rozvázání však neznamená úplný konec rozhovoru. To pocítujeme například po „nedořešené“ hádce s blízkou osobou. „*Ve vyřčeném mluvení nepomíjí. Vy vyřčeném zůstává mluvení bezpečně uchováno.*“¹⁶⁷

Významnou vlastností člověka je, že si dokáže svou řeč uvědomovat – dokáže „se poslouchat“ – přehodnocovat nejen samotnou konečnou výpověď, ale i to, z čeho tato výpověď pramení – dokáže přehodnocovat. Shledá-li svůj omyl, výpověď může odvolat či zpřesnit. To je známkou nelehkého myslitelského výkonu bytosti schopné „vystoupit sama ze sebe“. Člověk dokáže k řeči zaujmout teoretický odstup a učinit tak v duchu

¹⁶⁴ Gadamer tu viditelně odkazuje na Metafyziku od Aristotela, dle něž je cílem každého jednání nějaké dobro čili účel, ať už bezprostředně či prostřednictvím jiného. Prostředek sám o sobě nikdy nemůže být dobrem, neboť je pouhým předstupněm posledního účelu (prostředek je prostředkem jen díky dobru, které prostředkuje, a pokud by byl posledním účelem, už by nebyl prostředkem). Pojetí člověka jakožto bytosti, která rozeznává prostředků a účelů, která disponuje schopností řeči umožňující takovéto vědění předávat, tak automaticky znamená, že člověk je bytostí časovou, že člověk má schopnost časové orientace, neboť bez ní by nebylo možné poslušnost rozlišovat.

¹⁶⁵ Nemá se to s člověkem tak, že by člověk měl řeč, nýbrž právě naopak – je to řeč, která „má“ člověka. Člověk se ke světu jinak vztahovat neumí. Žije ve své řeči, ve své náladě (tj. v tom, jak je „naladě“ na bytí). Řeč i pokročilým lidským výkonem – schopností abstrakce, která dokáže z jednotlivostí potkávaných ve světě vytrhovat to podstatné, a nahlížet tak obecné zákonitosti, které těmto jednotlivostem vládnou, ačkoliv nejsou samozřejmě patrné. Tím se člověk dotýká věčnosti. Člověk z pozice konečné skutečnosti, v níž žije, ví o bytí, které je věčné. Slovo totiž označuje všechny jednotlivé případy, jež pod daný pojem spadají, stejně jako (či spíše právě díky tomu, že) člověk nazírá svět skrze logos. – A schopnosti abstrahovat, vůbec „vědět o obecném“. Viz: GADAMER, *Člověk a řeč*, s. 25-26

¹⁶⁶ Viz přednášky A. Hogenové.

¹⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 49

výstupu z jeskyně nevědomé vědomým a domněle samozřejmé zjevně nesamozřejmým. Heidegger touto schopností charakterizuje celé bytí člověka ve formě starosti – jakési „zainterešované bytí“, doslova bytí, které ve svém bytí o tomto svém bytí ví, a které tak o něj chce pečovat.¹⁶⁸ Právě schopnost řeči o vlastní řeči – odstup od světa a svého myšlení – je to, co nás odlišuje od zvířat:

„Pozoruj stádo, jež se pase kolem: neví, co je včera, co je dnes, poskakuje, žere, odpočívá, tráví, znovu skáče, a tak od rána do noci a den za dnem, pevně přivázáno svou libostí a nelibostí na kolík okamžiku, a proto ani těžkomyslné ani omrzelé. Pozorovat to je člověku krušno, protože se svým lidstvím před zvířetem vypíná, a přece na jeho štěstí patří žárlivě, neboť chce právě to: tak jako zvíře nežít ani omrzele ani v bolestech – a přece to chce marně, protože to nechce jako zvíře. Člověk se zvířete ptá: proč mi o svém štěstí nemluvíš a jenom na mne hledíš? A zvíře chce dokonce odpovědět a říci: to je tím, že vždycky hned zapomenu, co jsem chtělo říci – vtom však již zapomnělo i tuto odpověď a mlčelo: a člověk se tomu divil.“¹⁶⁹

Principiální nevědomost, „zapomnětlivost vlastního bytí“, je vlastní tvorům slepě vedených vlastními instinkty, kteří pouze „přihloupě“ odbíhají od nelibivého k libivému ve věčné zapomnětlivosti okamžiku. Člověk je však od tohoto „kolíku“ okamžiku uvolněn. Nejenže vede rozhovor se sebou samým, ale své porozumění, prospěšnost té či oné věci, může podávat sdělení druhému člověku. Navazováním s druhými postupně vytváří „mínění společného“¹⁷⁰, na kterém jsou vystaveny celé kultury a národy. Člověk nežije zanořen ve zvířecké nevědomosti o sobě samém, ale je schopen vystoupit ze sebe samého a vztahovat se za plné reflexe tohoto vztahování.

Řeč je ve své dvojnosti zároveň záhadnou. Člověk se sice vztahuje k vlastní řeči, avšak nenachází k tomu jiných způsobů než tutéž řeč. Řeč mu umožňuje vystoupit ze sebe samého, ale zároveň jej v tentýž moment uvěznuje zpět do řeči. K výchovnému uvolnění

¹⁶⁸ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filozofie*, s. 71

¹⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 78–79.

¹⁷⁰ GADAMER, H. G. *Člověk a řeč*, s. 22

a náhledu vlastního rozumění nemá jiných způsobů než vlastní rozumění. Řeč člověka dostihuje každým okamžikem jeho řečnění.¹⁷¹

„Na počátku bylo Slovo a to Slovo bylo u Boha a to Slovo bylo Bůh. To bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze něj a bez něj nepovstalo nic, co je. V něm byl život a ten život byl světlem lidí. A to světlo svítí ve tmě a tma je nepohltila..“¹⁷²

Logos neznamena jen řeč, slovo či rozum, ale také řád či zákon. Člověk je logem schopen vytrhávat to skryté, a tím odhalovat podstatu věcí, nechat přijít pravdivost věcí ke slovu – nechat „povstat to, co jest“. – Je zároveň i jeho tajemnou zákonitostí, které se nemůže vzepřít. Slovem se podílí na tom věčném a božském, leckdy by tam raději i zůstal, kdežto leckdy by byl raději oním „okamžitě zapomnětlivým“ turem, který se nevědomky oddává vlastnímu instinktivnímu předurčení, a který se nemusí (nemůže) řečněním vlastní řeči – leckdy tolika strastmi – vůbec zabývat. Paradoxně právě to činí tak typicky lidsky, což opětovně potvrzuje dvojaký charakter člověka k nalezení ve výkladu stvoření. Člověk je vposled vždy dostižen vlastní lidskostí, stejně jako je v řeči o vlastní řeči dostižen vlastní řečí – jako v reflexi věčnosti dostižen vlastní konečností. Člověk mnohé neví stejně jako zvíře, avšak na rozdíl od zvířete, které neví, že neví, byl obdařen schopností onoho sokratovského vím, že nic nevím. Právě to je stejně povznášející, jak tíživé.

2.2 Básnické založení člověka

„Trochu krásy, trochu kouzel, zkrátka špetka neděle do všedního dne.“ – Jan Werich¹⁷³

Člověk své řeči nevládne v celé jeho podstatě, protože i jeho vůle je určována jeho řečněním (tím, jak jest, kým jest, jak věcem rozumí). Člověk je dvojitý, řeč je dvojitá, také básnění člověka stojí mimo plnou volní kontrolovatelnost. Je však povoláním v nejsilnějším slova smyslu (takříkajíc samotným bytím). Básník nebásní, protože se svévolně rozhodl básnit, ale protože v určitý neplánovaný okamžik je zavázán nutností

¹⁷¹ Tamtéž, s. 24

¹⁷² BIBLE: překlad 21. století. Jan 1:1-5

¹⁷³ Citát pochází z filmu *Až přijde kocour* (rež. Vojtěch Jasný, 1963).

sepsat a vyjádřit to, co mu bytí „sděluje“. Básní, protože ve svém napětí mezi věčností a konečností nemůže jinak.¹⁷⁴

Báseň je výsledkem pocitu nutnosti, odpovědí na to, co k básníkovi promlouvá z bytí, co jej najednou „napadá“ a uchvacuje tak, že tuto tíhu musí přenést na papír – nejlépe do doby, dokud v něm učiněné poznání rezonuje – dokud je sluncem ještě oslněn, ačkoliv už se vrací zpět do temnoty. Odpověď je však nesnadná, protože je pokusem o vyřčení toho, co se vyřknout nedá – co k básníkovi jako nevyřčené z bytí přichází.

Básník není autorem básně – je jim prvotně ono bytí, kterému se básník dokáže otevřít a „naslouchat mu“. Báseň je ryzím vyřčením bytí bez volní angažovanosti.

„Ryze vyřčená je báseň.“

„Že básníkem je právě on [autor], není důležité: zde, ani u žádné jiné opravdu zdařilé básně. Opravdu zdařilá báseň se vyznačuje dokonce mimo jiné právě tím, že je s to zapřít osobu a jméno básníka.“¹⁷⁵

Básník je „pouze“ zprostředkovatel, který prokazuje bytí službu tím, že naléhání proměňuje ve slova. V této proměně, v uvádění do slov, spočívá básníkův talent, ceněný pro svá vyjádření, protože „pohladí po duši“, protože jsou expresivní, trefná, výstižná natolik, že se s nimi čtenář básně může ztotožnit. Báseň vyjadřuje cosi podstatného – co není k nalezení jakožto jednotlivost v každodenní skutečnosti (pro co tudíž jen těžko hledáme slova), co se ani nemusí týkat určité události v čase¹⁷⁶, avšak co se nějak týká všeho jednotlivého kolem nás, co dennodenně prožíváme. V tomto symbolickém povznesení nad situovanost spočívá umělecký prožitek básně. Stejně jako v něm spočívá vz-dělání, vý-chova, vyrůstající z bytostné účasti na dialogu – ale i humor, neděle. Povolání básníka není nějakou odbornou záležitostí. Básnění je schopen každý člověk:

¹⁷⁴ Je zřejmé, že proces tvorby poezie se nezakládá na „naplánování sepsání zdařilé básně“, po kterém básník usedne ke stolu a vychrlí na papír několik výtečných veršů. Naopak, básník se k básnění uchyluje zcela spontánně, ty největší myšlenky jej často napadají v těch nejméně očekávatelných chvílích.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 49 a 51

¹⁷⁶ Píše-li básník o zimním večeru, pak jistě nepopisuje nějaký konkrétní zimní večer v přesně stanovený čas, ale ptá se po tom „co dělá zimní večer zimním večerem“. Viz HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 53-55

„Básnění ve vlastním slova smyslu nikdy není jen nějaký vznešenější způsob a nápěv (mélós) řeči. Spíše naopak je každodenní řečnění zapomenutou, a proto opotřebenou básní...“¹⁷⁷

Básnický talent v sobě člověk neprobouzí tréninkem smyslových a vyjadřovacích schopností (nelze cíleně vyškolit dobrého básníka), nýbrž začíná uvědoměním tohoto „opotřebením“, vlastní řeči, toho, jak člověk každodenně jest, jak svět jest – uvědoměním vlastních nereflektovaných předpokladů, kterými člověk každodenně svět nazírá. Ono „povznesení“ je společným jmenovatelem básnění, filozofie (což symbolizuje sám Heidegger), výchovy i vzdělání. Vposled jde o totéž. Zázrak výchovy není možní naplánovat stejně jako dobré básnění. Obojí je uvolněním se k vyřknutí nevyřknutelného, a přitom natolik podstatného. Slovy lze pouze poukazovat, nikoliv něco předávat. Kdo zří, nač slova poukazují, ocitá se na nové půdě rozumění – vhladem se stává básníkem, seznamuje se se světem, „zabydluje“ se v něm.

2.3 Věc a přirozený svět

„Co ... dělá věc věcí, nespočívá v tom, že je to představovaný předmět, a vycházíme-li od předmětnosti předmětu, pak to vůbec nelze určit.“¹⁷⁸

Heidegger básnickým způsobem sobě vlastním rozvíjí Husserlův kritický požadavek „návratu k věcem samým“. Ve svém pojetí věčnosti, resp. věcnění věci, tj. způsobu, jakým věci jsou ve světě, jde dále, než leží pojetí Platóna či Kanta, když tvrdí, že cesta k věčnosti věci kompletně nevede skrz náhled do její ideje – neboť idea je to, co jest jen ve vztahu k logu, k lidskému myšlení, co se vlastně nachází mimo věc,¹⁷⁹ ani skrz respektování Kantovy věci o sobě. Kant konstatováním „věci o sobě“ sice otevírá problematiku poznatelných možností člověka (že poznání vychází spíše z lidských možností poznávat, než z objektu samého), avšak tímto pouze deleguje schopnost před-

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 71

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 9

¹⁷⁹ Jde o skutkovou podstatu, princip, k nahlédnutí pouze myšlením, přičemž nahlédnutí je zá-zrakem, nikoliv samo „nabízející se“ skutečností v každodenním pobývání. Právě významu „každodenního pobývání s věcmi“, kterému platónská tradice přisuzovalo pramálou důležitost, tu Heidegger vlastně problematizuje.

mítání na samotný předmět – činí z věcí akorát předměty mimo lidské představování, nicméně neponechává je v jejich věčnosti, věcnění, v tom, jak v silném slova smyslu jsou pro svět. Právě to hodlá Heidegger nahlédnout. „... *od předmětnosti předmětu a od předmětně myšlené samostatnosti nevede cesta k věčnosti věci.*“¹⁸⁰

Heidegger však neusiluje primárně o polemiku se svými filozofickými předchůdci. Kritice vystavuje především moderní vědu, která zkoumá věci jen potud, pokud si je stanovuje (před-stavuje, staví před sebe) jako svůj před-mět bádání. Tímto vymezením (stanovením vlastní metodologie) výrazně redukuje pole poznatelného, omezuje se na předem připravený způsob popisu. Nejde ji o bytnost (věcnost) věci, o poznání věci z ní samotné – o uchopení podstaty – ale poznává věci takříkajíc zvnějšku, resp. nahrazení věčnosti věci nějakým „konstruktem“, který lze adekvátně využít k dalšímu vědeckému bádání. Nepoznává věc zevnitř, ztotožněním s podstatou v osobním myšlení. – Heidegger však volá nejen po nahlédnutí podstat, nýbrž po původní usouvztažnění, které nazývá *uvlastnění*. To začíná porozuměním toho, jak věci věcní ve světě (a vůbec jak věci vposled věcní celý svět, neboť každá věc je přirozeným poukazem na celek světa).

K exemplifikaci volí džbánovitost džbánu.¹⁸¹ To, co pro bytí člověka dělá džbán džbánem, není idea mimo tento svět. Ani se nejedná o nějakou nepoznatelnou věc o sobě. Je přece nesmyslné tvrdit, že bychom neměli ponětí, co je džbán. Ke džbánovitosti nám jistě nemá co říct věda, která je s to se džbánem zabývat nanejvýš jako s předmětem, coby nádobou s kapalinou určitých vlastností.

Heidegger hodlá nazývat džbán „darem nalévaného“, protože džbán se především pojí s hostinným naléváním. Je symbolem obdarování, které sestává z přijímání vína umožněného jeho prázdňem. Přijímá, podržuje a obdarovává. Předpona *ge-* v německém *ein Geschenk* (dar) znamená soustředit.¹⁸² Džbán pojímá a soustřeďuje kapalinu, kterou vylévá, aby pohostil a obdaroval. Dar je soustředěním lásky k obdarovávanému člověku. Skrz hostinné nalévání džbánem, obdarováním, vyjadřují lásku k hostům, k těm, kterým nalévám. Dar je především gesto, obdarovaný není potěšen proto, že – pokud bychom se drželi objektivního popisu – „obdržel kapalinu do své nádoby“. Soustředění,

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 11

¹⁸¹ Tamtéž, s. 9-21

¹⁸² Tamtéž, s. 17 (pozn. pod čarou)

podržování a nalévání ke džbánu bytostně patří, spadá to takříkajíc do jeho možností, jejímž příkladem je zejména pohošťování – to je teprve způsob, jak džbán (dar nalévaného) věcní ve světě člověka.

Z pojmu *dar nalévaného* rovněž vyplývá, že džbán není jen hliněným předmětem sloužícím k nalévání. Je darem něčeho jiného, je výtvořem. Patří k němu, týká se ho to, že jej hrnčíř vlastníma rukama uhnětl z hlíny země. Víno, kterým džbán hostí, není jen kapalinou, ale je darem země, slunce, deště a lidské práce. Džbán do sebe soustřeďuje toto „součtveří“, takříkajíc celé své dějiny, celé bytí. Všechny *poukazy* v sobě džbán podržuje.

Heidegger se tímto dotýká Husserlem počaté (Patočkou dále rozpracované) reflexe přirozeného a vědeckého světa, jejichž rozdílnost, a především nespojitost vyúsťuje v jakési odcizení a krizi lidství (viz níže).

V přirozeném světě člověk přichází do styku s věcmi tak, že mu poukazují jedna na druhou, až mu postupně vytváří souhrn blízkého a známého (totiž domov), a z toho blízkého a známého se pak člověk paprskovitě rozvrhuje ke vzdálenému (cizímu) – tomu, co dosud zůstávalo mimo každodenní „zorné pole“ jakožto neznámé. Zatímco blízké a vzdálené je pro matematicko-fyzikálně vykládané univerzum možno vnímat pouze prostorově, v přirozeném světě se pojem blízkosti člověku neukazuje jen takto. Blízký či vzdálený mi může být politický názor. Blízký mi může být milovaný člověk na druhém konci světa, zatímco s vlastním sousedem si nemám co říct.¹⁸³ – To nemůže být jen metafora, vždyť to by metaforou bylo každé slovo, které užíváme, a které, jak víme z lingvistiky, je především výrazem *arbitrárním* – tj. na jehož podobě se člověk kdysi shodnul s druhými. (Teprve kdo pochopí, na jakém základě bylo shody dosaženo, pochopí i význam slov.) Slova nejsou jen nějakými „vědeckými objektivními značkami“, stejně jako člověk nemůže být jen vědecky vykazatelným „souhrnem biologických znaků“.¹⁸⁴ Slova mají především nějaký smysl, a ten nelze nějak „zvnějšku“ měřitelně vědecky vykázat, slovům lze pouze porozumět „zevnitř“.

¹⁸³ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filozofie*, s. 58

¹⁸⁴ RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*, s. 220: „Každý z vědních oborů zabývajících se člověkem tematizuje člověka jako předmět svého speciálního zkoumání. Ale tak jako lidské tělo není jenom

Výrazem novověké vědy a jejích suchopárných definicí je především to, že nijak nepromlouvá ke každodenní zkušenosti člověka. Věda svými objektivním výklady fungování světa svět sice umně a použitelně rekonstruuje, ale neprožívá jej, tj. neúčastní se jej. Svět, stejně jako věci ve světě, se stávají pouze neosobními předměty k libovolnému nakládání. Svět přírody je pouhý glóbus, planeta, zdroj energie, souhrn vypočitatelných fyzikálních sil. Není tu k nalezení žádný údiv, zázrak či moment posvátna – všude je Stejnost, svět je jen nádoba s nějakým obsahem, k němuž se s nadsázkou řečeno nelze vztáhnout jinak než s mikroskopem, lupou či pravítkem.

Věc však vždy vyrůstá z nějakých kontextů. To, že si věci představujeme odděleně – že třídíme a klasifikujeme – ještě neznamená, že se věc netýká pozadí, ze kterého vyrůstá. Toto „oddělení“ je až výrazem abstrakce novověkem uzpůsobeného myšlení člověka. Strom si mohu představit odděleně a objektivně jej zkoumat, avšak nikdy jej v přirozené zkušenosti odděleně nespátřím. Věci ve světě zkrátka „věcní“. Usebírají jinak vzdálené a vytváří vzájemnou blízkost. Džbán je průsečíkem živlů, lidského úsilí a společného setkávání za účelem pohostění. – Ke džbánu v přirozeném světě patří to, že umožňuje lidem, vzdáleným pro za-neprázdněnost obstaráváním (pro absencí prázdna, volného času), zasednout u společného stolu a vzájemně se obdarovávat vínem, tím, co je samo o sobě darem.

Věc nejenže věcní ve své podstatné určenosti, věcní celý svět. I v tak obyčejném „předmětu“ jako je džbán je přítomen celek světa. Svět je jakýsi souhrn všech poukazů, poukaz všech poukazů, horizont všech horizontů. – Taktéž Fink nechápe svět pouze jako nádobu s obsahem, ale jako to, čím je prodchnuto veškeré dění, který mu nějakým způsobem „vládne“ či alespoň jej „zpřítomňuje“ jako cosi živého.¹⁸⁵ – Heidegger chce smysl pro toto „světování“ opětovně probudit, hodlá „přejít z představovaného myšlení do myšlení upamatovávajícího“¹⁸⁶ – do myšlení, které neopomíjí (které upamatovává) ony poukazy, kontexty, z nichž věci vychází, od nichž se nedají samovolně odloučit a

složeninou svých orgánů, ani vědění o něm nevznikne tak, že bychom poslepovali všechny vědní obory, které se lidským tělem zabývají. Je přece rozdíl mezi tělem jako předmětem zkoumání a mezi žitým a žijícím tělem.“

¹⁸⁵ Viz: DĚDEČKOVÁ, Eva. *Kozmologická výchova E. Finka*, s. 53-56

¹⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 33

odtrhnout. Zkrátka: Věci ve světě věcní, čímž věcní svět; prodlévají, zároveň nechávají prodlévat.

Matematicko-fyzikální myšlení si navíc nepřipouští otázku proudu času. Je otázkou, zda můžeme hovořit o věci definitivně, neboť i věc je tím, co podléhá dění, co v momentu popisování se proměňuje. Např. pro Bubera znamená vnímat předmět „zastavit se v minulosti“.¹⁸⁷ Každému popisování jaksi uniká časovost popisování. Přestože dokážeme popisovat přírodu (např. princip růstu rostlin), nedokážeme tímto popisem „phýsis“ (ono „pučení“) zcela zachytit, nelze jej definitivně uzamknout do nějakého pojmu či definice. Matematizací světa se zkrátka zbavujeme jeho živoucího charakteru, neustálé proměny, vzniku a zániku, který se nějak týká i nás. Předsókratovská filozofie není nějakým „primitivním výkladem“ světa. Hovoří-li Anaximandros o *aperion*, pak *apeiron* není nějaké gigantické jsoucno k nalezení a vědeckému popsání, *aperion* je tak nějak „vším“, z čeho vše vzchází, aby do něj zase zacházelo. „*Prach jsi a v prach se obrátíš*.“¹⁸⁸ Věda je pouhým umělým abstrahováním původně živoucího charakteru světa, která nemá smysl pro „symbolické vyjadřování“, která z bytostných promluv člověka učiní pouhé metafory, zařaditelné a klasifikovatelné jakožto figury, což se člověka vskutku nijak niterně nedotkne. Novověký člověk se ze světa vyděluje, není jeho součástí, je jeho vnějškový pozorovatel a uživatel.

Nejde nám o to zabývat se džbánem či věcmi, nebo snad kritizovat vědu proto, abychom ji „přestali používat“. Jde zkrátka o poukaz, že věda neznamená nějakou „poslední pravdu“, a především že výlučně vědecky myslícímu člověku se všechna „přirozenost“ (ve smyslu „domoví“), původnost, snad i okouzlení, ze světa vytrácí. – Odcizení se tu pak dovršuje. Věcnění věcí je v novověké vědě „udušeno“. Ztrácí se jejich živost, živelnost (ve slově živel se ukazuje ona čtveřina). Fyzika popisuje de facto mrtvé objekty, jestliže přestává vnímat ono *phýsis* (živoucí, rostoucí) – přestože ve svém názvu tento význam odpradávná nosí. Co je pro básníka takřka posvátným obdarováváním nalévaným, je pro fyziku tupým vyprazdňováním nádoby (nejlépe rozebratelným na veškeré molekuly a

¹⁸⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 113: „Předmět není trvání, nýbrž zastavení, ustání a ztuhnutí v minulosti.“

¹⁸⁸ BIBLE: překlad 21. století. Gen 3:19: „V potu tváře budeš jíst svůj chléb, dokud se nevrátíš do země, neboť z ní pocházíš: Prach jsi a v prach se obrátíš!“

atomy). Věda zůstává ve svém pojetí neosobní, nedotýká se lidského pobývání, neřeší otázky autentického prožívání a hledání smyslu života. Hvězdami není přirozeně okouzlena jako Kant, který – byť se vědecky zabývající teorií vesmíru – byl s to v jejich absolutnu spatřit i absolutno v člověku¹⁸⁹, vědomého si zázraku bytí, jenž proto ctí mravní zákon. Věda svým teleskopem vidí akorát plynné těleso. Hvězdy vědce nutně nepovolávají k odpovědnosti, spíše podněcují vůli po dalším „zmocňování“ svým poznáváním. Věda zkrátka nenechala „prázdnou džbánku být jeho prázdnotou.“¹⁹⁰

*When I heard the learn'd astronomer,
When the proofs, the figures, were ranged in columns before me,
When I was shown the charts and diagrams, to add, divide, and measure them,
When I sitting heard the astronomer where he lectured with much applause in the lecture-room,
How soon unaccountable I became tired and sick,
Till rising and gliding out I wander'd off by myself,
In the mystical moist night-air, and from time to time,
Look'd up in perfect silence at the stars.*

– Walt Whitman¹⁹¹

¹⁸⁹ KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*, s. 275-276: Záměrně zde umístíme celý citát (odstavec), neboť se podstatně týká dosud řečeného ohledně „dvojakosti“ člověka v biblickém odkazu.

„Dvě věci naplňují mysl stále novým a vzrůstajícím obdivem, čím častěji a vytrvaleji se jimi přemýšlení zabývá: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně. Obě, jednu ani druhou nesmím hledat jako zahalené v temnotách nebo v nadsmyslnu, mimo svůj obzor, a pouze tušit; vidím je před sebou a spojuji je bezprostředně s vědomím své existence. Ta první začíná od místa, které zaujímám ve vnějším smyslovém světě, a rozšiřuje souvislost, v níž stojím, do nedozírných dálek se světy nadsvěty, systémy nad systémy, nadto ještě v neomezené časy jejich periodického pohybu, jeho počátku a trvání. Ta druhá začíná u mého neviditelného Já, u mé osobnosti, a ukazuje mne ve světě, který má opravdovou nekonečnost, avšak je postižitelný jen rozvažováním, a s nímž (tím však zároveň i se všemi oněmi viditelnými světy) se poznávám ne jako tam jen v náhodném, nýbrž v obecném a nutném spojení. První pohled na nespočetné množství světů ničí takřka moji důležitost jako zvířecího tvora, který musí materií, z níž vznikl, opět vrátit planetě (pouhému bodu ve vesmíru), když byl na krátký čas obdařen (nevíme jak) životní silou. Druhý pohled naproti tomu nekonečně zvyšuje moji hodnotu jakožto inteligence díky mé osobnosti, v níž mně morální zákon zjevuje život nezávislý na zvířecosti a dokonce na veškerém smyslovém světě, aspoň podle toho, co lze vyrozumět z účelného určení mého bytí tímto zákonem, které není omezeno na podmínky a hranice tohoto života, nýbrž jde donekonečna.“

¹⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 17

¹⁹¹ WHITMAN, Walt. *When I heard the learn'd astronomer* [online]. Dostupné z: <https://www.poetryfoundation.org/poems/45479/when-i-heard-the-learn-d-astronomer>

2.4 Převzetí tázání jako odpověď

Ve své cestě za odhalením věcnosti věcí Heidegger naráží také na podstatnou dějinnou událost, když píše o starořímské proměně věci z *res* na *ens*.¹⁹² Za původ (v novověku vrcholícího) odkouzlení světa lze s nadsázkou řečeno vděčit již starověkým Římanům, kterým se z *res* stalo *ens*, tj. kteří převzali řecké původní bytostné tázání (začínající prostým údivem) – otázkami ad tím, jak věci jsou, jak se nás týkají – jakožto tradovanou nauku o světě¹⁹³ (k odkrytí, k převzetí). Zatímco Řekové se nad světem teprve udivují a jsou jím okouzleni, tj. *res* je tím, co má být teprve projednáno, aby byla pravdivě určena jeho podstata, pro Římany je podstata věci dána, a je pojata jakožto *ens*, dané jsoucno. Přejít od *res* k *ens* principiálně znamená zapomenutí se tázat. Právě to je výrazem počaté (novověkem a modernitou prohloubené) výchovné krize.

Sókratés („iniciátor platónské výchovy“) ve svém tázání usiluje o neskrytost – aby to, co je ohledně věcnosti věci na první pohled skryté, se stalo patrným. Svolává k dialogu, a teprve tím ustavuje věc – ve smyslu *res*, odtud také republika, *res-publica*, věc veřejná, věc hodna společného projednávání.¹⁹⁴ Chápat republiku jen jakožto jednu z forem vlády již znamená převzít ji jakožto jsoucno. Republika u nás nevzniká prostě tím, že každý touží po společném projednávání věci uvnitř autentického dialogu.

Sókratés v dialogu nikdy nepopisuje jsoucno z toho a onoho úhlu, v rámci té či oné metodologie – jak to činí moderní vědecký přístup – ale zpřítomňuje věc samotnou aktivitou svého bytostného tázání. Již v tom, jak se po věci táže z ní samotné, zpřítomňuje věc v její neskrytosti. Hovoří-li například o dobru, nechává dobro samo vyvstat tím, že je on sám v tomto tázání dobrý¹⁹⁵, nestranný, otevřený protiargumentům. Kdo hodlá kritizovat filozofii, neubrání se tomu, aby musel začít sám filozofovat, neboť jedině takto lze nabýt porozumění a oprávněnosti ke kritice. Stejně se poznává stejným, věci mohou porozumět jen tehdy, jsem-li s ní totéž.

¹⁹² HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 23-25

¹⁹³ Viz přednášky D. Rybáka.

¹⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 21-23

¹⁹⁵ PATOČKA, Jan. *Ideologie a život v ideji*, s. 3

2.5 Dialog jako střetání

Dialog znamená setkání u věci v řeči, jedná se o vzájemné vztahování jedinců, kteří se obracejí k tématu rozhovoru, tj. k věci, nikoliv jako k předmětu, ale právě jako ke smyslu svého setkání, jako k počátku, který tento rozhovor zakládá, který udává ono „oč se jedná“ a na čem záleží.¹⁹⁶

Když Heidegger svým studentů předvádí báseň o zimním večeru, klade si otázku, co je skutečnější – je to ono setkání ve skutečnosti – v kontextu výuky, v lavicích, je to ona fyzická, smyslová zkušenost, anebo je to smysl rozhovoru, báseň, k níž se všichni zúčastnění společně vztahují, aby tak zpřítomnili zimní večer sám, a nechali se nést jeho duchem, v tom, jak k nim zimní večer promlouvá z bytí, z toho, co k zimnímu večeru podstatně patří?

„Která přítomnost je silnější, přítomnost toho, co zde leží před námi, nebo toho, co je voláno?“¹⁹⁷

Sám Platón považoval (pro jejich pravdivost) za skutečné jedině ideje. Ideje, resp. bytí se týká věčnosti a především nutnosti, zatímco skutečnost, každodenní život člověka, je pouze pohybem mezi nahodilými a proměnlivými jsoucnými – jejich výrazem je tedy pomíjivost, kdežto bytí je věčné, tudíž na skutečnosti nemůže záležet stejně jako na tom, co je neměnnou skutkovou podstatou. – Dialog není pouze fyzickým setkáním, ale je setkáním u podstaty věci, u jejího bytí, a tímto je setkáním na poli věčnosti. Věc je ideou či Bohem, která promlouvá k zúčastněným tím, že se k ní svým vlastním myslitelským úsilím vztahují – vzděláním svou přízemní existenci pozvedávají. Smrtelní se slovem podílejí na věčných podstatách stávají se nesmrtelnými.

¹⁹⁶ Dialog znamená střetání, v němž vyplývá bytí věci na povrch, kterou je veškeré toto střetání prodchnuto. Věc své podstatné určenosti, v tom, jak věcní ve světě a jak vposled věcní celý svět. Dialog je díky věci ustaven, je věcí veden a k věci směřuje a vice versa. Spolu s věcí začíná, odehrává se a končí. Je veden snahou o řečové zpřítomnění věci v její podstatné určenosti, nalezení neskrytosti, pravdy, kterou je třeba, hledíc jí bezprostředně vstříc v momentu osvětlení, připustit i za cenu kapitulace původního názoru či subjektivních motivů, které v konfrontaci s pravdou o věci selhávají, neboť s věcí zjevně nejsou totéž. Člověk, který je ochoten připustit vlastní omyl, se připodobňuje vězni v platónském mýtu, který svá původní přesvědčení o bytí věci poznává jako mylná a nesamozřejmá, a tím odhaluje a reviduje vlastní předpoklady a vychovává sám sebe.

¹⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 57

Učitel, který o takovéto možnosti ví, který se odhodlá k založení výuky na dialogu – na předávání tajemna, nikoliv něčeho předmětného a hotového (na sdílení určitého výchovného prožitku na základě přivedení k věci skrze logos) se uvědoměle zbavuje svého institucionálního postavení jakožto toho, kdo učí, kdo samozvanou autoritou domnělé intelektuální nadřazenosti jistotně kontroluje proces učení. – Takováto představa je nelegitimní, protože, jak jsme již uvedli: výchova leží mimo veškeré jistoty, je zázrakem, k jehož uskutečnění musí být odhodláni všichni zúčastnění.

Protože slova jsou pouhými ukazateli: učitel neučí, netluče a nenalévá porozumění věci žákům do hlav, ale nechává v dialogu teprve určit, co dělá věc věcí – nechává věc se žáků nějak dotknout, tak, aby v nich probudila jakýsi „bytostný ohlas“, aby v nich proběhl „moment ztotožnění“:

„[určité zkušenosti zprostředkované vychovatelem, pozn. O. D.] musí předpokládat ohlas, musí se stát prožitky, aby vůbec pro individuum něco znamenaly. ... právě vyhledávání ohlasu je tím, oč skutečná výchova usiluje a nikoliv o indoktrinaci.“¹⁹⁸

Autorita – pojem etymologicky příbuzný s pojmem autorství – nevychází nikdy z donucování a násilného přesvědčování:

„Autorita vždy vyžaduje poslušnost, a proto se obvykle omylem považuje za určitou formu moci či násilí. Autorita však použití násilí a vnějších donucovacích prostředků vylučuje. Síly se používá až tam, kde autorita nefunguje, kde již selhala.“¹⁹⁹

V autoritě lze vystopovat „autorství pravdy boží“ – možnost „nabízení“ oněch ohlasů.²⁰⁰ Autorita učitele narůstá teprve tehdy, usoudí-li žák, že to, co učitel říká, je pravda, že

¹⁹⁸ PALOUŠ, Radim. *Totalismus a holismus*, s. 127

¹⁹⁹ ARENDOVÁ, Hannah. *Krise kultury*, s. 6

²⁰⁰ Srov. PALOUŠ, Radim. *Totalismus a holismus*, s. 138: „Výraz „přirozená autorita“ nemíjí násilnou svrchovanost jednoho nad druhým, nýbrž určitou důstojnost, plynoucí z vnitřních kvalit autorových: dobrý učitel či vychovatel, dobrý politik či podnikatel, dobří nadřízení odvozují právo ovlivňovat či řídit osudy všech těch, kdo k nim patří, nikoli z brutální moci, nýbrž z věcné kvalifikovatelnosti. Ostatně autorita a autor mají původ v latinském auctoritas či auctor, což navozuje jak přirozenou vážnost a důstojnost, tak původnost ve věci samé.“

dokáže probudit zkušenost niterného ztotožnění, „vroucného příbuzenství“ s pravdou²⁰¹ – které člověku říká cosi podstatného i o pravdě jeho samotného, a proto probouzí i bytostný zájem.

Učivo učí. Učitel je průvodcem, pomáhajícím žákovi – snad proto „pomáhající profesí“ – vycházející z „jeskynní hry stínů“ prostřednictvím probíraného učiva, aby žák mohl sám posoudit jeho pravdivost.²⁰² V dialogu roli učitele přebírá věc. Jazykem Heideggerovým: začíná *věcnit*, ukazovat se ve své podstatě. Učitel rázem nemusí napomínat, nemusí kontrolovat, jistotně zajišťovat, aby hodinu udržel ve stanovených mantinelech. Naopak, čeká, jak se věc začne ukazovat, čeká, kam až se dialog může posunout, s čím novým mohou žáci přicházet – často s něčím, co si dosud neuvědomoval ani sám učitel. Tempo i směřování hodiny udává věc. – V takový moment se odehrává *scholé*, čas výchovy. Dialogos znamená, že skrze slova k žákům promlouvá učitelem sdílená zkušenost, která vpravdě vychovává.

„Zdaž hlásají učitelé, že se mají přijímati a v paměti podržovati jejich myšlenky, a ne samy nauky, které podávají, jak myslí, svou řečí? Neboť kdo je tak pošetile zvědavý, že by posílal do školy svého syna proto, aby se naučil, co myslí učitel? Když vyloží učitelé slovy všechny ty nauky, kterým, jak hlásají, učí, i nauku samé ctnosti a moudrosti, tu ti, kdo se nazývají žáky, uvažují u sebe samých, zda byla řečena pravda; hledí totiž podle svých sil na onu vnitřní Pravdu.“²⁰³

Žákova zkušenost není nutně zcela ztotožněná se zkušeností učitele. Avšak je-li dosahováno porozumění, pak se tyto zkušenosti přibližují, překrývají se. Ke splnutí horizontů dochází, když se žáci začínají hlásit jeden vedle druhého – aby každý přispěl svou „rukou k dílu“. Kdy se hlásí tak, že ani sami neví, jak rychle zvedli ruku v momentě,

²⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*, s. 24: „Svoboda (*Freiheit*) spravuje to, co je volné a svobodné (*das Freie*) ve smyslu prosvětleného, tzn. odkrytého. A je to událost (*Geschehnis*) odkrývání, tzn. pravdy, k čemu je svoboda v nejbližším a nejvroucnějším příbuzenství.“

²⁰² Učiva, resp. věci, k jejímuž porozumění učitel přivádí, čímž přivádí i k „pravdě světa mimo jeskyni“. Je-li žák s to uznat autoritu věci, ke které v dialogu přivádí učitel, uzná i autoritu učitele jakožto vědouceho průvodce. Bystrý žák, který se učit chce (tímto opět narážíme na vzájemnost výchovy), jaksi neurčitě pociťuje, že takový učitel mu bude tyto celistvé výchovné prožitky umožňovat, a že výuka tak nebude jen povrchní instruktáží, popisem dílčích jednotlivostí, ale že bude skrz veškeré jednotlivost *logicky* vést k nějakému výchovnému smyslu, k prožitku, který si z takové hodiny bude možné odnést. Taková výuka jednotlivosti užívá k cestě k obecným pojmům a vědění obecného. Cílem takové výuky není učit o jednotlivostech, ale především – učit myslet.

²⁰³ AUGUSTÍN, *O Učitelích*, s. 277 (In: SVOBODA, Karel. *Estetika svatého Augustína*)

kdy je napadla, jala, polapila jejich vlastní myšlenka. Stejně jako básníka, který v moment podivného prozření (údivu nad světem) uprostřed všednodenního shonu musel všeho zanechat a básnit, dokud se jeho verše navždy nevypaří. V tomto výchovném momentu, kdy žáci pěstují ducha, nikoliv jen memorují fakta či trénují vybrané kvality, jsou i oni básníky, a tak nejvíce lidmi. Dialog, věc je vtahuje do svého dění v celku, probouzí a udává jejich myšlení. Ve střetání s Druhými – s jejich názory, argumenty, protiargumenty – jsou přiváděni k vědomí (utvrzení, pozměnění, přesměrování) vlastní identity.²⁰⁴

Pro porozumění principu dialogu lze uvést příklad překladatelství: Překladatel nepřekládá vyřčené na papíře. Překládá nevyřčené, které je za tím, co je vnímatelné, a co nelze spatřit zrakem, ale pouze myšlením. Překladatel musí porozumět celému pozadí, horizontu, z něhož původní autor vychází, a na jehož základě vůbec myslí, chce-li započnout překlad.²⁰⁵ Překladatel realizuje myšlení jakožto nahlížení obecných pojmů, skrz daná slova se snaží proniknout k nevyřčenému kontextu, který je původcem textu, a toto tento nahlíží ve světle vlastního rozumění – kontextů své individuality, odbornosti či kulturní specifičnosti. Překladatel skrz skutečný obsah textu doslova míří k samému bytí. – Realizuje roz-umění jiné řeči a toto své rozumění přetavuje v řeč vlastní. Rozkládá, a zase skládá. Nachází společnou řeč s původní řečí, balancuje dvě rozumění, klade je přes sebe. Stojí na rozhraní, v napětí dvou náhledů, které uvádí v dialog, dokud nevykrystalizují v přeložený text. Oba texty se pak stanou stejností, či dokonce se budou blížit totožnosti.

Výuka jakožto dialog není obecně převoditelná na pedagogickou teorii či poučku, kterou by bylo možno otisknout do učebnic pedagogiky. Výchova, učivo, věc není možno převzít bez iniciace vlastního tázání, stejně jako porozumění textu není v textu samém obsaženo, stejně jako překladatelovo porozumění nelze napřímo otisknout.

Dialog je individuální záležitostí. Hloubka výchovné zkušenosti, kterou si každý v dialogu prožívá, je nepřevoditelná. Každé setkání je něčím jedinečným a neopakovatelným. – Vyučovat je náročné proto, že učitel před výkladem látky začíná

²⁰⁴ Ne nadarmo se říká se „nalézat společnou řeč“, protože dialog neznamená jen otevírání a setkávání, ale také překrývání. V dialogu je každé žákovo přispění do rozhovoru – k věci – vpravením vlastních horizontů. Čtenář, když čte, tak hovoří s autorem, je s ním v dialogu, přestože s ním není fyzicky přítomen. Do porozumění autorova vpravuje vlastní porozumění, a dochází tak, porozumí-li, minimálně částečného splynutí. Čte, protože touží vztahovat a uvlastnit se. Vztahuje s k bytí tím a chce o něm číst jako o vyřčeném.

²⁰⁵ GADAMER, H. G. *Člověk a řeč*, s. 29

vždy „nanovo“. Nejlépe, aby k výkladu látky mohl využít podnět svých studentů, nemusel pouze začínat nějakou rutinní, prázdnou frází – aby mohl výklad „ušít na míru“, upravit jej vzhledem k jedinečnosti každého žáka a každé třídy. Vyučovat znamená opětovně probouzet tázání vlastní i svých žáků, aby vůbec bylo možné se u věci setkat.

Z jedinečnosti a neopakovatelnosti vyvěrá možnost obohacení o nové předpoklady myšlení. Krizi výchovy představuje holá nemožnost takovéto zkušenosti – nemožnost kontemplativního pozastavení, prázdňě pojímajícího uschopnění člověka k něčemu vyššímu, momentu ticha či jemného víru, z něhož vzejde věc – „nedělní klid“, který se tolik odlišuje od všednodenního „ruchu“, obstarávání a zajišťování.

„Teprve lidé jako smrtelní budou obývat svět jako svět. Jen z jemného víru světa vzejde jednou věc.“²⁰⁶

2.6 Dialog jako vztah

Heideggerovo myšlení – a zejména pak Velká válka – byly vcelku pochopitelnou motivací pro Buber, aby ozřejmil vztahové bytí člověka jakožto Ty, a umožnil pošramocnému lidstvu naději na duchovní obnovu. Byť je dialog bezpochyby obohacujícím pro „vytrhávání pravdivosti“ vzájemným střetáním, bylo by příliš reduktivní pojímat dialog jen jakousi „intelektuální debatu o nalezení pravdivosti“ (i u idejí, „trůnící“ kdesi v metafyzičnu, hrozí, že budou nepochopeny a pozemsky zneužity).

Výrazem dialogu je především vztahovost, dialog se nějak týká nitra každého člověka, jedná se o prožitkovou záležitost, odehrávající se v rámci pouta vzájemnosti. Těžko může učitel vychovávat a vzdělávat, pokud si k žákům nevybuduje žádný vztah.

V tradici filozofie můžeme původ narušení původního vztahu ke světu vysledovat už u Sókrata, tj. se samotným původem filozofie – symbolem počátku skeptického zvažování věcí.²⁰⁷ Nic nemohu slepě přijímat, aniž to zhodnotím vlastním myšlením. Tímto teoretizováním (*theorein* znamená zřít podstatu věci v celku) se však člověk určitým způsobem ze světa vyděluje. Ustavuje teoretickou distanci – poodstupuje od světa, aby

²⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 35

²⁰⁷ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filozofie*, s. 59-60

jej mohl nahlédnout či vysvětlit. Ztotožňuje se s řádem kosmu logem v „zázraku porozumění“, avšak jedná se pouze o prchavý okamžik vzhledu do podstaty – toho, co je přítomno jen v myšlení, nikoliv ve vším obklopujícím „bytí“.

Pro nově se ustavující filosofii dialogu, jejímiž představiteli jsou např. Buber či Lévinas, se ústředním motivem nestává „apodiktická evidence“, onen nezpochybnitelný vhléd do pravdivosti, nýbrž zjevení, epifanie – u Bubera je to moment jakéhosi „mihnutí“, nejvýznamnějšího momentu v životě, u Lévinase je to Tvář jakožto to, co je radikálně Jiné, a co nelze obsáhnout žádným poznáním – protože poznat znamená sevřít, spoutat, uzamknout do nějaké představy, ohraničeného pojmu či definice. Chci-li ke světu, věcem či člověku přistupovat v niterném příbuzenství, a ne jako neustálý sókratovský „skeptik“ či pozdější „manipulátor“ s věcmi či jejich „zjednavatel“: pak se musím světu otevřít zcela – nikoliv jen tak, že střetáním pouze utvrzují vlastní identitu, že zakouším a vytvářím si určité představy, a už vůbec ne tak, že s věcmi libovolně manipulují jako s předměty, či jich využívám k určitému zajištění – takto se ještě nijak nepodílím na „posvátnu“, které mi dialog nabízí. (Jinakost u Lévinase nesmí být nikdy „překlenuta“, nesmí se stát Stejností, jinak končí veškeré „nekonečno vztahu“, je uzamčeno v cosi ohraničeného, počíná se totalita.)²⁰⁸

„Kdo zakouší, neúčastní se světa, a svět se neúčastní jeho zkušenosti. Zkušenost je zakoušejícím, ne mezi ním a světem. Zakoušeného se zkušenost nedotýká, nic z ní nemá.“²⁰⁹

Zkušenost neznamená „účastnit se světa“, protože zakoušet znamená především „prožívat vlastní představu o světě“. Neznamená, že svět – tak, jak opravdu jest – je v mé zkušenosti opravdu přítomen.

Bytí člověka je dle Bubera dvojí, odehrává se v napětí dvou „způsobů bytí“, vyjádřitelnými slovy Ty a Ono – vztahem bezprostředním a prostředkujícím, vztahem „být světa součástí“ (předpokladem je tedy „otevřená náruč“) a vztahem, jehož výrazem je již určitý odstup člověka, z něhož vychází jeho „chápací se ruka“, aby se člověk mohl rozvrhovat zmocňováním se světa. Člověk svým logem (přiměřeným úsudkem) s věcmi

²⁰⁸ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*, s. 155-158

²⁰⁹ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 111

nějak zachází a třídí je. „*Uspořádaný řád* [inteligibilní svět, pozn. O. D.] *však není světovým řádem.*“²¹⁰ Dia-logos ve smyslu odkrývání určitého pravdivého poznání ještě neznamená zakoušet svět v jeho celistvosti, tj. zakoušet celý svět v jediném miniaturním okamžiku. Takto se člověk na světě ještě nepodílí jako ona v instinktech zanořená zvěř, jako vlny tříštící se o skálu útesů, jako sněhy valící se z vrcholků hor, jako zemětřesení. To vše může člověk svým zrakem zpozorovat, svými technologiemi to změřit, avšak v takovém momentě je vskutku jen vnějším, „nezúčastněným pozorovatelem“, který své počítky převádí ve vjemy, který svým pozorováním „obsáhne pohledem“, který svým seismografem stanovuje sílu zemětřesení dle stupnice RichtEROVY škály. – Toto ještě vpravdě není „účast na kosmu“, neurčuje to prožitek „zjevení“, kdy člověk cítí, že je opravdu, co se celého světa týče, „při-tom“, tj. bytostně přítomen.²¹¹

Je třeba se otázat: Jak se vůbec konstituuje individualita člověka ve světě – jak vůbec vzniká identita – Já? Přece vymezováním se, tak dlouho, až dítě zachytí cosi „vlastního“, co je ve všem tom zakoušení jaksi neměnné a trvalé²¹²:

*„Já povstává díky Ty. Protějšek přichází a odchází, události vyznačující se vztahem se zhušťují a zase rozptylují, a ve změně se stává stále jasnějším a silnějším vědomí neměnného partnera [„druhý“ v onom typicky lidském „dva-v-jednom“, pozn. O. D.], vědomí já.“*²¹³

Postupně objevuje své možnosti, začíná uplatňovat svou vůli, konstituovat se svým rozpínáním do světa – zmocňovat se věcí, odnášet si je do svého domu, poznávat lidi, uchovávat si je jako určité představy či dokonce jen jako příležitosti k využití.

²¹⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 27

²¹¹ Tamtéž, s. 14: „*Přítomnost není prchavá a pomíjivá, nýbrž ustavičně přítomná a trvalá.*“ *Kdežto „Předmět není trvání, nýbrž zastavení, ustání a ztuhnutí – jasná vymezenost, která vylučuje vztah a zpřítomnění. Skutečné jsoucnosti jsou prožívány v přítomnosti, předměty v minulosti.*“

²¹² Problematikou jáství (j.) se zabýval německý filozof J. G. Fichte – já vzniká jakožto cosi, co se klade do světa, a co je vykazatelné skrze jeho myšlení, vnímání apod. – zde alespoň krátká citace: „*Nejklasičtějším představitelem j. jako fil. principu je J. G. Fichte, který v Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre charakterizuje j. „kladením sebe sama“, tj. neustále vykonávanou aktivitou, která se projevuje jako myšlení, nazírání, vnímání, žádostivost, citění atd., nesplyvá však s žádným tímto stavem. Je prostřednictvím těchto projevů určitelná, není však žádným z nich určena.*“ (Viz SOCIOLOGICKÝ SLOVNÍK: Frank, M.: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*. Frankfurt a. M. 1986; Frank, M. – Raulet, G. – Reijen, W. van eds.: *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt a. M. 1988. Dostupné z: <https://encyklopedie.soc.cas.cz/w/J%C3%A1>)

²¹³ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 25

„Proráží ... stále silněji, až je jednoho dne pouto přerýváno a oddělené já stojí na okamžik tváří v tvář sobě samému jako nějakému Ty, aby se vzápětí zmocnilo sebe sama a vstupovalo napříště do vztahů s tímto sebeuvědoměním.“²¹⁴

Tím se však člověk ze svého vztahu se světem vyděluje – pouto je přerváno. Člověk se světu „odcizuje“²¹⁵ již v počátcích vlastní sebeidentifikace a sebeurčování.

„Utvářet si vlastní já“ není plnost lidského existování, ještě to neznamena „být“ – „být“ znamená jediné Já-Ty v původní otevřenosti (od setkání s Ty se dítě má nejpůvodněji možnost poznat – viz níže), nikdy ne pouze Já-Ono, já versus utvořená představa, Já sám se sebou – kdy k sobě, ani k druhým lidem nezaujímáme vztah otevřenosti, nýbrž je považujeme pouze za *někoho* (žel někdy i pouze *něco*). Nenecháváme se jimi oslovit, jsou pro nás pouze představiteli určitého aspektu světa – tak, jak jsme si ho sami, z vlastní (tolik omezené) zkušenosti uspořádali, jak jsme si věci sami pojmenovali, zvážili či změřili. Toto už je vztah k pouhému Ono. (Mnozí pokrytci by toto zapírali, zapírali by například, že jim v setkávání s přáteli nejde o toto setkávání jako takové, ale že je k tomu vede spíše jiný účel – např. nějaká kompenzace nudy – anebo vstupují do setkání s nějakou prosbou či potřebou – a nic víc – jde jen o to využít příležitosti, jde o pouhé prodlužování Já. – I toto je Já-Ono. Snad nejsilněji se Já-Ono ukazuje v kapitalismu. Vzpomeňme: nikdy si nenechej uzavřít peněženku svého přítele.)

„...ani šeptat zamilované „ty“ není nebezpečné, dokud nemáme vážně na mysli nic jiného než: zakoušet a užívat.“²¹⁶

Obdobně jako fenomenologie hodlá člověka navrátit před vědecké rekonstrukce světa, usiluje Buber o první krůček k obnovení světového dialogu v poválečném světě vysvětlením rozdílu mezi vztahem Já-Ty a „pa-vztahem“ Já-Ono, čím dál násilněji uplatňovaném. (Nutno zmínit, že kniha vyšla v roce 1923, tudíž ještě autor nemohl tušit, co mělo teprve nastat.) – Obé znamená jakýsi „návrat“ do, či spíše obnovení takové schopnosti, „naivity“ a „přirozeného sepětí“ se světem, obnovení dialogického

²¹⁴ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 25

²¹⁵ Jakýsi moment kosmického zážitku je pro Bubera například vztah právě narozeného dítěte ke své matce. Touto citlivou schopností „prožívat kosmos“, se vyznačovala i Clarissa Dalowayová z knihy od Virginie Woolfové – byl to jediný důvod, proč ještě měla alespoň částečně chuť žít.

²¹⁶ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 29

prazážitku, nejen rozvrhování v ustavených výkladech – aby bylo vůbec možné počít rozhovor s často natolik odlišnými kulturami, jejichž myšlení je vystaveno na úplně jiných po tisíce let se utvářejících tradicích. Do přirozenosti, jakou můžeme pozorovat u malých dětí, nejsilněji u novorozenců.

Prvním „kosmickým“ zážitkem je narození, kdy dítě „opouští lůno matky“ – stejně jako vědecky se potvrzující člověk postupně opouští „lůno přírody“. Narozené dítě ještě nemá uspořádaný svět dle zkušenosti, ale je pomyslnou „otevřenou dlaní celému světu“ – do té pak vkládá svou dlaň matka, aby dítě do světa uvedla:

„Není tomu vůbec tak, že by dítě nejdříve vnímalo nějaký předmět a teprve pak k němu vstupovalo ve vztah. Tím prvním je snaha navázat vztah – rozevřená dlaň, v níž se má usadit protějšek, bezeslovný předchůdce oslovení „ty“; zatímco věc [zejména předmět, objekt, pozn. O. D.], stejně tak jako já [vlastní identita, pozn. O. D.], je pozdní výtvar vzešlý z rozštěpení prazážitků, z rozluky partnerů, kteří byli spolu spjati.“²¹⁷

Tím prvním je vztahovost ke světu jako taková – fundamentální otevřenost a touha se vztáhnout, nikoliv logické rozeznávání předmětů a lidí, a teprve následné utvoření vztahu ke světu. Vztah se „necvrkává“ na pouhé (opět to vědecké, ohraničené) city a emoce.²¹⁸ – „...je to apriorita vztahu, je to vrozené Ty.“²¹⁹ Vztahovost člověka je apriorní, tj. transcendentální, předzkušenostní; zkušenost, ovlivňována ať už subjektivními či „objektivními“ výklady a představami, je až cosi následného, druhotného, nepůvodního. – Tudíž ke všem lidem je člověk původně nějak vztažen, jen toto pouto opomíná.

„Člověk, který si uvědomil sebe jako já, tj. člověk, který říká „Já-Ono“, se staví před věci, nikoli tváří v tvář věcem v proudu vzájemného působení. Sklání se nyní s objektivizující lupou a pronikavě si prohlíží jednotliviny, nebo je s pomocí objektivizujícího dalekohledu při své rozhlížení pořádá ve scénérii; izoluje je ve

²¹⁷ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 24

²¹⁸ Tamtéž, s. 15: „City jsou něco, co „máme“; láska se děje. City přebývají v člověku, ale člověk přebývá ve své lásce. To není metafora, nýbrž skutečnost: láska neví já v tom smyslu, že by „Ty“ bylo pouze jejím obsahem“, jejím předmětem; láska je mezi „Já“ a „Ty“. Ten, kdo to neví, a to bytostně, nezná lásku, i když ji snad připisuje city, které prožívá a zakouší, z nichž má požitek a které projevuje.“

²¹⁹ Tamtéž, s. 24

svém pozorování, aniž by pociťoval jejich výlučnost, nebo je spojuje v tomto pozorování, aniž by dospíval k pocitu vesmírnosti. ²²⁰

Velký teoretik, vědec, konstruktér, inženýr, stavitel, manipulátor, konspirátor ještě „neprožívá svět“, onu „vztahovou událost“, vnitřní sepětí – tak, jako například kmenová společenství („primitivní národy“).²²¹ Buber poukazuje na rozdílnost vypočítavého „analytického myšlení“ moderního člověka, který dokáže akorát vnímat objekty zasazené do ohraničené zeměkoule za působení určitých měřitelných neosobních sil – a ještě se nad „primitivní národy“ povyšovat.

„Uvažme řeč primitivů ... My říkáme: „daleko odtud“, Zulu místo toho užívá slova, které má podobu věty a znamená: „tam, kde člověk volá: ó matko, jsem ztracen!“; a domorodec z Ohnivě země předstihuje naši analytickou moudrost sedmislabičným slovem, jehož přesný smysl je tento: „Hledí jeden na druhého a každý očekává, že druhý se nabídne a udělá to, co si oba přejí, ale co nemohou udělat.“ ²²²

Není pochyb o tom, že leckteré pojmové „uzamčení“ do slov a jejich užívání (byť ve snaze o dosažení pravdivosti, a tak vlastně určité „ztotožnění se světem“) vždy znamená vytvoření určité představy, která zpřetrhává ono původní pouto, onu původní vztahovost bez předmětů vnímání, popisování, bez určitých představitelů – kdy jsme plně světa součástí, teprve jej „vyhmatáváme“ podobně jako novorozeně: *„Původnost snahy navázat vztah se ukazuje už na nejranějším, nejnižším stupni. Dříve než může dítě vnímat cokoli jednotlivého, upírá bojácný pohled do nejasného prostoru k něčemu neurčitému; a ve chvílích, kdy si zřejmě neřádá potravu, črtají jeho ručky měkce do prázdného vzduchu a pátrají a sahají, podle všeho zdání bezúčelně, po čemsi neurčitém. Můžeme ovšem nazvat toto počínání animálním, ale nic tím nepochopíme.“* ²²³

Umožnit si porozumění Jinakosti je možné až po sestupu na úplně nejzákladnější půdu lidského dialogu, po učinění obrovského „skoku“ před všechny ustavené „mýtické“ výklady. Obnovovat dialog – se světem, s druhými, se sebou samým – vždy znamená

²²⁰ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 26

²²¹ Tamtéž, s. 26

²²² Tamtéž, s. 18

²²³ Tamtéž, s. 24

umět se postavit před vlastní předsudky a předpojatost (nikoliv jen krátkodobé, momentální, ale doslova celoživotní), neboť jedině takto lze vůbec něčemu v pravdě porozumět – neprojektovat vlastní ustavená rozumění na vše kolem a konformovat to tak, aby to do vlastní představy nějak „zapadlo“, a člověk se mohl uspokojovat ve vlastní životní jistotě, v tom, co všechno už „ví“, zatímco svět je tupá neosobní energie, zatímco „primitiv“ „neví“ – zkrátka aby se člověk nemusel znepokojoval nějakou „příchozí nejistotou“.

Umožnit si „návrat k věcem samým“, umožnit si prožitek „vesmírnosti“ či „kosmického zážitku“, o kterém tu Buber píše, lze vskutku jedině dia-logickým vystoupením mimo vlastní rozumění, uschopnění dívat se na věci jakoby poprvé, protože jedině takto jimi člověk může být okouzlen (a tak si uvědomit jejich hodnotu, tj. nezapomenout onen zázrak, nesamozřejmost bytí) – jako jsou „primitivní společenství“ okouzlována světem, aby je mohla uctívat svými bohy – a neviděl svět jen jako nějaký prostředek k vlastnímu zakoušení, rozvrhování a manipulování. – „Uvidět poprvé“ je onen moment, kdy horolezec poprvé vystoupí na vrchol, ale ještě se nerozhledne. Než uvidí všechny ty jednotlivé zasněžené vrcholky, než stihne svými smysly pojmout tu scénérii, dlí v něm onen posvátný a natolik výlučný a krátkodobý „kosmický zážitek“, který se nedá předat slovy ani vysvětlit nějakou vědeckou teorií, nýbrž který se dá jedině prožít. *„Tehdy slyšíme – ve vzletu – tón, jehož nejasným notovým obrazem je uspořádaný svět. Tyto okamžiky jsou nesmrtelné, a zároveň nejpomijivější: nelze si z nich uchovat žádný obsah, ale jejich síla vchází do stvoření a do poznání člověka, paprsky jejich síly pronikají do uspořádaného světa a znovu a znovu jej roztavují. Děje se tak v historii jedince i v historii lidského rodu.“*²²⁴

Vrátit se k Já-Ty lze v prchavých chvílích otevřenosti, v nichž nejsme řízeni vůlí, nýbrž něčím, co nemáme plně v moci. Právě v tomto dlí ono „božské“, pro co novověkem a modernitou spoutaný člověk pozbývá původně přirozeného citu – a proč nemůže nikdy porozumět „řeči primitivů“. Jistěže, takovýmto pocitem se neužijeme, nevystavíme jim dům, městskou infrastrukturu, nezkonstruujeme automobil, ale tato vztahovost je to poslední, co člověku soudobě zbývá z jeho lidství, a proč je důležité činit výchovu nejen

²²⁴ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 27

jako přebírání neosobních obsahů, ale především kultivaci vlastní osobnosti v této otevřenosti. „Ty“ se nám v životě může zjevit i ve vzpomínce na uznávaného učitele, v opětovném setkání s přáteli, ve vztahu k milované osobě, ve zdolání vrcholu – v prozření jakési nesamozřejmosti, která nás proměňuje.

Já-Ty je voják a jeho lůžko, k němuž se natěšeně, po neuvěřitelném nervovém vypětí a v totálním vyčerpání navrácí. – Já-Ty je dřevorubec v lese, který na chvíli přestane kácet stromy. Než aby zase sebral sekyrku či motorovou pilu – tj. aby pokračoval ve svém „vyslanectví“ zjednávacím dřevozpracujícím průmyslem²²⁵, v němž se ke stromu vztahuje jen jako k tupému materiálu – usedne ke kmeni a začne naslouchat šelestu listů. Takovéto usednutí není vedeno žádným pragmatickým, vypočítavým motivem, a přece je výrazem toho, jak člověk dokáže být. – Uvědomělý člověk k přirozenému existování nepotřebuje vědět, že objetí stromů má vědecky prokazatelně prospěšné účinky – „5 důvodů, proč je objímání stromů ‚cool‘ a zdraví prospěšné!“²²⁶ – nemusí vědět, jaké endorfiny a jiné hormony se aktivizují – protože je původně spjatý se světem z přirozenosti sobě vlastní – niterně ví, jaké prožitky souvisí s „návratem do lůna přírody“.²²⁷

Člověk se nemůže uvrhovat pouze do vědeckých objektivních zkoumání a výkladů, rozvrhovat svou vůli a zmocňovat se světa a druhých – stejně jako nemůže být trvale „mimo jeskyni“ a stát se bohem. – Vzdělávat se neznámá přebírat objekty k použití a dělat kariéru, ale především vyhmátávat, obnovovat, oživovat onen fundamentální, otevřený způsob bytí „Já-Ty“ – jakkoliv naivně toto povýšeneckému člověku, který „Já-Ty“ nezná, bude znít. – Proč to všechno? Protože člověk pro plnost lidského bytí potřebuje Já-Ty i Já-Ono.

„...ve vši vážnosti pravdy poslyš: kdyby neexistovalo Ono, nemohl by člověk žít. Ale ten, kdo žije pouze s ním, není člověkem.“²²⁸

²²⁵ Viz: HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*, s. 17

²²⁶ KOVANDA, Radek. *5 důvodů, proč je objímání stromů ‚cool‘ a zdraví prospěšné* [online]. [cit. 2022-04-17]. Dostupné z: <https://g.cz/5-duvodu-proc-je-objimani-stromu-cool-zdravi-prospesne/>

²²⁷ Vždyť leckterí rádoby sportovci dnes sportují jen proto, že se ve sportovním magazínu dočetli o tom, že běhání automaticky spouští hormony štěstí! Slovo endorfin je dnes tak nadužívané, že už snad ani nikdo neví, co to vůbec znamená.

²²⁸ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 29

3 TOTALITA JAKO UZAVŘENOST

„Chtěl jsem psát o krizích světa a hledat jejich společného jmenovatele. Soudím, že ho lze pojmenovat totalismus.“²²⁹

V českém prostředí je pojem totalita v politickém významu z historických důvodů do značné míry emočně podbarvený, s čímž souvisí jeho nadužívání, které konsekventně pojem „vyprazdňuje“. Mnohdy se zdá, že i nejvyšší političtí představitelé vystavují svou rétoriku na odporu (minoritní část na sympatiích) vůči tzv. minulému režimu. Černobílé vnímání je však znakem „nedospělé“ demokracie. Identifikovat se *pouze v závislosti* na něčem jiném znamená být na „neotřesitelném základu“ vymezování závislý, což takovouto „svobodu“ s nadsázkou řečeno staví na roveň pubescenta, který se akorát vymezuje vůči „rodičům“ (předkům) – a teprve v dospělosti zjišťuje, jak náročná je opravdová svoboda.

Také demokracie musí „dospět“.²³⁰ Dopouštět se reduktivních výkladů minulosti – ať už předpojatých v její neprospěch či naivních v její prospěch – zejména za cílem sofistického využití v debatách jakožto argumentů, kterými je možné napadat soupeře a dosíct vytouženého stavu věcí, je příkladem téže omezenosti myšlení, od které se demokratický princip života – „život v pravdě“ – výchova jakožto otevírání se neskrytosti distancuje.²³¹

²²⁹ PALOUŠ, Radim. *Totalismus a holismus*, s. 139

²³⁰ Abychom to dovysvětlili: Nemůže spočívat pouze v zavrnutí starého politického režimu a převzetí nového. Je rozdíl žít v rámci nových hodnot „neangažovaně“ či „vnějškově“ tak, že, se na ně pouze právně odvoláváme, a žít tak, že se se novými hodnotami niterně ztotožňujeme. Mnozí možná zločiny nekonají jen proto, že jsou zákonem zakázané! Demokracie předpokládá výchovný ohlas, zosobnění, zvnitřnění, prožití a ztotožnění – žít demokraticky především znamená vědět proč žít demokraticky. – Žít „z vlastního pramene“, v duchu frontové zkušenosti se otevřeně a odhodlaně chápat „života v pravdě“, a to i nezávisle na minulosti či „protistraně“. Naopak ve vymezujících, neotevřených, nekritických přístupech se člověk dopouští stejně „totalitních“ výkladů, jakého v dějinách po více než čtyři dekády dopouštěli představitelé politického totalitarismu.

Úvahy zde prezentované byly částečně inspirovány přednáškou Václava Žáka s názvem *Konec dějin po Česku* z 20. 11. 2020 v rámci: SAMEK, Tomáš. *Sociologie výchovy*. [cyklus přednášek]. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, ZS 2020-2021.

²³¹ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 25: „Vztah [v rámci vědění, pozn. O. D.] se neřídí vnějšími kritérii, nýbrž logikou vědění samotného. ... historická data, která nejsou provázána podle logiky historických věd, ale shromáždění se podle politických nebo emocionálních daností, nejsou vědění, nýbrž ideologií.“

Totalismus zahrnuje sofismus, typickým pro oblast nejvyšší politiky, ale také pro protistrany u soudních sporů: Příkladem budiž filmová série Podezření, poukazujícím na osobní předpojatost a zaujatost jedinců, kteří každý svým způsobem hodlají na nelidsky medializované kauze profitovat i za cenu odsouzení nevinného člověka, lži, zatajování či zkreslování faktů, návodně vedených výpovědí, pečlivě kladených otázek a poskytovaných rozhovorů s ohledem na neprodělání vlastní škody, přestože pravda je trochu jiná.²³²

Hodnota dialogu je ve střetání vícero hledisek, čehož následkem se pravda „okrývá“ kdesi „mezi“, až v ní účastníci dialogu společně „pobývají“. Dialog neznamena, že jedna strana pravdu vlastní, zatímco druhá ne, tudíž jedna musí druhou stranu přesvědčit. Obdobně jako účelně dezinterpretovat, taktéž být ve svém „vědění“ přesvědčen, „uspokojen“, přesvědčen o vlastní verzi, nepřipouštět si možnost omylu, znamená prokazovat tutéž nevědomost či sofismus, který kritizovali Sókratés a Platón.

Naším úkolem bude v rámci možností odhalit pojem totalita jako domnělou jistotu myšlených základů, od nichž odvozujeme vlastní porozumění a sebeurčení za neochoty podrobovat samotné základy tohoto myšlení kritické reflexi – tj. prokazovat neschopnost dialogu s druhými i se sebou samotným (ono „vystoupení ze sebe“). Mnozí totiž ve svých domněle jistotných přesvědčeních žijí, jiné jimi posuzují či je dokonce „násilně převychovávají“.

Totalita znamená redukovat původně dialogicky otevřené myšlení do uzavřených, „ohraňovaných“ celků – právě to je „společným jmenovatelem“ totalitarismu coby politického fenoménu dvacátého století, analyzovaného H. Arendtovou, totality „myšlení jednoty“ v pojetí E. Lévinase a Paloušova shrnujícího pojmu totalismu.

3.1 Totalitarismus

Filozofický přesah Původu totalitarismu Hannah Arendtové nelze upřít, přestože se v průběhu svého života preferovala označovat za politickou teoretičku. Již na přebalu *Původu totalitarismu* se dočítáme, že nikdy nevypracovala žádný myšlenkový systém,

²³² BLAŠKO, Michal. *Podezření - iVysílání* | Česká televize [online]. [cit. 2022-04-15]. Dostupné z: <https://www.ceskatelevize.cz/porady/13767081876-podezreni/>

přestože její myšlení vykazuje vnitřní jednotu. Jinými slovy, jako by autorka sama v duchu Lévinasova distancování netoužila spoutat své myšlení do systému, nýbrž jej raději ponechala vlastní spontaneitě a přirozenosti bytostného hledání.

S tímto souvisí i případná kritika jejího díla, adresovaná jak na obsahovou, tak metodologickou stránku. Dílo Arendtové dle kritiků působí leckdy „svévolně konzistentně“ (což by bylo naopak „ideologické“). Spíše, než vědeckou střízlivost má údajně v sobě uměleckou kvalitu²³³ např. Orwellova románu. Možná i aspekty jakési „západní ideologie východního totalitarismu“? Zároveň se však neubráníme otázce, zda dílo – stejně jako „kontroverzní“ Eichmann v Jeruzalémě – není provokativní záměrně, zda nemá především poukázat na zavrženíhodnost totality, provokovat a probouzet bytostné myšlení, a svou „konzistencí“ paradoxně umožnit čtenáře nepřijímat věci bezmyšlenkovitě (aby se totalitarismus už nikdy neopakoval).

Již v předmluvě prokazuje politická teoretička filozofický – poněkud fenomenologický – náhled a nadhled, když uvádí, že porozumět nikdy neznamenalo zkoumaný problém „ovládnout“, získat o něm konečnou jistotu, „vypořádat se s ním“, ale otevřít se nepředvídatelnému, a naopak smířit se s nejistotou. Porozumět znamená vytrvávat v tíze dalších a dalších otázek, které v myšlení přicházejí.²³⁴

Původ požadavku po onom „vydržení náporu skutečnosti“ – dokud se neukáže bytnost, na kterém je tato skutečnost založena – v případě totalitarismu neúprosná a krutá – lze vypátrat v úsilí o „otevírání se bytí“ typickým pro Heideggera, kterým byla Arendtová ovlivněna – a stejně tak k Husserlově snaze o „bezpředsudečnost“, „návrat k věcem samým“, na který Heidegger navazuje.²³⁵

²³³ DOSTÁL, Radim. *Původ totalitarismu Hannah Arendtové*, s. 394-395

²³⁴ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 10: „Přesvědčení, že vše, co se na zemi děje, musí být pro člověka pochopitelné, může vést k interpretování dějin pomocí otřepaných frází. Porozumět neznamená popřít odporné, vyvodit bezprecedentní z precedentů nebo vysvětlit fenomény pomocí takových analogií a generalizací, že přestaneme vnímat dopad reality a šok zkušenosti. Spíše to znamená zkoumat a vědomě nést břemeno, které na nás naše století vložilo – nikoli popírat jeho existenci a poddajně se podrobovat jeho tíze. Pochopit znamená zkrátka nepromýšlet předem, ale pozorně přijmout skutečnost a vydržet její nápor – ať už je jakákoli.“

²³⁵ Či který dle Lévinase dokonce „dotahuje do konce“: „Heideggerovo „Bytí a čas“, to je asi okamžik, kdy fenomenologie dosáhla vrcholu...“

Viz: LEVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*, s. 21.

Všechna tato vytrvalá úsilí myslitelů znamenají tentýž apel, a sice nevnucovat poznávaným věcem vlastní tvar, „jistotní rozměr“, neprojektovat vlastní představy a předsudky. Nehodlají chápat se, ale rozumět. – Arendtová nesetrvává u historiografického popisu celku s názvem totalitarismus, ale snaží se porozumět *povaze* totalitarismu, otevřeně se mu vystavit, umožnit v sobě nechat totalitu „prožít“ – vysvětlit „zevnitř“ v duchu Platónova poznání stejného stejným.

Z hlediska politické teorie rozumí Arendtová pojmu totalitarismus jakožto zcela novému fenoménu, typickému pouze pro nacistické Německo a stalinské Rusko, který nelze stavět na roveň s dřívějšími diktaturami, a který nelze zcela vysvětlit bez přihlídnutí k evropským antisemitistickým a imperialistickým tendencím posledních dvou století minulého tisíciletí. V případě nacistického Německa (stejně jako např. Bauman) však rozlišuje tradiční antisemitistické afektové nálady, v nichž se Židé stávají „obětním beránkem“ třídních konfliktů, od moderního rasismu, vzniklého umělým nacionalistickým přetvořením Evropy, ve kterém Židé ve svém „bezdomoví“, notabene ve svém „troufalém“ (a ne zcela pochopeném) nároku „vyvolení“, přirozeně nenacházejí místo. Odlišuje emoční antisemitismus od rasismu udávaného chladnou racionalitou, v níž se antisemitismus stává účinnou politickou zbraní a později také nutně potřebným stanoviskem vůči „objektivnímu nepříteli“, aby totalitní hnutí mohlo vůbec fungovat.²³⁶ Na nacismus a stalinismus nahlíží víceméně jako na identické fenomény co do podstaty – označuje je za jediné vpravdě totalitní režimy odlišné od minulých diktatur²³⁷ – přestože tyto režimy reprezentují opačné konce tradičního pravolevého politického spektra.

Stojí za úvahu, zda totalitarismus nevzniká v Německu a Rusku mimo jiné právě proto, že tyto země dostatečně neuspokojily svůj „imperiální apetit“ v zámoří v takové míře jako západní národy. Tudíž své pangermanistické a panslavistické motivace prosazují

²³⁶ BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*, kapitoly *Od heterofobie k rasismu*, *Rasismus jako forma sociálního inženýrství*, s. 106-118

Rozdíl zde byl nejen co do „emocí“ a „rationality“, nýbrž také v ohledu „rozdílnosti“. Zatímco dříve byli Židé nenáviděni pro to, jak odlišní byli, moderní rasismus povstal paradoxně právě „z hrozby nepřítomnosti“ rozdílů (Bauman, s. 105), které byly důsledkem právního zrovnoprávnění za souběžné existence přísně nacionalistických států.

Viz BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*, kapitoly *Moderní dimenze nepatříčnosti*, *Nenárodní národ či Modernita rasismu*, s. 85-98 a také ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, kapitola *Židé a společnost*, s. 115-174

²³⁷ DOSTÁL, Radim. *Původ totalitarismu Hannah Arendtové*, s. 391

v Evropě. Tedy alespoň dočasně, neboť úsilím totality jest definitivní ovládnutí celého světa.²³⁸

„Rozpínavost“ Evropy, její univerzalistické tendence nebyly Evropě nikdy²³⁹ – zakládala se na nich středověká christianizace či novověké „zámořské objevy“. Imperiální výboje „vyvážely“ vlastní pojetí světa – stejně jako jsou dodnes některé světové velmoci kritizované pro vyvážení západní demokracie, které ne vždy lze do radikálně Jiné společnosti zakomponovat. Toto ožehavé téma patří k nejednoduchým otázkám současnosti. Intervence, jakkoliv „dobromyslné“²⁴⁰ mohou být, mají leckdy za následek katastrofu. „*Je ... ona podmínka, vyjádřitelná slovy „demokraticky se chovající“, dostatečně otevřeným prostorem? Je demokratická spiritualita skutečně univerzálně otevřená a schopná nejen odmítat evropsky chápanou nedemokratičnost, ale vnímat i mimodemokratickou spiritualitu četných jiných s jinou než euroamerickou tradicí, majících odlišné chápání toho, co je pro ně autoritou?*“²⁴¹

„Laické“ názorové zhodnocení politického vměšování velmocí je zpravidla dvojí: Jedna strana přitakává a argumentuje nedodržováním lidských práv v cílových zemích, ale přehlíží politické, ekonomické a mocenské motivace a zaujatost. Druhá strana intervence odmítá poukazem na Jinakost daných zemí, či spíše „následky minulých intervencí“, avšak přehlíží nutnost elementárních celospolečenských principů – alespoň těch, ve které věří Arendtová – základních nutností pro existenci společnosti jako je např. netolerance vraždy či genocidy, které, jsou-li porušovány, vyvolávají oprávněnou potřebu tyto principy chránit.

²³⁸ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 324

²³⁹ K pochopení světa jakožto univerza došlo v podstatě již v helénismu a spočívalo v tom, že svět dané kultury již nebyl chápán jako to, co se „točí“ kolem „my“, ale co je zkrátka jakousi všeobecnou půdou, na které se „my“ mimochodem rovněž nacházíme.

Viz: RYBÁK, David. *Fenomenologie křesťanského lidství v souvislosti analýz žitého světa: III. 5 Proměna v helénismu* (s. 74-77). In: VIK, Dalibor – VOGEL, Jiří. *Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2013, s. 67-80

To je poměrně zásadní dějinné vystoupení z „vlastního světa“ a také jeden z důvodů, proč si možná Evropa vždy „nárokovala“ i to, co bylo absolutně Jiné – a především důvod, proč „úspěšně“ dobývala. Ostatní kultury totiž znaly jen ono „my“, a tudíž se na „nepřítele“ ani nemohly připravit. Pissaro mohl dobít říši Inků, zatímco Cortéz dobyl říši Aztéků, aniž by se kmeny vzájemně vyzoomely – znaly totiž jen „svůj svět“.

Viz HARARI, Yuval N. *Sapiens: stručné dějiny lidstva*, s. 331-360

²⁴⁰ Avšak i „dobromyslnost“ je často buď naivní či minimálně nelehká na určení.

²⁴¹ PALOUŠ, Radim. *Totalismus a holismus*, s. 137

Jako by se zde znovu za „nietzscheovského šibalského úsměvu“ vynořovala problematika univerzality, monopolizace, dogmatickosti určitých hodnot – a s tím i možnost, zda vskutku nežijeme v nihilismu. Je vůbec možné uplatňovat na radikálně Jiná společenství vlastní představy o pravdivosti, čerpat z nějaké obecné ideje pravdy? – Lépe řečeno: Neuplatňujeme své ideje leckdy až příliš násilně (aniž bychom připustili buď jejich „neuniverzálnost“ či alespoň právě jejich „ideálnost“ a tak neuplatitelnost ve skutečnosti)?

„Zvěčňující ovládnutí ve jménu nadosobního ideálu může být vedeno upřímně míněným dobrým úmyslem, avšak aktivní, praktické prosazování ideálu ústí nutně v konflikty se skutečností a v postupnou ztrátu jeho vnitřní věrohodnosti.“²⁴²

3.2 Jinakost

Ukazuje se zde problematičnost radikální Jinakosti, z níž v důsledku pramení společenské existenciální problémy. Krom Lévinase ve filozofii na Jinakost poukazovali např. indiští myslitelé jako Gándhí – zejm. ve své kritice britské implementace západních výtvarků – např. železnice či dokonce právnictví a lékařství – do tradiční indické společnosti. Namísto zamýšleného „civilizačního pokroku“ zasely akorát další krizi, ne-li katastrofu.²⁴³ Železnice zapříčinila znevažování dlouhých vzdáleností – původně sebezpoznavající cesty náboženských poutí, které nyní urazí za pár hodin každý „nevěděčnick“ – usnadnila cestu pro konání zla či šíření nemocí jako dýmějový mor po celém území Indie neudržitelným tempem.²⁴⁴ Právnictví dle Gándhího je principiálně amorální, protože opravdová pomoc je vždy nezištná, kdežto právník nejenže si nechává dobře zaplatit, ale je doslova závislý na existenci konfliktů ve společnosti – zavedení právní instituce vytváří akorát prostor pro rozhojnění sporů, neboť leckterý Ind má najednou potřebu kdekoho žalovat, obracet se ihned na soudy a instituce, zatímco dříve by byl schopen vyřešit své osobní problémy domluvou za tradičního rozsouzení staršími

²⁴² KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 149

²⁴³ Britové si dle Gándhího právě skrze tyto výtvarky usnadnili cestu k „podmanění“ (alespoň dočasněmu) Indie.

²⁴⁴ GÁNDHÍ, Mahátma. *Hind svarádž*, s. 41-43

(moudřejšími) příbuznými. Právníctví se podepisuje rovněž na eskalaci sporů, protože dobrý právník pochopitelně co nejlépe zamlčuje skutečnosti ke škodě svého klienta, tudíž se protikladné strany setkávají jako jakési dva extrémny.²⁴⁵ Lékařství, krom toho, že vyvraždilo nespočet zvířat pro své vědecké pokusy, pak dle Gándhího leckteré Indy mimoděk přimělo méně pečovat o vlastní zdraví – umocnilo lidskou žádostivost, prohloubilo „odcizení se“ vlastnímu tělu:

„Jejich úkolem [lékařů, pozn. O. D.] je zbavit tělo případných nemocí. Jak tyto nemoci vznikají? Z nedbalosti nebo rozmařilosti. Přejím se, mám zažívací obtíže, jdu k doktorovi, ten mi dá lék a já se uzdravím. Když se znovu přejím, opět si vezmu jeho lék. Kdybych si lék původně nevezl, protrpěl bych zasloužený trest a přestal bych se přejídat. Ale do celého procesu vstoupil lékař a pomohl mi, abych se mohl dále oddávat žádostem těla. Mé tělo prospívá, ale moje mysl chřadne. Rozvoj medicíny nutně způsobuje, že člověk přestává ovládat svou mysl.“²⁴⁶

Výrazem nepochopení Jinakosti jsou vposled veškeré imperiální dějiny, ve kterých bývali mořeplavci vysláni svými panovníky nejen pro uzurpaci snového materiálního bohatství, ale mimoděk také aby „divochům“ vnutili vlastní pojetí světa a v případě nepřijetí je zotročili či dokonce zlikvidovali. Jsou „dějinami“ těch, kteří zcela bez tázání považovali vlastní porozumění za samozřejmě a univerzálně platné. Evropsští kolonialisté možná myšlenkově vystoupili mimo hranice dobových map, když se odhodlali vydat na „bíla místa“²⁴⁷ (čímž jistou schopnost otevřenosti novému poznání prokázali), avšak nebyli schopni vystoupit z vlastního „dogmatizujícího“ myšlení – „nedotáhli“ svou myšlenkovou otevřenost do konce.

To rovněž zahrnuje i případy, kdy imperialisté nebyli hnáni pouze bezmeznou touhou po uzurpaci zlata a jiných drahých komodit ve vší bezohlednosti vůči daným etnikům.

²⁴⁵ GÁNDHÍ, Mahátma. *Hind svarádž*, s. 49-51

²⁴⁶ Tamtéž, s. 52-53

²⁴⁷ Harari poukazuje na rozdíl mezi novověkým evropským imperialismem a dřívějším starověkým imperialismem např. asijských vůdců. Evropa díky své filozofii mohla vykročit nejen mimo své myšlení, ale také hranice dobových map, o což se dřívější vůdci nepokoušeli – vždy jen znovu dobývali ztracená území, či ta, o kterých věděli, že existují, nikdy se nevydali na „bíla místa na mapách“, „za hranice svého světa“, mimo svůj myšlený svět.

Viz HARARI, Yuval N. *Sapiens: stručné dějiny lidstva*, s. 331-360

V setkání s Jinakostí mnohdy platí, že nejhoršími úmysly jsou ty dobré. – Jakkoliv dobrotivě (dejme tomu) mohly být snahy Britů o zakomponování západní železnice, lékařství či právnictví do tradiční indické společnosti, dle Gándhího prostě znamenaly katastrofu. Jakkoliv dobrotivě působí snahy mnohých humanitárních organizací, ne vždy platí, že dokážou (kvůli Jinakosti kultur ani nemohou) předpovědět její konečné důsledky. Postavit školu nebo nemocnici v africké lokalitě je chvályhodné do doby, než se dovídáme, že kvůli bídě ekonomické situaci si školu z určité rodiny mohlo dovolit pouze jedno dítě z mnoha sourozenců, což se v důsledku podepsalo na vzájemných vztazích tak, že to rodinu postupně rozvrátilo.²⁴⁸ Vynásobme takovýto osud počtem rodin v tamní škole, a můžeme být svědky západního (byť nezamýšleného) rozvrácení kmenového společenství v daném regionu, pro které je příbuzenství „základním stavebním kamenem“ společnosti – mnohem důležitějším než v západní civilizaci. Jiné bylo zrušeno a stalo se Stejným. Školní instituce sice fungují, ale člověk přišel o to vlastní. Rozvratem společnosti se rozvrací i starodávný jazyk. Svět ztrácí Jiné rozumění, z něhož by se mohl sám poučit.²⁴⁹

„Nesmíme také zapomínat, že Gestell se nešíří pouze ani převážně jako „zlá vůle“, nýbrž často a možná převážně právě jako „dobrá vůle“, již jde o to pomoci sobě i druhým. Proto tak snadno může zavést a oklamat srdce člověka. Vychovatel je vystaven svodům své „dobroty“ vůči vychovávaným a tak potom snadno přeslechne ono varující ne probouzejícího se lidství, které chápe pouze jako nedostatek a důkaz nutnosti převychovat nevychovaného podle „vlastních“ měřítek ve vychovaného.“²⁵⁰

Je odpovědností každého vychovatele, aby toto *ne* – přestože to ten, koho vychováváme, často nedá najevo – stejně jako představitelé nezápadních společenství budou možná mlčet a přehlížet mnohé negativní důsledky západní intervence, neb by bylo nemístné kritizovat toho, kdo pomáhá (obdobně: nebudeme přece kritizovat paní učitelku) –

²⁴⁸ SAMEK, Tomáš. *Globální problémy společnosti II.* [cyklus přednášek]. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, LS 2020-2021.

²⁴⁹ Obdobně je třeba posuzovat např. zásahy západních či evropských sportovních manažerů do keňské či etiopské společnosti v rámci „rekrutování“ budoucích nadějí vytrvalostního běhu. – Na jedné straně: region bohatne, když sportovci za vydělané peníze zvelebují svou domovinu, na straně druhé: z některých afrických zemí se možná stala pouhá s nadsázkou řečeno „dojná kráva“ euroamerických kapitalistů.

²⁵⁰ MICHÁLEK, Jiří. *Topologie výchovy*, s. 58

považovat za nejvyšší projev lidství, volajícím po svobodném sebeurčování, toužícím se realizovat jakožto svébytná bytost. Pro takový projev je třeba si „vypěstovat citlivost“ – přestože se dosah ignorace takových projevů nedá zcela předpovědět, jistě může mít dalekosáhlé důsledky. Je třeba tyto „projevy“ nanejvýš respektovat, neboť v opačném případě přestáváme tolerovat Jinakost, nepřístupujeme k Druhému jakožto k svébytnému člověku, ale pouze jako k objektu manipulace. Uvádíme jej ve Stejnost, s nadsázkou řečeno – uplatňujeme totalitní praktiky.

3.3 Tvář

Ono „lidské ne“ je projevem toho, co Lévinas shrnuje pod pojem Tvář.

Zabývat se Lévinasovou filozofií znamená vstoupit do situace po druhé světové válce, pocitu bezmoci a beznaděje, a hledat „pozůstatky lidskosti“, na nichž lze potenciálně vystavět duchovní obnovu. Lévinas takovýto „moment lidství“ nachází v tzv. epifanii Tváře.

Zatímco dříve bylo pro filozofii symbolem „vrcholného poznání“ neskrytost původní skrytosti, zření ideje či tzv. apodiktická evidence, Lévinas pokládá za „absolutní zkušenost“ – stejně jako Buber – moment „zjevení“: *„Absolutní zkušenost není odhalování, nýbrž zjevení: koincidence vyjádřeného a toho, kdo vyjadřuje, manifestace Druhého privilegovaná sama sebou, manifestace tváře, která přesahuje formu. Tvář je živá přítomnost, je výraz.“*²⁵¹

Obdobně jako pro Buberu je takovéto „zjevení“ živou přítomností, kdy nejen „zakoušíme“, ale kdy se v rámci „vztahové události“ podílíme na celistvosti světa. Setkat se s Tváří je onen „kosmický zážitek“, mihnutí, „zjevení“, které je nahodilým setkáním dvou nesouměrných jedinců, kteří zjišťují, že si každý ve světě „nárokuje“ totéž – totiž právo na svobodné sebeurčení. Tvář Druhého proto nemohu nikdy zranit, zabít – mohu nanejvýš popřít sám sebe a vyvolat pocit špatného svědomí.²⁵²

²⁵¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*, s. 37

²⁵² LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*, s. 179

Tvář je mi nadřazena paradoxně svou zranitelností.²⁵³ Jsem-li člověkem etickým, pak bezbrannost Tváře nechápu jako možnost násilí či násilné přeměny, nýbrž jakožto odpovědnost a nutnost ochrany. Právě v tomto momentě dlí etika – v této „první filozofii“, okamžiku, kdy poprvé „transcenduji“, kdy poprvé překračuji sám sebe, protože jsem nucen brát ohled na Jiné, nikoliv jen na Stejně. Teprve tímto se poznávám jakožto člověk, když nezůstávám jen v „tom vlastním“, ale otevírám hloubku lidského vztahu.

V takovémto setkání či „poznávání“ nejde o ontologickou diferenci jsoucího a bytného (tj. skutečnosti a bytí, jsoucná a jeho pod-staty), kterou člověk prolamuje logem. „Metafyzická vyprávění“ jistě nejsou prvním (prapůvodním) projevem schopnosti lidského přesahu. První „meta-otázkou“ je otázka etická. Člověk se ve své přirozenosti člověk napoprvé neobrací k bytí, k idejím či k Bohu, neuchyluje se k velkým *všeobecným* teoretickým otázkám, ale nejprve se vztahuje k Druhému člověku a otevírá se *jeho* Jinakosti.

Lévinas se distancuje od Heideggerova příliš „absolutizujícího“ bytí jakožto „toho, co má být odkrýváno“, protože bytí – čímž se shoduje s Buberem – je člověku vždy nanejvýš osobní záležitostí. Každé pouto mezi dvěma jedinci či v rámci skupin lidí je specifickým a nezaměnitelným. Lévinas nechce být myslitelem Stejnosti, ale myslitelem Jinakosti a plurality. S nadsázkou řečeno ne nad každým „visí“ ideje, skrze které teprve poznáváme a (politicky) jednáme, absolutno spatřujeme v Tváři člověka.

Oproti Buberovi Lévinas neuznává ani vztahovou vzájemnost. Opravdový vztah vždy znamená upřednostňovat Druhého před sebou samotným. Z pohledu Prvního je vztahem asymetrickým. To Já jsem ten, kdo se obětovává pro Druhé²⁵⁴, kdo přebírá odpovědnost.

²⁵³ Důvod, proč Lévinas užívá právě pojmu Tvář: „*Především je tu sama přímota Tváře, její přímé, bezbranné vystavení. Nejvíc nahá, nejvíc obnažená je vždycky právě pokožka tváře. Nejvíc nahá, ale je to nahota cudná. A také nejvíc obnažená: tvář má v sobě cosi esenciálně bédného; důkazem je, že se tuto bédnost pokoušíme maskovat pózami, chováním. Tvář je vystavená, obnažená, jako přímo vyzývající k aktu násilí. A přitom právě tvář je to, co nám brání zabít.*“²⁵³ Viz: LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*, s. 178

²⁵⁴ Z principu asymetrické odpovědnosti snad nejhlasitěji promlouvá vliv zkušenosti holokaustu na Lévinasovo myšlení, konkrétně „vypočítavosti“ nacistických koncentračních táborů, ve kterých se za každého utečence popravovalo na několik vězňů, čímž nacisté vychytralým a zvráceným způsobem nahlodávali svědomí, záměrně cílili právě na tuto „logiku“ – otázku, zda můj útek stojí za tolik životů, čímž zároveň „podporovali“ nelidský egoismus a upevňovali svou moc.

Tímto se vědomě vzdávám vlastního egoismu, a teprve touto „kapitulací“, po porozumění vlastní nepřevoditelné odpovědnosti, se stávám svobodným člověkem.²⁵⁵

V převzetí asymetrické odpovědnosti se ukazuje „nedokonalost racionality“. Racionalita není „nejvyšší lidskou schopností“. V etice není žádný racionální motiv. „Lidsky přirozené“, přízemní, je naopak udržení vlastního přežití. Racionální je pud sebezáchovy. Etika je „metafyzická“, „nadlidská“ i proto, že určuje hodnotové uschopnění člověka, který je s to se obětovat pro druhého. Stejně jako hvězdné nebe okouzilo Kanta, aby skrze něj spatřil totéž absolutno v člověku, „napadá“ člověka Tvář Druhého – tato nemá Tvář a jiskry v jejích očích, odraz onoho „hvězdného nebe“, celkově smysly cosi neuchopitelného, tato živá přítomnost, výraz sám o sobě, se na nás obrací. A člověk si uvědomuje, že je *něčím zavázán*.²⁵⁶ Etika znamená, že život Druhého je mi cennější než můj vlastní. Druhý je paradoxně vždy tím Prvním, jinak se lidé jen vypočítavě, pokrytecky spoléhají na etické hodnocení druhého, což nelze uchopit jakožto univerzální princip.

Tvář je „koincidence říkaného a říkávajícího“, je to nahodilost sama, neuchopitelnost, cosi odehrávajícího se mimo smyslové zakoušení a vnímání, protože vnímání je vždy již „zachycení“, „spoutání“, převedení ve Stejnost. Poznat člověka – myslet si, že jej definitivně známe – znamená znemožnit si jeho poznávání, což nás činí slepým vůči jeho budoucím projevům – ty pak již interpretujeme v duchu „dosud poznaného“, zorným úhlem našich představ, a tím se člověku – „přítomně se určující bytosti“ – uzavíráme.

Tvář je rovněž to, co se vzpírá, co leckdy v dialogu vyplyne na povrch v přeréknutí, trapném momentu, dvojznačně vysvětlitelné poznámce, stydlivosti – a co

²⁵⁵ Etika se nemůže nikdy realizovat tak, že člověk předpokládá etický přístup Druhého. Ten, kdo bere odpovědnost je vždy člověk sám, vždy Já, ne Ty nebo „i Ty“. Stejně tak, jako je podstatným prvkem etického jednání nezištnost, je jím v případě odpovědnosti nutnost, že já jakožto odpovědný neočekávám od Druhého totéž. V opačném případě se by nejednalo o odpovědnost, ale o kalkul a vypočítavost, nikoliv o jednání etické.

²⁵⁶ V tom ono zjevení, cosi božského. Tvář otevírá božský rozměr vztahové události: VRÁNA, Karel. In: LÉVINAS, Emmanuel. Být pro druhého, s. 14: „...pro Lévinase mezosobní vztah vytváří také metaetický, náboženský prostor, v němž se ohlašuje a zjevuje „ten absolutně Druhý“ a zcela „Jiný“, tj. Bůh. Nárok druhého člověka na uznání a přijetí ve světě, jeho oslovující přítomnost vyzývající k odpovědi a k odpovědnosti mají něco přesázného a transcendentního nahodilosti lidských setkání. ... Nezávisí na žádném z nich, že existují v tomto světě a že jejich svobodný vztah je založen na etické odpovědnosti. Setkat se tedy tváří v tvář s bližním je také vposledku stát před tváří Nejvyššího, který v požadavku uznání druhého vyžaduje být uznán a přijat.“

v žádném případě nehodláme, zejména jako učitelé vůči svým žákům, ponižovat, znevažovat, zesměšňovat či násilím přeměňovat, protože právě to je výrazem oprávněné potřeby a touhy každého člověka „být sám sebou“.

Učitel hodlá vzdělávat – čímž se nikdy nevyhne tomu, aby žáka nějakým způsobem měnil – ale zároveň nechce v žákovi měnit to nejvlastnější, co určuje jeho nejnaternější vztah k univerzu a sobě samému – jeho identitu.

Lidská identita je vždy jakousi dvojakostí, neboť člověk je vzdělatelnou (proměnitelnou) živou (přirozeně proměňující se) entitou, ale zároveň je entitou podržující svou bytnost, určité charakteristiky, které ve svém životě neopouští:

„... k přirozenosti každé bytosti patří při veškeré živosti nepochybně jakási identita, cosi podržuje, opakuje přece jen jaksi zachytitelný stav, takže realizuje své bytí jakožto >být podobou svého jsem právě takto<. Toto cílení je vlastně základní intencí přirozenosti, totiž nějak být a nikoli nebýt. Takže díky finalitě je bytí přece jen >vykazatelné<.“²⁵⁷

Tváří v Tvář Druhému selhává subjektivismus – nabubřelá „autorita“ učitele ve své domnělé intelektuální nadřazenosti a se svými manipulativními možnostmi, jejímiž symboly jsou snad ukazovátko a „kárná“ rákoska z dob minulých. Selhává bytí „Já-Ono“, které se domnívá zajišťovat, které se rozpíná, aby přetavovalo vše kolem sebe ve Stejnost. Učitel, který hodlá za každou cenu převychovávat dle určitého vzoru „příkazy“ Tváře nepřijímá. Naopak, učitele „vychovávají ... vyčítavé oči dětí a němé tváře.“²⁵⁸

Subjekt se svým rozpínáním („rozpínající se Já“, utváření či potvrzování vlastní identity) vždy setkává nanejvýš se sebou samým. Je tak čímsi osamoceným, izolovaným, ne v pravdě lidským – k žákům si neutvoří vztah, bude jen suchopárným „kritickým hodnotitelem“, který si bude potvrzovat své domněnky, cosi kompenzovat, neotevírat se celistvým možnostem výchovného setkání.

²⁵⁷ PALOUŠ, Radim, *Totalismus a holismus*, s. 16

Učitel zkrátka pracuje „na tenkém ledě“. Vyjadřuje to i jedna z šesti Finkových antinomií – antinomie jakožto jakési přirozené vnitřní rozpory učitelského povolání, s nimiž se učitel setkává takřka na denní bázi – které se dotýkající právě problematiky „výchovy“ (vyvádění ze „zdajů“ a probouzení bytostných ohlasů) a „pavýchovy“ (indoktrinace). Viz PALOUŠ, Radim, *Totalismus a holismus*, s. 127

²⁵⁸ PELCOVÁ, Naděžda a Ilona SEMRÁDOVÁ. *Fenomén výchovy a učitelská etika povolání*, s. 44

Pravost lidské existence se počíná až tam, kde Stejnost je „zaskočena“ Jinakostí Druhého, prolamujícího se do subjektem ustaveného, domněle zajištěného bytí. Na tuto „prolamující“ se radikální Jinakost neodpovídáme despektem, nepochopením, opovržením, snahou o přetvoření, nýbrž „otevřenou náručí“. Proto je pro Lévinase nejvyšším výrazem lidskosti pohostinnost.²⁵⁹ „Poutník na cestě životem“, otřesený voják vracející se z fronty, cynik, kterému nemůže nikdo porozumět, cizinec, se náhle dostavuje před dveře mého domu, klepe a dožaduje se pomoci. Ruší mě ze svého uspokojivého „vegetění“, je to příchozí nejistota a neurčito. A přestože se dívím, nechápu, nerozumím, i tak se hodlám s touto Jinakostí setkat – nehodlám převychovávat. Právě v tento moment prokazují schopnost vlastní svobody a realizují se jako člověk. Přestože se ocitám tváří v Tvář tomu, co je absolutně Jiné, cítím, že mi nezbyvá než se zbavit svého výsadního postavení, svého výkladu světa – tj. i tam, kde „logos selhává“ – svých předpokladů, zajištěných pravd, svých pitomostí, své Stejnosti – a nabízené Jinakosti, kterou si nemůžu nějak zajistit, rozhodnout, „co“ nebo „kdo“ to vlastně je, nad čím nemám kontrolu ani moc, se plně otevřít.

Takovéto otevření se Druhému představuje počátek dialogu, je ustavením autentických mezilidských vazeb. Exteriorita je jakási vzájemně se respektující odlišnost. Toto je počátkem a pramenem každé „praktické filozofie“. Etika je jakési původní „až po Vás“. V opačném případě nejsme lidmi, žijeme izolovaně, nevstupujeme do vztahu. Především však se svou neotevřeností mimoděk vzdáváme možnosti toho nejcennějšího, co nám bylo jakožto lidem umožněno – možnosti sebepoznání skrz Jiné.

²⁵⁹ Opakem je egoismus, ekonomie. – Vždyť ekonomie znamená eko-nomos, dům-zákon. V ekonomickém řádu, tam, kde je na prvním místě mé vlastní obydlí, tam akorát každý soupeří s druhými, aby si do domu svého odnesl co nejvíce věcí – aby to byl on, kdo v supermarketu ukořistí poslední zboží v regálu, aby to byla jeho firma, která zvítězí ve výběrovém řízení – nikoliv Druhý. Být lidsky přece znamená pravý opak – otevřít svůj domov cizím, aby se mohl stát i jejich domovem.

Viz PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filozofie*, s. 158-159.

3.4 Gestell (Kombajn)

„Technika překonala všechny vzdálenosti, avšak nevytvořila žádnou blízkost“.²⁶⁰

Michálkem zmíněným pojmem Gestell, kterým se Heidegger definitivně vyrovnává s moderní technikou, se dotýkáme toho nejkřiklavějšího bytí „Já-Ono“ – jakéhosi „zajišťujícího zjednávání“ – které nezná vskutku nic jiného, než manipulaci a používání.

Gestell znamená povel být k dispozici. Heidegger to označuje jako „vymáhavý způsob bytí“²⁶¹. Jestliže kdysi lidem posvátná řeka darovala vodu, aby jí odpovědně využívali, v modernitě je řeka pouhou dispozicí. Z řek vodu nečerpáme příležitostně dle potřeby ve vší vděčnosti jako předkové (kteří byli s to označit řeku za posvátnou a uctívat ji skrz svá božstva), ale celou řeku uvádíme v to, aby nám sloužila, aby jakožto síla a zdroj energie byla kdykoliv k dispozici pro naše účely.²⁶²

Pojmem Gestell Heidegger označuje odkrytí – obdobně jako Platón „odkrývá ideje“ – nového způsobu bytí. Gestell přichází ke slovu v momentě, kdy se člověk – inženýr – postaví před řeku, a už ji nevidí jako živoucí pramen, posvátný zdroj života, ale jako zdroj vody a energie.²⁶³ Člověk si na přírodě vymáhá její energické zásoby. (Pochopitelně takovýto „inženýrský postoj“ vůči světu souvisí s dříve pojmenovanou distancí mezi člověkem a světem, jak jsme vysvětlovali poukazem na Descartův psychofyzický paralelismus či na distanc člověka a zbavení se původní jednoty se světem v kapitole *Dialog jako vztah*.)

²⁶⁰ Jedná se o známý přepis Heideggerova vysvětlení podstaty techniky. K nalezení viz HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*, s. 7: „*Toto kvapné odstraňování veškerých vzdáleností však nevytváří blízkost; neboť nepatrná míra vzdálenosti není ještě blízkostí. Co nám film a rozhlas svým obrazem přiblížily na dosah ruky, může nám přesto zůstat vzdálené. Co leží v nedohlednu, může nám být blízké. Malá vzdálenost není ještě blízkost. Velká vzdálenost není ještě dálka.*“

²⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*, s. 29

²⁶² Tamtéž, s. 15

Taktéž totalita uvádí svět ve svůj vlastní výklad, realita má být vposled k dispozici, má sloužit odkrytému účelu, pro který musí být mnozí obětováni. Realitou je to, co prohlásí ideologie, nikoliv ideologie je (chce být) tím, co „prohlašuje“ realita.

²⁶³ Taktéž imperialisté se postavili před „divochy“, taktéž humanitární organizace se ve vší dobrotě staví před kmenové společenství, taktéž totalitní ideologie se postaví před celý svět a prohlásí: s tímto *musíme* něco udělat, inženýrsky to přetvořit. – Budovat elektrárny, stavět školy, přetvářet společnost umístěním do ghett, táborů, vyhlazováním, převýchovou. Totalita ani na vteřinu nezapochybuje. Zjednáva pořádek a uvádí ve funkci celek.

Moderní techničnost dle Heideggera není totéž, co pouhá instrumentálnost podobně jako člověk užívající nůž ke krájení. Technika je technikou života, novým pochopením toho, jak člověk jest: tak, že všechno kolem sebe shledává jakožto zdroj ke zjednání a zajištění pro fungování. Tu postavíme elektrárnu pro obstarání zásob energie, tu zjednáme školu pro zajištění efektivního vzdělání, tu vystavíme plot nápravného pracovního tábora pro nepřizpůsobivé. Všechno bude fungovat a pokroku bude dosaženo. Člověk už pak nebude muset dělat nic než jen pohodlně sledovat funkčnost svých systémů.²⁶⁴

Gestell znamená, že vše podléhá systémovému zjednávání. Patrně to dokládá i skutečnost, že nejvyhledávanějším heslem internetového slovníku cizích slov je pojem sofistifikovaný.²⁶⁵ – Toto podléhání však může sahat tak daleko, že člověk – bez svého pochybování, které bylo vždy transcendentní, přesahující, vystupující „mimo“ – už není schopen hodnotit pravost či nepravost svého systému, nýbrž pouze jeho funkčnost či nefunkčnost. Obdobně jako leckteří nebyli za nacistického režimu s to rozeznat legalitu a legitimitu zákonů a znali „pravdu“ pouze jakožto koherenci, tj. „uvádění v soulad“ a nepravdu coby objev „nesouladu“, dokáže málokdo poukázat na samotné nedostatky systémového myšlení, které jsou naprosto přirozené, protože člověk není zpracovatelný robot určený pro fungování, ale je zkrátka *phýsis*, individualitou, identitou, jedinečnou bytostí, jejímž lidstvím je svobodné sebeurčování nepodléhající žádným vnějškovým svodům něčeho předpřipraveného.²⁶⁶

Heidegger naznačuje, že člověk technice nevládne, tj. není schopen předpovídat či alespoň problematizovat její možné důsledky. Naopak, technika vládne člověku, dokud člověk svět chápe pouze jako „zjednatelný stav“, dokud neopouští technické myšlení – protože takto se mu prostředek tohoto zjednávání (technika) ukazuje jen jako „něco k něčemu“ – není schopen nahlížet jinak než technicky. Bytnost techniky, odkrytá pravda o technice, se v technickém zjednávání nemůže ukázat – je tudíž potřeba odkrývání ve

²⁶⁴ Kdo bude v takovém světě schopen předvídat důsledky zavádění nových technologií, když ne člověk ve svém svobodném myšlení, je možná palčivou otázkou pro budoucnost.

²⁶⁵ *Slovník cizích slov: Pojem sofistifikovaný* [online]. [cit. 2022-04-17]. Dostupné z: <https://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/sofistikovany>

²⁶⁶ Zde je třeba rozlišit, jak pojem „logika ideje“ chápe Patočka a jak Arendtová. Zatímco Patočka ukazuje na Platónovu ideu jakožto tázavé bytí, Arendtová používá přísnou „logiku ideje“ k vysvětlení ideologie, která ustavuje „jistotní“ základní premisu, kterou nikdy neopouští – tj. která se netáže, která nikdy (oproti platónskému žití v ideji) nepřehodnocuje sebe samotnou.

smyslu *alétheia*. Pohledem na techniku jakožto instrument je člověk opět jen instrumentem techniky.

*„Gestell ohrožuje nejen člověka v jeho vztahu k sobě samému a ke všemu, co jest. Jakožto úděl posílá Gestell člověka tam, kde se odkrývání děje na způsob zjednávání. Kde panuje zjednávání, tam je každá jiná možnost odkrývání zapuzena. Kde vládne Gestell, má veškeré odkrývání charakter spravování a zajišťování použitelného stavu.“*²⁶⁷

Problém neleží v technice samé, technika ještě není démon, démon je způsob bytí, který umožňuje, aby technika fungovala – až tak, že není nic jiného. Člověk už se neumí ke světu vztáhnout jinak než na způsob zjednávání. Svět se ukazuje akorát jako „použitelný stav“. Člověk se v takovémto rozumění setkává nanejvýš se sebou samým, neboť veškerý svět poměřuje z hlediska možnosti lidského využití, zjednání a zajištění. Ani se sebou samým se nesetkává autenticky, protože v tomto „filtru“, skrz který vše nahlíží na způsob zjednávání, spatřuje i sám sebe jakožto zjednatelný stav, souhrn psychických a fyzických sil k určitému použití. Člověk v technizaci světa zobjektivizoval i sám sebe.

Přitom, vzpomeňme, člověk se prohlašuje za pána a vládce přírody. Avšak jak hodlá pán přírody svět zjednávat, aniž by zjednával sám sebe (neboť je světa součástí) a zabránil tak tomu, aby zdiskreditoval své panství? Zde se příkladně ukazuje, že člověk – „technik světa“ – se nemůže stylizovat do pozice Boha, a pokud takto naivně činí, pak se světu odcizuje, setkává se s ním nanejvýš jako se zrcadlem novověkem utvořené představy sebe samého – předmětu. I tuto představu pak uvádí ve zjednatelný stav k určitému účelu.

V takovém světě technika vládne. – Management vzdělávacího systému začne vypočítávat, kolika kredity jen dán určitý předmět, přesně určovat, kolik „kognitivní práce“ bude splnění předmětu vyžadovat:

„Mnohé z toho, co se zavádí pod hlavičkou zvýšení účinnosti v reformě vzdělání a školství, je prostě princip industrializace. Velmi vychvalovaný modulový systém studia představuje přenášení principu funkčně diferencovaných výrobních hal do

²⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*, s. 27

odvětví vědění, kurzy a učební jednotky se kus po kuse montují — dokončují pro absolutorium. Také zavedení bodového hodnocení ECTS (takzvané kredity) zavádí normování k ohodnocení studijního výkonu, což včetně výpočetního systému odpovídá různým průmyslovým normám.

*A v neposlední řadě odpovídá proslulá týmová práce a všemožně podporované týmové a projektové skupiny zřízení výrobních brigád, jimž lze bez problémů zadávat cíle, míru růstu a rentability, a v nichž nic nevádí tolik jako individuální odchylky.*²⁶⁸

Reflexí Gestellu Heidegger apeluje na výstup z „gestellového myšlení“. Tím v podstatě obnovuje poselství mýtu o jeskyni. Volá po vystoupení člověka ze své vědo-technikou utvořené jeskyně, aby mohl opětovně dodat původnímu vzdělání platnost a svému lidství pravdivost – aby neměřil jen systémovými a technickými požadavky, problematikou dalších věcí ke zjednání, ale především na základě vlastní svobody a otázkou obecného blaha.

Aby se nám „bytnost Gestellu“ ukázala ještě silněji – a především dosah jeho důsledků – vzpomeňme na Bromdena ze slavného *Přeletu nad kukaččím hnízdem*, resp. v českém předkladu knihy *Vyhod'ne ho z kola ven*, který označuje systém psychiatrické péče za „Kombajn“. Pro svůj strach se k úvahám o něm neuchyluje příliš často.

Hlavní vyslankyní Kombajnu je sestra Ratchedová. Tedy systému zdravotnické péče o psychicky nemocné pacienty, tomu, co je možné vylepit na dveře sesterny a hlavních dveří jako definitivní důkaz, že je ve společnosti příslušnou institucí zjednáván pořádek – aby „šílenci“ neběhali volně po ulici a ohrožovali „obyčejné lidi“. Zkušená, bohatou praxí ověřená odbornice, která ví, jak s pacienty nakládat, a co je pro ně nejlepší, tu uplatňuje svou systémem vloženou „autoritu“. – S pacienty nicméně nejedná jakožto s lidmi. Pacienti pro ni nejsou lidé trpící určitými těžkostmi, jejichž těžkosti jsou průřezem nějakých spletitých životních zkušeností – trápení, zklamání, nepochopení –

²⁶⁸ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 32

kteří až později byly pojmenovány nějakou diagnózou.²⁶⁹ Pacienti tu jsou redukováni výlučně na svou vlastní diagnózu.

Pro přílišné systémové zřizování tu nejsou brány v potaz požadavky Tváře, není zde přístupováno s ohledem na nejvlastnější potřeby. Velká Sestra nevyslýchá pacienty z jejich nitra – často se pacienti ani nevyjadřují, jsou „zakřiknutí“ – Sestra poměruje svým diagnostickým filtrem, svým sofistikovaným řádem léčebny. Obrátit se na ni znamená hovořit do zdiva, do kamenné tváře systémové profesionality. – Stejně jako se žena s plačícím dítětem při vstupu do plynové komory obracela na Hösse, aby se konečně projevil jako člověk, stejně převládlo jeho disciplinované vyslanectví „zákonem dějin“.²⁷⁰ Taktéž profesionalita (možná i nereflektované uspokojení nad svou mocí) vládne nad sestrou Ratchedovou.

Diagnóza je pacientům pomyslně přilepena jako štítek, který udává veškerý budoucí přístup k nim – hlavním cílem je spořádat všechny pilulky, nenarušovat denní řád, a hlavně se příliš nesmát blbým vtipům. Pacienti se dělí na akutáky a chroniky. Neexistuje nic mezitím. Ne proto, že by člověk nebyl natolik individuální bytost, aby se – zejména v případě psychických poruch – daly jejich potíže takto jednoduše třídit do kategorií. Ale protože v takto nastaveném systému existuje pouze možnost A nebo B. Má šanci nebo nemá šanci. V takovémto systému je *nutností* pacienty přiřadit do té či oné kategorie, a to i když doktor – sám ovládan sestrou Ratchedovou – byl možná leckdy na pochybách.²⁷¹

Systém nepřipouští individuální odchylky. Sestra může šilet vzteky, když se McMurphy dožaduje baseballového utkání v televizi mimo k tomuto účelu vyhrazený čas. – Kombajn si tu vládne svým perfektně organizovaným, sofistikovaným, avšak naprosto nelidským

²⁶⁹ A kteří jsou pro McMurphyho, jenž zná „spodinu společnosti“, mnohým méně šilení než „někteří tam venku“.

²⁷⁰ HÖß, Rudolf. *Velitelem v Osvětimi: autobiografické zápisky*, s. 169-170: „Na pohled té matky, která jistě věděla, o co jde, na ten pohled plný úpěnlivé prosby o slitování nikdy nezapomenu. Ti, kdo byli v komoře, začínali být neklidní – musel jsem jednat. Všechno hledělo na mne – pokynul jsem tedy službukonajícímu poddůstojníkovi, ten vzal mocně se zpěčující děti do náruče a společně se srdceryvně plačící ženou je odvedl do komory. Samou lítostí bych se byl nejráději někam ztratil – ale nesměl jsem dát najevo sebemenší pohnutí. Všem vykonávaným aktům jsem musel přihlížet spolu s ostatními. Ať ve dne nebo v noci, musel jsem hledět na přivázení mrtvol, jejich spalování, celé hodiny jsem musel přihlížet vytrhávání zubů, na stříhání vlasů, na všechnu tu hrůzu.“

²⁷¹ Krom toho, chronikem se někteří stávají až v léčebně! – Dělení chroniků na tři další „podtypy“ je až sekundární úroveň.

životem. Veškeré dění podléhá „zjednavajícímu zajišťování“, jako by člověk nebyl svobodná bytost. Člověka tu neřídí systém, systém tu řídí člověka. Kombajn jej definitivně převálcoval.

„Na druhé straně pokoje, naproti akuťákům, jsou zmetky Kombajnu, chronici. Tihle nejsou v nemocnici proto, aby je seřídili, ale aby nemohli běhat venku po ulicích a nekazili výrobkům Kombajnu jméno. Chronici jsou tady nadobro, přiznává personál. Chronici se dělí na chudáky, jako jsem já, kteří se pořád ještě můžou pohybovat, jen když jim dáte najíst, a kolečkáře a vegeťáky. Chronici - tedy většina z nás, jsou vlastně pokažené stroje, co už nejdou opravit, s vrozenými vadama, nebo pošramocené za všecka ta dlouhá léta, co takový chlap narážel hlavou do každé překážky, takže když ho nemocnice našla, krvácel rzí v nějakém opuštěném koutě. Ale jsou tady mezi náma taky chronici, na kterých personál před lety něco zvorál; někteří z nás byli akuťáci, když sem přišli, a teprve potom přešli na druhou stranu. Ellis je chronik, který sem přišel jako akuťák, a pak ho pokazili, když mu v tom všivým mozkožravým sálu, kterému černý frajeři říkají "šokárna", pustili do hlavy přesmoc elektriny. Ted' je přibitý na zed' ve stejném stavu, v jakém ho naposledy zdvihli ze stolu, ve stejné poloze, s roztaženými rukama a pootvřenými dlaněma, se stejnou hrůzou ve tváři. Takhle je přibitý na zdi, jako vycpaná trofej. Vytahují z něj hřebíky, jen když je čas k jídlu nebo když ho vezou do postele nebo když ho chtějí pošoupnout stranou, abych moh pod ním vytrít louži. Ve starým špitále stál vždycky tak dlouho na jednom místě, až pod ním chcanky vyžraly podlahu i s trámama, takže se propadal do spodního oddělení.“²⁷²

Systémové zřízení – zejména pak neadekvátně nastavené či příliš násilně uplatňované – způsobuje odlidštění člověka, jeho proměna na pouhou systémovou položku, která s faktem lidského spolubyetí má pramálo společného. Právě Gestellu se Bromden, poslední ze svého kmene, tolik děsí. Bromden ztratil svou identitu, do nového systému země nezapadá, byl vyřazen. Může se jen „modlit“, co dalšího přijde – jaké další systémové řešení jej čeká. Přestože je dvoumetrový Náčelník, je ve svém ovládaném

²⁷² KESEY, Ken. *Vyhod'me ho z kola ven*, s. 7

„lidství“ redukován na zvíře, které se řídí leda instinkty vlastního přežití.²⁷³ – Právě proto McMurphy dodává Bromdenovi odvalu, aby nebyl jen racionální – leckdy jen oním zvířetem, které vskutku odbíhá od jednoho nebezpečí k druhému ve věčném zapomnění – aby nemlčel a tím neumlčel i své lidství, neposlouchal jen systémové příkazy, ale aby konečně vykročil do života svobodně, z nelidského systému se vymanil – z léčebny utekl. (Právě to byl onen moment *catharsis*, očištění, vykoupení, získání vlastní identity, nový počátek, který je autentický. Tento knižní a filmový příběh je tak silný proto, že McMurphy podstoupil oběť nejvyšší, aby kvůli jeho oběti mohli druzí žít svobodně – byť mohl dokonce sám utéct, nepodlehl „vůli žít a mít“. – McMurphy věděl o Noci, o nicotě, o asymetrické odpovědnosti, kde jsme Druhému odpověden *vším*, a proto byl nejvíce svobodný. Právě toto teprve znamená „vstoupit do dějin“, proto se na mučedníky nesmí nikdy zapomenout.)

Nebezpečí, jež se naskytá v každém zajišťujícím zjednávání, je proměna plurality lidského (organické, živoucí) společenství v umrtvený sociální objekt, Společnost s velkým S, která nežije, ale která – stejně jako totalitarismus – prostě jen funguje. Kesey ukazuje, jak tenká je hranice mezi systémovou péčí a totalitou. A především ukazuje, jak výraznou měrou se může neporozumění člověku pro přílišné podléhání systémovému zřizování („čistě profesionálnímu vědeckému přístupu“) podepsat na lidských osudech.

Léčebna zkrátka nemůže být systémově organizována podobně jako koncentrační tábor, který namísto smrti produkuje diagnostiku a léčbu. Diagnostika, štítek u postele, nemůže udávat celý budoucí život pacienta – rozlišení chroniků a akuťáků je tu s nadsázkou řečeno obdobou selekce. Taktéž „vzdělanost“ se nemůže redukovat pouze na „produkcí“,

²⁷³ Bromden je možná stejně racionální, jako byly oběti holocaustu, které si každý krok, jaký jim nacističtí organizátoři připravili, racionálně vysvětlovali tak dlouho, až se ocitli ve vyhlazovacím táboře. Právě pěstování racionality obětí holocaustu – jakýsi „systém nalhávání“ cílicí na racionální uvažování člověka, který by jistě nevěřil v ty nejhorší scénáře, bylo (alespoň zpočátku) tím nejproradnějším trikem, který umožnil počtu obětí vystoupat až na tak vysoká čísla (proč můžeme dnes nevěřicně kroutit hlavou nad tím, jak mohli nacisté napáchat tolik zla s „pár muži s puškami“). – Jestliže bylo racionální nevzpírat se při deportaci do ghatt, bylo stejně racionální mít konečně možnost se umýt po několikadenním deliriu v dobytých vagónech.

Jakmile je zlo na světě, a my víme, že je zlem, je možné se z něj vymanit jedině za cenu nejvyšší. Proto si Bauman klade ke konci knihy otázku, jaký je poměr mezi těmi, kdo toto schopni udělat jsou, a těmi, kteří zůstanou u své s nadsázkou řečeno „vůli žít a mít“. Resp. který člověk je ten poslední, který oběť ještě musí podstoupit, aby se běh událostí konečně překlátil jiným směrem, než do utrpení a do záhuby. Viz BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust: Racionalita a hanba*, s. 273-280

student nemůže mít zájem *pouze* na tom, aby byl dokonale vyškolen určitými praktickými postupy, byl dokonalým vyslancem své systémové instituce, disponujícím potvrzením (diplomem) či nějakým jiným certifikátem, který udává veškeré jeho budoucí šance na trhu práce – taktéž má „vlastní diagnostiku“, důkaz, že své „předmětné vědění“ ovládá ve všech aspektech.

Taktéž byrokracie zajišťující transport Židů do Osvětimi byla velkým pojízdným „Kombajnem“. Jednalo se (užijeme-li citace Liessmanna zmíněnou výše) o celé sítě pracovních týmů, projektových skupin, zřízených brigád, kteří každodenně vyhodnocovali stále se měnící podmínky válkou proměňovaného světa, ztěžujícím už tak náročnou práci na systémovém „konečném řešení“. Zkoumali, vyhodnocovali, přeměřovali, počítali, navrhovali nové zákony pro legalizaci transportů. Vytvářeli nové kartotéky, škatulky, skupiny a podskupiny, aby systém fungoval.²⁷⁴

Uvádějí-li učitele studenty do systému, ale neučí je systém hodnotit – vůbec neučí vlastnímu svobodnému myšlení – pak bude vzdělávací systém perfektně fungovat, ale nikdo se už nebude ptát (cítit potřebu se ozvat, pojmenovat problém) po legitimitě systémového zadání – toho, na čem tak usilovně, zcela racionálně, pracujeme, protože jsme k tomu byli adekvátně vyškoleni. – Alespoň vědět o nedostacích systémového zřizování, poukazovat alespoň na ty nejelementárnější nedostatky, které odporují lidskosti člověka a jeho základním potřebám, teprve naznačuje určitou úroveň vzdělání.

Proto jsou nebezpečné „reformní“ hlasy kritizující tradiční vzdělanost ustavovanou celými staletími. Nejlépe seškrtnat všechno nepotřebné – filozofií počínaje – či vzdělání plně odevzdat do rukou ekonomického, technologického a politického směřování, aby bylo možné perfektně přizpůsobené produkty zasazovat do dobového rámce.

„Reformátory vzdělání všeho druhu pojí jedině, a to nenávisť k tradičnímu pojetí vzdělanosti. Je jim očividně trnem v oku, že by lidé mohli získat vzdělání neúčelové, souvislé, obsahově ukotvené v tradicích velkých kultur, které by je

²⁷⁴ Bauman a Hilberg tímto poukazují na „chladnokrevnou systémovou produkci zla“: „Je třeba mít na paměti, že většina účastníků [genocidy] nestřílela z pušek na židovské děti a nepouštěla plyn do plynových komor... Většina byrokratů psala zprávy, rýsovala plány, vyřizovala telefonáty a účastnila se porad. Mohli zničit celý národ jen tím, že seděli za stolem.“ Viz: HILBERG, Raul. *The Destruction of the European Jews*, s. 1024, citováno dle BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*, s. 59

*nejen formovalo, ale také by jim umožnilo nezávislost na diktátu doby a módních vlnách. Vzdělání lidé by totiž byli všechno jiné než bezproblémově fungující, flexibilní, mobilní a týmově svázané klony, jaké by mnozí rádi viděli jako výsledné produkty vzdělávacího procesu.*²⁷⁵

Převládající váha Gestellu se ukazuje taktéž na vrcholovém sportu. Kalkuluje se s každým gramem váhy, přebytečným tukem, příliš velkým či malým svalem, ukousnutým soustem, hladinou látek v moči a v krvi. Strava se redukuje na přínos adekvátního počtu sacharidů aj. látek, aby byl sportovec schopen maximálního výkonu, který se měří všemožnými technologiemi, od sportovních hodinek přes sofistikovaná lékařská měření VO₂max udávající objemnost plic, aby bylo možné přesně určit slabiny a silné stránky a adekvátně přizpůsobit tréninkové dávky. Kvalita tréninku se udává dle tepové frekvence či výkonnostních wattů měřených přístroji, jejichž přesnost se neustále zlepšuje. – Prožitky ze sportu, tj. autenticita, to, jaké tázání sport v člověku probouzí, jde v takovém pojetí stranou. Sportovec je redukován na určitý systém biologických funkcí, které je možné vědecky zefektivňovat. Efektivita těchto funkcí udává jeho „cenu na trhu“ – může tedy být najímán profesionálními týmy či stájemí, aby po celou sezónu prokazoval svou kvalitu. Nezbylo z něj nic než souhrn sil, které je možné sofistikovaným způsobem „naštelovat“ (nakupovat či přeprodat) tak, aby se vymáčkl v co nejlepší výkon, podobně jako konstruktér zefektivňuje výkonnost motoru.²⁷⁶

Systémová redukce člověka na objekt vykazatelný číselnými hodnotami nemá daleko k principu koncentračního tábora. „Koncentrák“ byl absolutním vyvrcholením

²⁷⁵ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 38

²⁷⁶ A je i opačný extrém, který bere sportu jeho autentičnost. – „Dobrotivá povaha“ leckterých začínajících sportovců, prahnoucích po bytí v souladu s dobovými trendy, jejich sportovní zážitek redukuje na podaný důkaz o svém sportování. V čím dál populárnějších maratonských závodech se časový limit posouvá na úroveň pomalé chůze. To, co bylo dříve záležitostí sportovců, hnaných touhou po autentické seberealizaci posouváním svých hranic v disciplíně, kterou milují, a pro kterou byli odhodláni „nechat na závodisti duši“, se proměňuje v objednatelný zážitek, který chce zažít kde kdo, aniž na sportovní výkon adekvátně natrénuje. Nezkolabuje-li, je třeba alespoň pětkrát zastavit, podat rozhovor do televize, jak je běhání, se kterým začal minulý týden, úžasné, a pokračovat v chůzi. Že je závod od toho, aby se závodilo, že do závodu se chodí s touhou po vítězství, se snad zapomnělo. – „Zjednávací zajišťování“ vládne i v cestování, tolik to hluboký prožitek cizího a neznámého, spočívajícího v odtržení od své vlastní domoviny a kultury, od toho Stejného směrem k Jinému, a proměňuje se v pouhou prodlouženou ruku Stejnosti. Styk s jinou kulturou probíhá nanejvýš ve vyfotografování se u jejich neznámějších památek. Ne každý se uvrhne do víru každodenního života, aby danou kulturu skutečně poznal, čímž by nově nahlédl i kulturu vlastní a vposled sebe samotného.

odosobněných objektivizačních tendencí. „Nepřízřusobiví“ a „méněcenní“ se proměnili v koncentrovanou „lidskou surovinu“, která byla namísto navedena v dobytčích vagónech za cílem provedení jednoho velkého vědeckého experimentu, jemuž dodnes možná „vděčíme“ za leckteré poznatky o lidském těle a psychice.²⁷⁷

V technice – resp. v technickém pojetí, fungujícím na způsob zjednávání – se zkrátka ukazuje jakási obludnost, v němž vše živé ztrácí svůj živoucí rozměr a proměňuje se v umrtvený, konformovaný, zařaditelný objekt manipulace – pokud člověk tomuto zjednávání definitivně propadá. Chce-li společnost zabránit definitivní „vládě Gestellu“, pak se musí nejprve začít tázat po bytnosti techniky a vědy – především systémového zřizování a řízení – aby se jakožto *lidská* společnost mohla vůbec zachránit – aby byla vskutku „organismem“, kde každý jedinečný jedinec prokazuje společnosti určitou službu ostatním, a nezůstala pouze služkou systémového plánování.

„Jak se to má dít? Především ostatním tak, že zahlédneme na technice to bytující, místo abychom jen zírali na technické aparatury. Dokud si techniku představujeme jako instrument, zůstáváme vězet ve vůli být jejími pány.“²⁷⁸

Do největších podrobností je totiž plánováno i vzdělání, přirozeně to zážitek vzájemného porozumění vedoucího k pravdivosti, který se naplánovat, změřit, vypočítat ani prodávat nedá.

²⁷⁷ „Koncentrák“ je absolutním vyvrcholením objektivizace člověka, v němž jedinečnost každého ztrácí na významu. K člověku je tu přistupováno jako k „lidské surovině“, k určité univerzální, vědecké, měřitelné veličině. Ve světě koncentračního tábora jsou všichni jen jakési libovolně manipulovatelné „lidské klony“. Arendtová naznačuje, jako by v takovém systému už neexistovalo nic jiného, než jakýsi „jeden velký člověk různých kopií“.

Viz ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 592: „Totální nadvláda, která se nekonečnou pluralitu a rozrůzněnost lidských bytostí pokouší zorganizovat tak, jako by všechno lidstvo bylo pouze jediný jedinec, je možná pouze tehdy, když se dá každá osoba bez rozdílu redukovat na jakýsi identický soubor naprosto neproměnných reakcí, takže každý z těchto svazků reakcí může být zcela náhodně zaměněn za kterýkoli jiný.“

²⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Věda, technika a zamyšlení*, s. 32

Srov. RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*, s. 9-10: „... pokud tyto předpoklady konstruování samy nejsou něčím předmětně konstruovatelným, není toto poznání schopno své předpoklady odhalit a tematizovat, resp. není toho schopno jinak než opět jejich zpředmětněním v horizontu konstrukce.“

3.5 Moderní panství a dobré úmysly

„Největší lstí ďábla je, když sám o sobě prohlašuje, že není.“²⁷⁹

Totalitarismus je přirozený důsledek moderního panství, který v plném přesvědčení o vlastní pravdě, uspokojení toho, čeho ve vědě již dosáhl a „co všechno už ví“, přetváří svět k obrazu svému, aniž by z vlastního myšleného světa vystoupil. Zdánlivě se stylizuje do pozice Boha. Ve světě se už setkává nanejvýš se sebou samým jakožto s vlastně utvořenou představou. Všude je Stejnost. Člověk přetváří, aniž by kdy kontemploval a problematizoval samotné základy vlastního myšlení – východiska svého přetváření. Novověký člověk se ve svém slepém přesvědčení o možnosti zjednání a zajištění stavu věcí (společnosti, sebe samého), v nevědomosti o své nevědomosti, jež mu bytosti obyčejně jakožto bytosti „přirozeně toužící po vědění“²⁸⁰ nepřísluší, odcizuje sobě samému.

Totalitarismem rozumíme vyústění (zamýšlených i nezamýšlených) snah po zestejňování. Nejde pouze o zlomocnou touhu dobývat, podrobovat, ale vposled zjednávat a zajišťovat, proměňovat v domnění „vlastnictví pravdy“. Gestell je tu jakýsi vše-podrobující systém myšlení a jeho uplatňování, mimo nějž není cesty. Totalita je bytím nesvobody, protože jeho představitelé nejsou schopni přehodnocování měřítek vlastního myšlení, ale pouze jejich uplatňování. V setkání s Jiným se Jinakosti neotevrou, ale pouze Jiné porozumění konformují se Stejným, s vlastním. Totalita ve svém přesvědčení uvádí Jiné v soulad se sebou samou, leckdy „za každou cenu“, aniž reflektuje, jaké nepravosti se dopouští.

Leckteří „duchaplní komunisté“ byly zarytě přesvědčeni o celospolečenské prospěšnosti své ideologie. Vposled však byli „nuceni“ ve Stejně uvádět terorem tajné policie. – Tu dobrotu komunismu někteří prostě nedokázali pochopit – anebo pochopit nechtěli, což bylo ještě horší.

V ideologii byl budoucí vývoj předurčen a dán jako zákon, kdo jej nerespektuje, je zatracen: *„Děsivá intelektuální proměna, která se odehrála v polovině minulého století,*

²⁷⁹ Autorem citátu je Giovanni Papini. Viz: FUKS, Ladislav. *Spalovač mrtvol* (úvodní citát knihy)

²⁸⁰ ARISTOTELÉS. *Metafyzika*, s. 33

spočívala v odmítání vidět nebo přijímat cokoli „jak to je“ a v důsledné interpretaci všeho jako stupně nějakého dalšího vývoje.“²⁸¹

Kdo není s námi, je nutně proti nám, neb je proti „pravdě samotné“ světového směřování. Pravda se nepoodhaluje v dialogickém střetání s Druhými. Ideje nejsou odkrývány v „porodnickém dialogu“. „Idea“ je neotřesitelnou první premisou²⁸², od níž se odvíjí všechno ostatní – co jí odporuje (stačí záminka), to musí „z cesty pryč“. Pravda je dána a je třeba ji připustit i za cenu sebeobětování.

„Soudruzí, pochopte, říkal jsem, vždyť já si ani nepamatuju, jak jsem to psal, psal jsem to narychlo, takových pár vět, z legrace, ani jsem na to nemyslel, co píšu, kdybych tím myslel něco zlého, přece to nepošlu na stranické školení.

To je snad jedno, jak jsi to psal. Ať jsi to psal rychle nebo pomalu, na koleně nebo na stole, mohl jsi napsat jen to, co je v tobě. Nic jiného jsi napsat nemohl. Možná že kdyby sis to byl víc rozmyšlel, byl bys to nenapsal. Takhle jsi to napsal bez přetvářky. Takhle alespoň víme, kdo jsi.“²⁸³

Protože totalita ví, kdo jsme, protože vlastní poslední pravdu, nepohání ji jen zlomyslné zmocňování a podrobování. – Zlo tu je „převlečené“ za dobro, není nějakým afektivním emočním stavem, pomstychtivostí, pokušením. Vládne tu „chladná racionalita“ a naprostý „klid“. – Pan Kopfrkingl, slavný to *Spalovač mrtvol*, nikdy nepřestal být dobrým člověkem. Svou rodinu zavraždil ze soucitu.

„Když Lakmé vylezla na židli, pan Kopfrkingl jí pohladil lýtko, hodil jí smyčku na krk a s něžným úsměvem jí řekl: „Co abych tě, drahá, oběsil?“ Usmála se na něho dolů, snad mu dobře nerozuměla, on se usmál též, kopl do židle a bylo to. V předsíni si vzal kabát, šel na německou kriminálku a do protokolu nadiktoval: „Udělal to zřejmě ze zoufalství. Měla židovskou krev a nesnesla žít po mém boku.

²⁸¹ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 626

²⁸² Tamtéž, s. 633

²⁸³ KUNDERA, Milan. *Žert*, s. 21

Srov. ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 638: „Jestliže se nedoznáte, přestáváte pomáhat historii prostřednictvím strany, a jste skutečným nepřítelem. – Nátlaková síla argumentu je tato: jestliže odmítnete, odporujete sám sobě a touto kontradikcí zbavujete celý svůj život smyslu.“

Snad tušila, že se s ní dám rozvést, že se to nesrovnává s mou německou ctí. “ A sobě v duchu řekl: „Litoval jsem tě, drahá, litoval. Byla jsi skleslá, zamklá, ovšem, jak by ne, ale já jsem tu oběť jako Němec přinést musil. Zachránil jsem tě, drahá, před utrpením, které by tě jinak čekalo. Jak bys byla, nebeská, s tou svou krví v tom novém šťastném, spravedlivém světě trpěla... “²⁸⁴

3.6 Problém racionality

Vzdělání nemůže pouze předávat výdobytky vlastní doby, ale musí umět vychovávanou generaci naučit tyto výdobytky zhodnocovat osobním myšlením – aby se s nimi mohla ztotožňovat či se od nich distancovat – a překonávat tak své učitele i rozumění doby vůbec, tj. stát se „nadčlověkem“, přispět ke vzdělanosti společnosti. Právě proto se musí učitel otevírat Jinakosti svých žáků. Každý nově příchozí žák není novým školním objektem vstupujícím do třídy, určenému ke zformování. Je symbolickým příchodem nového světa, vpravením nového horizontu do horizontu dosavadního: „*S každým novým zrozením se do světa rodí nový počátek, potenciálně vzniká nový svět.*“²⁸⁵ – Tento svět nemá učitel zredukovat na společenskou položku a zařadit do světa již fungujícího, ale má se mu především otevřít tak, aby žák dosavadní svět obohatil. (Vzdělávání je vzájemné, škola je místem vzájemného obohacování o nové perspektivy.)

Vzdělání se nemůže redukovat pouze na vzdělávací systém, protože systém může pouze pěstovat racionalitu, schopnost umného pohybování v systému daných mantinelech, schopnost odpovídat dané otázky a řešit dané problémy – ale nemůže naučit klást otázky nové. (Než začít řešit samotný problém, je třeba zhodnotit, zda je správně nadefinován.) Racionalita není totéž, co vzdělanost. Neboť racionalita je částečně určována dobovým rozuměním a dosavadní životní zkušeností. Stejně jako bylo v dávné době, kdy většina lidstva pokládala Zemi za plochou, racionální usilovat o doplutí na „konec světa“, bylo i nacistické „konečné řešení židovské otázky“ naprosto racionálním východiskem

²⁸⁴ FUKS, Ladislav. *Spalovač mrtvol*, s. 129

²⁸⁵ ARENDT, Hannah, *Původ totalitarismu*, 628, resp. 645: *...počátek je zaručován každým novým zrozením, je jím v pravdě každý člověk.*“

z palčivé logistické situace, kdy už Židy, Goebblesem označovaný „obtížný hmyz“, jednoduše nebylo kam umístit.

„A tak, když byl o rok později plán Madagaskar prohlášen za „zastaralý“, byli už všichni psychologicky připraveni na další logický krok: jelikož se nenašlo žádné území, kam „evakuovat“, jediným „řešením“ byla fyzická likvidace.“²⁸⁶

Být vzdělaný neznamena a nemůže znamenat pouze být „chodící encyklopedií“, která obsahuje co největší možný počet dosavadních znalostí, či „perfektně vyškoleným znalcem využitelných postupů“.²⁸⁷ Být vzdělaný neznamena pouze umět racionálně uvažovat, umět řešit logistické problémy, znát postupy programovacího jazyka, umět vypočítat matematický příklad. Znamená – ono tolik náročné „vystoupení ze sebe samého“ – umět se (ve vší svobodě a odpovědnosti, nikoliv svévolně) stavět i mimo měřítko vlastní doby a vlastního myšlení (opět se tu ukazuje ona dialogická „dvojnost“) – zejména v případech, pokud člověk ve vší svobodě a odpovědnosti cítí, že je tu porušováno něco, co nemůže nikdy schválit, neb by tím byl v rozporu se sebou samotným.

„Byli i nemnozí, kteří dosud brali přísahu vážně, a spíše rezignovali na své univerzitní kariéry, než by přísahali na Hitlera. ... Patřili sem konečně i oni dva selští synkové, o kterých se zmiňuje Günther Weisenborn v knize Der lautlose Aufstand (1953). Na konci války je nutili vstoupit do SS, oni odmítli podepsat a byli za to odsouzeni k trestu smrti. V posledním dopise před popravou napsali svým rodičům toto: „My dva chceme raději zemřít, než abychom zatížili své svědomí tak hroznými věcmi. Víme, co příslušníci SS musí provádět.“²⁸⁸

²⁸⁶ ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 105-106

²⁸⁷ Vědění, jak píše Liessmann, nelze uložit do hlav jako do nějaké databanky, jako do knihovny, odkud bychom jej mohli bezmyšlenkovitě vzít a užívat. Vědění se „počátkuje“ a dovršuje až myslitelským úsilím člověka. (Kniha se stává věděním až v momentě čtenářova porozumění. Porozumění v textu jako takovém obsaženo není. Porozumění přináší čtenář.

Viz LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 25: „Ani v tradičních archivech a knihovnách, ani v moderních databankách vědění neleží. ... V žádné databance, v žádném médiu, které nestruturovaně akumuluje data, proto vědění nenajdeme. Vědění vždy znamená umět zodpovědět otázku, co existuje a proč to existuje. Vědění proto nelze konzumovat, vzdělávací instituce nemohou být podniky na poskytování služeb a vědění si nelze osvojit hravou formou, protože to prostě bez myšlenkového úsilí nejde.“

²⁸⁸ ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*, s. 141

Schopností přehodnocování měřítek vlastního myšlení vznikla výchova, vzdělání, věda samotná. Bez takovéto schopnosti by nemohl být realizován ani dnes tolik velebený vědecký pokrok. Příkladem budiž nedávná studie o vzniku vesmíru, která přišla s revolučním zjištěním, že otázky po vzniku vesmíru jsou vlastně nelegitimní a nesmyslné, neboť vesmír je věčnost sama a nikdy nevznikl.²⁸⁹ (Otázky po vzniku vesmíru bychom si vlastně neměli klást – jaký to (možná) obrovský omyl.) Škoda, že si nacismus – jež mimochodem dodnes nachází podporovatelů – svůj omyl nikdy neuvědomil. Pokud se věda či určitá teorie prohlašuje za definitivně objektivní výklad skutečnosti, či je takto přijímána, pak je spíše ideologií než vědou. Vzdělávací instituce se pak prohlásí za něco, co produkuje vědění jakožto předávaný obsah, který může student bez reflexe převzít a využít, nikoliv co se snaží pěstovat vzdělanost v každém jednotlivém (osudově a charakterově neopakovatelném) člověku – který „přebírá“ teprve to, o čemž ví, že se s tím může osobně ztotožnit.

Neschopnost opuštění dosavadních měřítek (neschopnost „myšlení o myšlení“) je důkazem potřeby tradiční vzdělanosti a pojmu vědění, coby překračování horizontů (transcendence). Na transcendentní prvek vzdělanosti nemůže společnost nikdy rezignovat, jinak „zastaví“ dějiny a uvede do ideologických výkladů, do světa, kde lidé už nebudou umět nic jiného než obsluhovat technologie. Je třeba rozlišovat celospolečenskou funkčnost vzdělávacího systému od všeobecné vzdělanosti – která se neptá na obor, nerozlišuje přírodovědné a humanitní, protože jí nejde o znalost postupů a faktů, ale o vědění, které je vždy nějakou obecnou schopností úsudku a obecnou formou poznávání světa. Je třeba rozlišovat koherenci se systémem (často jen v dílčích aspektech) a autentické přivádění k pravdě.

²⁸⁹ SUTTER, Paul, L. S. (n.d.). *The Universe may have never begun, physicists say*. ScienceAlert. Retrieved April 7, 2022, from <https://www.sciencealert.com/the-universe-may-have-never-begun-physicists-say>

3.7 Subalternost a banální zlo

Totalitarismu je etická zvrácenost, ve kterém se zákonnost, resp. koherence s předkládaným systémem, stává svědomím.²⁹⁰ Oproti demokracii není umožněno hodnotit legitimitu zákonů svobodným myšlením, není zde rozdíl mezi zákonností a svědomím.

„Arendtová cituje Hitlerův výrok adresovaný právníkům v roce 1933, že ‚totalitní stát nesmí znát žádný rozdíl mezi zákonem a etikou‘. To, jinými slovy řečeno, znamená, že pozitivní právo musí totálně odpovídat nacistické morálce a svědomí. Dodnes neznám přesnější definici totalitního práva, než je právě toto podřízení zákonů jediné etické verzi světa, která se prohlásí za totálně platnou ve společnosti.“²⁹¹

Zavrhnout totalitu nemáme pro její hrůzné reálné důsledky, nýbrž pro její příčiny – zavrženíhodnost pramení z náhledu na bytí, jehož praktikování je univerzálně neuplatnitelné, a tak neospravedlnitelné.²⁹² Arendtová se ukazuje jako myslitelka, která ctí určité etické nejzákladnější principy společnosti, na kterých musí být každá společnost nutně ustavena, neboť by bez nich nemohla existovat. – Člověk zřejmě vždy musí poměřovat mezi Jinakostí Druhého a „nutností jednat“ pro samou podstatu lidskosti, tj. v době, kdy je ohrožena sama existence lidstva. Je to zároveň tím nejnáročnějším úkolem pro etické hodnocení, je vždy problémem k řešení v napětí tázání a dialogu – jakožto problém se ukázal při souzení nacistických zločinců, kteří konali v souladu se svými zákony, jakožto problém se ukazoval v nedávné době v rámci politického vměšování do záležitostí jiných zemí.²⁹³

²⁹⁰ ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*, s. 184: „Jednej tak, aby sis mohl být jist, že kdyby o tvém konání věděl Vůdce, vyslovil by s ním souhlas.“

²⁹¹ HVÍŽDALA, Karel a Jiří PŘIBÁŇ. *Totalita nezestatní jen ekonomiku, ale hlavně myšlenky a mravy* [online]. [cit. 2022-04-17]. Dostupné z: <https://nazory.aktualne.cz/rozhovory/totalita-nezestatni-jen-ekonomiku-ale-hlavne-myslenky/r~5ed3220ee0dd11e7be860cc47ab5f122/>

²⁹² ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 358

²⁹³ Nějaký elementární základ lidství však zjevně být musí. Stejně, jako je třeba principiálně odsoudit vraždu, krádež či terorismus civilistů, je třeba – s klidným svědomím, že neuplatňujeme na odsouzení svou svévolnou moc, nýbrž čistou snahu o pravdivost, bytostné ztotožnění s principem, který je nutným konsenzem pro zachování společnosti – nacismus jakožto celek eticky zavrhnout. V případě soudních procesů s jeho představiteli (v Norimberku, v Krakově, v Jeruzalémě) je pro Arendtovou oprávněné udělit souhlas k trestu smrti, protože jejich ideologie zcela průkazně nepředstavuje svobodu či zákon, nýbrž svévoli. Nelze uplatňovat rovnost, princip suverenity, tentýž metr na ty, kteří rovnost sami neschválili či nedodržovali. Viz JASPERS, Karl. *Otázka viny: příspěvek k německé otázce*. MF, 1969, s. 18

Krom převrácené etiky je totalitní režim pro Arendtovou fenoménem, jež lidstvu umožnil poznání nového typu zla. Nevyplývalo z přirozeného lidského afektu, pokušení či pomstychtivosti, nýbrž tiše – mimo zrak všednosti – plynulo z provozu sofistikovaného systému společenských institucí. To umožnilo člověku páchat zločiny mimo zorné pole svého všednodenního horizontu – za nepřítomností Tváře obětí, která by se nikdy nemohla ukázat jako „obtížný hmyz“.²⁹⁴ Fungovala tu jakási omezená pracovní morálka „vrahů od stolu“, jež svou odpovědnost, namísto na ultimátní důsledky svého jednání, delegovali na své bezprostřední spolupracovníky či nadřízené.²⁹⁵ Odpovědnost tak cítili primárně za bezchybné provedení svěřených pracovních úkonů – navíc úkolů ne „jen tak ledajakých“, nýbrž povelů „roztáčejících kola dějin“, aby je konečně „vedly správným směrem“.

Buber píše, že nenávidět lze jen část člověka, nikdy ne celého: „*Láska je vztah k celému Ty, kdežto nenávisť je slepá, tj. vidí jen část bytosti.*“²⁹⁶ Pro afekt, ono „vybít si na někom vztek“ potřebuji nějakou záminku, která mé jednání podnítl (onu část), avšak nikdy se tímto nevztahuju k celé bytosti, nýbrž spíše k jejímu (aktuálnímu) projevu. Co však přinesl totalitarismus, je mnohem horší zlo než obyčejná lidská nenávisť. Násilí tváří v tvář (jakkoliv ohavné může být) vždy naskytá alespoň minimální naději na odpuštění („obnovu lásky“) – zde vede ona Buberem (níže) označovaná „cesta k Bohu“. Avšak v době, kdy zlo není záležitostí afektivního „vylití“ emocí, nýbrž kdy je výsledkem chladnokrevné systémové produkce sofistikovaného stroje (v jehož škatulkách se „mimochodem“ nacházejí lidé), ztrácí otázka odpuštění na významu. Systém tu funguje perfektně natolik, že v době, kdy je třeba postavit zločince před soud, je takřka nemožné do důsledků určit, „kdo je ještě vinen a kdo už nikoliv“ – nejen kvůli mnohonásobné dělbě

Stejně tak je principiálně oprávněné hájit zásahy proti průkaznému terorismu – je třeba vidět dvě misky vah: zakročít leckdy (pro Jinakost zemí) nepomáhá, na druhou stranu: případnou absencí jakéhokoliv zásahu celé lidstvo pomyslně říká, že dané zločiny de facto schvaluje – což je pokrytecké (v tom smyslu, že víme zcela jistě, že být to naše bezprostřední hrozba, neváhali bychom ani vteřinu).

²⁹⁴ Máme krom (pro mnohé kontroverzní) teorie banality zla na mysli také tento náhled – zlo, které nevyvěrá z pokušení, a které se „převlíká“ za dobro: „...zlo ve třetí říši ztratilo svou vlastnost, podle níž je pozná většina lidí: že je pokušením. Mnozí Němci a mnozí nacisté, pravděpodobně v naprosté většině, museli být v pokušení nevráždit, neloupit, nedovolit, aby jejich bližní museli jít do záhuby (protože věděli, že transportovaní Židé jdou na smrt, i když třeba neznali všechny strašlivé detaily), a nebýt tak spoluviníky všech zločinů, z nichž také měli prospěch.“

Viz ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 202

²⁹⁵ BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*, s. 266

²⁹⁶ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 113

práce, ale i protože tu nebyl žádný osobní zájem na tom „konat zlo“. Jde zkrátka jen o to „dělat svou práci“ – a pokud nesouhlasím, hlavně se neozývat, nevzdorovat, abych neohrozil vlastní život.²⁹⁷

„Zážitky pračlověka, vyznačující se setkáním, vztahem, nebyly zajisté krotké a příjemné. Ale lepší je dopouštět se násilí na bytostech, jejichž přítomnost skutečně prožívám, než jako přízrak pečovat o čísla bez tváře! Od onoho násilí vede cesta k Bohu, od této péče jen cesta k nicotě.“²⁹⁸

Totalitní vládcí a jejich posluhovači hýbou celými masami bez elementárního projevu lidskosti či soucitu, protože se ani nevztahují se k lidem, ale k pouhým neosobním představitelům, číslům, se kterými nějak manipulují pro určité účely. Stalin, který nechal na Ukrajině vyhladovět miliony lidí, se bezpochyby řídil vlastním heslem – které zároveň označujeme za dokonalé vyjádření principu totalitního režimu: „*Smrt jednotlivce je tragédie, smrt milionů je statistika.*“²⁹⁹

Příkladem funkčního kolečka mašinerie, který jako anonymní přízrak ze zákulisí zorganizoval transporty šesti milionů lidí, byl Adolf Eichmann. Svým ztotožněním morální a technické odpovědnosti se stal dokonalým vykonavatelem, jehož pohyb neudával on sám ve své svobodě, ale „autorita“ nadřízených – těch, co do ve své kariéře dotáhli tak daleko.³⁰⁰ V soudní konfrontaci s vlastními zločiny tudíž mohl „krčit rameny“, vykládat soudcům o těžkosti svého postavení, dožadovat se empatie. Nebyl to on, kdo by ve vší svobodě a bytostném zapálení pro věc konal. Neměl osobní zájem, prostě plnil povinnost. – Totalitarismus se spíše, než přímý teror ukazuje jako vláda samotného byrokratického aparátu, v němž se jeho představitelé nerealizují jakožto lidé, ale pouze jakožto svěřené funkce.

²⁹⁷ Viz o této problematice – patrně nejzásadnějším odkazu holocaustu pro (i nadále byrokraticko-technickou) postmoderní společnost vůbec – kapitoly *Účinky hierarchické a funkcionální dělby práce a Dehumanizace předmětů byrokratické činnosti* v BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*, s. 150-158.

²⁹⁸ BUBER, *Já a Ty*, s. 22

²⁹⁹ DŽUGAŠVILI, Josif Vissarionovič. [online]. [cit. 2022-04-09]. Dostupné z: <https://www.databazeknih.cz/citaty/josif-vissarionovic-dzugasvili-20600>

³⁰⁰ Eichmann ani u soudu neskrýval svůj přízemní obdiv k Hitlerovi: „...*tento člověk se dokázal ze svobodníka německé armády vypracovat až na vůdce téměř osmdesátimilionového národa... Jeho úspěch byl pro mne důkazem, že já se mu musím podřídit.*“ Viz ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 170

„V totalitně uzavřené polis panují funkcionáři, vlastně nepanují, nýbrž vykonávají funkce. Uvnitř totalitního režimu se dějiny jakoby zastavily, totalitní režim nežije, nýbrž v pravém slova smyslu pouze funguje.“³⁰¹

Paloušem zmíněné „zastavením dějinnosti“ se nevyklučuje s Arendtovou, která tvrdí, že totalitní hnutí si vyžaduje neustálý pohyb. Tento pohyb je totiž neustále se proměňující pravdou, kterou emituje cenzurní úřad, aby se lid nikdy nemohl k něčemu přihlásit a za něco se postavit. V Orwellově románu pravidelně vycházel z příslušného ministerstva nový seznam nepřátel. Jakýkoliv záznam o změně byl vždy vymazán, stejně bylo vymazáno paměťové uchování tohoto vymazání.

„That was the ultimate subtlety: consciously to induce unconsciousness, and then, once again, to become unconscious of the act of hypnosis you had just performed. Even to understand the word ‘doublethink’ involved the use of doublethink.“³⁰²

„In fact there will be no thought, as we understand it now. Orthodoxy means not thinking—not needing to think. Orthodoxy is unconsciousness.“³⁰³

Zastavit dějinnost znamená vycvičit obyvatelstvo k nemyšlení – pouze se realizovat ve svých „škatulkách“ a myslitelsky z nich „nevystupovat“ – což vládnoucím umožňuje svévolně nakládat s realitou, přepisovat minulost a zároveň přepisovat toto přepsání v duchu *doublethink*. Zastavení dějinnosti znamená zastavení bytostného tázání. Již v úvodu jsme psali o tom, že tradování, stejně jako výchova, neznamená předávání, nýbrž přivádění k vlastnímu porozumění. Tradice se nepředává a slepě nepřebírá, nýbrž oživuje se na půdě vlastního rozumění, na základě svobodného přihlášení se k určitým hodnotám. – Právě takováto svobodná reflexe v totalitarismu není umožněna. Tradice ani hodnoty neexistují. Zastánci svobodné tradice jsou likvidováni. (Totalitarismus si dává také důsledně záležet na tom, aby nevznikalo mučednictví.³⁰⁴ Hlásit se k mučedníkům by totiž znamenalo možnost vzpoury a vůbec opětovný „proud dějinnosti“. Totalitarismus je neustálý pohyb v tom smyslu, že každý může jen čekat, „jakou pravdu“ zítřek přinese.)

³⁰¹ PALOUSH, Radim. *Totalismus a holismus*, s. 135.

³⁰² ORWELL, George. 1984, s. 37-38

³⁰³ Tamtéž, s. 56

³⁰⁴ ARENDT, Hannah, *Původ totalitarismu*, s. 610

Odpůrci buď upadají v zapomnění, nebo jsou násilím přeměňováni. Podobně jako Winston, který v závěru svého knihou vykresleného osudu byl v důsledku mučení a nevýslovného utrpení nucen připustit vnitřní nesoulad a souhlasit s tvrzením, že dvě a dvě jsou pět, a stát se tak dalším „milovníkem“ Velkého Bratra. Totalitarismus chce člověka v jeho schopnostech rozumění, vědění, svobody, možnosti hlásit se k určitým hodnotám (či dokonce hodnoty tvořit, stávat se nadčlověkem) zlomit. Neguje myšlení a svobodné jednání, kterým jsou realizovány dějiny.

Totalita implicitně říká, že vše je možné. Vskutku, takovýto je čtenářův niterný pocit po dočtení Orwellova románu. Jedná se o extrémní snahu o přetváření reality k obrazu svému, obrazu ustaveného svou vůlí k moci. Veškeré hodnoty, ve které člověk věří, a na jejichž základě realizuje své bytí, mohou být „vymýceny“ totálním terorem čili terorem totality. – Soudy se stávají divadelní fraškou. Rodina je degradována na prodlouženou ruku totalitní moci. Láska, nejhlubší výraz obětování se pro Druhého, ztrácí hodnotu. I toto nejsilnější pouto, které si Winston s Julií slibovali, že si nikdy nenechají vzít, vposled totalitarismus v obou zlomil.³⁰⁵

Protože v totalitarismu všichni fungují ve svých funkcích a nerealizují se ve svém lidství a svých hodnotách, je ideálním představitelem totalitního funkcionáře indiferentní a subalterní jedinec, který by příkazy nadřízených naplňoval stejně disciplinovaně, svědomitě a bez reflexe v jakémkoliv, tj. i v demokratickém uspořádání. Jedince schopného libovolně se podřídít kterékoli „etické“ verzi světa, kterého je možné naučit a vyškolit k čemukoliv. Subalterní jedinec nepoměřuje autoritu nadřízených „autorstvím pravdy“. – Eichmannové jsou dokonalým „*produktem své doby*“³⁰⁶, kteří považují dobové společenské uspořádání a rozumění za „objektivně dané“. (Vzpomeňme na to, jak

³⁰⁵ Totalita má natolik technických prostředků k tomu, aby mohla člověka za každou cenu přesvědčit o jeho egoismu – že v nevýslovném utrpení se ukazuje jako pravý opak Lévinasem vysvětlované etiky, jako „sebestředná bestie“ ovládaná pudem sebezáchovy, která myslí jenom na sebe, která je schopná nechat trpět Druhého místo sebe. Viz ORWELL, George. 1984, s. 305: “‘I betrayed you,’ she said baldly. ‘I betrayed you,’ he said. She gave him another quick look of dislike. ‘Sometimes,’ she said, ‘they threaten you with something – something you can’t stand up to, can’t even think about. And then you say, ‘Don’t do it to me, do it to somebody else, do it to so-and-so.’ And perhaps you might pretend, afterwards, that it was only a trick and that you just said it to make them stop and didn’t really mean it. But that isn’t true. At the time when it happens you do mean it. You think there’s no other way of saving yourself, and you’re quite ready to save yourself that way. You WANT it to happen to the other person. You don’t give a damn what they suffer. All you care about is yourself.’”

³⁰⁶ Viz doslov Martina Palouše. In: ARENDT, Hannah, *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 372-385

si Eichmann u soudu povzdechnul, jakou měl smůlu, že se narodil zrovna do doby, do jaké se narodil...)³⁰⁷ Neptají se po předpokladech tohoto uspořádání, nenahlíží základy „idejí“, k nimž se společnost vztahuje, neproblematizují tyto „ideje“ z hlediska univerzální uplatnitelnosti.

Opět narážíme na to, proč člověk ve škole nemůžeme být pouze vyškolen k určitým postupům, které pak ve svém profesním životě následuje. Zatímco za nacismu budou Eichmannové deportovat, v kapitalismu jakožto ustaveném řádu k přijetí budou hnáni svou touhou bezmeznou po bohatství: je třeba mít „ostré lokty“, chodit „přes mrtvolý“, být ctižádostivý. – O této demoralizaci ví jenom cynik:

„Dnešní forma války je onen poloviční mír, v němž protivníci mobilizují a počítají na demobilizaci druhého. [viz příklad o vyhazovu z kapitoly Frontová zkušenost, pozn. O. D.] Právě i tato válka má svou frontu a svůj způsob, jak spalovat, ničit, zbavovat perspektiv lidí, jak s nimi nakládat jako s materiálem Síly, která se uvolňuje.“³⁰⁸

„Mírová válka“ probíhá každodenně skrze pomlouvačství, patolízalství, myšlenkového maloměšťáctví. „Smrtí“ jsou vyhazovy zaměstnanců, korupce, krachy a bankroty podniků, které ještě včera rozesílaly své nejlepší nabídky. Manažeři sondují mezi svými zaměstnanci, aby pak jejich poznatky prezentovali před svými nadřízenými jako vlastní geniální nápady a postoupili v žebříčku zase o něco výš. Najdou se takoví, kteří svým spolupracovníkům záměrně „zatápějí“ – přilepší si, či si alespoň zkrátí dlouhou chvíli, vykompenzují svou neautentičnost. – Jde o to využít každou skulinku pro možné obohacení vlastní osoby uvnitř ustavených „pravidel hry“. Práce je povinností a člověk se musí „naučit v tom plavat“. Prostě „přivři oko“ nebo „nad tím mávni rukou“. Hlavně si nerozezli svého nadřízeného.

„... fronta je rezistence vůči těmto demoralizujícím, terorizujícím a přelstivajícím motivům dne. Je to odhalení jejich povahy, protest, který se platí krví, která neteče,

³⁰⁷ Adolf Eichmann, citováno podle ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva a banalita zla*, s. 235: „Ten, kdo je podřízen dobré vládě, má štěstí. Ten, kdo je podroben špatné vládě, má naopak smůlu. A já měl smůlu.“

³⁰⁸ PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 129

*nýbrž hnije ve vězeních, v ústraních, ve zničených životních plánech a možnostech...*³⁰⁹

Jedině ten, kdo se s přízemním sebe-zabezpečováním nespokojí, kdo se odváží proti této demoralizaci válčit svou pasivní resistencí, svým nepodlehnutím, nevstoupením do téže naivity, kdo se nepřidá ke spoutaným vězňům do té většinové jeskyně „mírové války“, kdo se nevzdá vlastních niterných, svobodných přesvědčení, kdo unese nejistotu a bolest a *zůstane sám sebou*, přestože se bude muset zbavit svého vysněného postu, svých výhod, svého potenciálního doživotního zajištění – kdo se nehodlá obohatit za „cenu zla“ – ten se ocitá na „nové frontě“, v nové válce, mimo neotřesené, a stává se svobodným, nezdolným jednotlivcem, který naslouchá druhým, ale zároveň se nenechá manipulovat – který v porozumění, v momentě zjevení, „mihnutí“, nejvýznamnějším to životním setkání nachází pravá přátelství a vztahy; nezná jen „Já-Ono“, ale vroucné „Já-Ty“, kde není žádná prostředečnost, žádná vypočítavost, žádná přetvářka a manipulace. Teprve takováto svébytná bytost, jíž jsou ukradené trendy a přízemní požitky, má v sobě pravost *lidského ducha*:

*„Že dějiny jsou tento konflikt pouhého života, holého a spoutaného strachem, se životem na vrcholu, který neplánuje budoucí všední dny, nýbrž vidí jasně, že všední den, jeho život a „mír“ mají svůj konec. Pouze ten, kdo je s to pochopit tuto věc, kde je schopen obratu, je duchovní člověk.“*³¹⁰

Eichmann se do puntíku ztotožnil se svým pracovním zadáním, pracoval jako „dobře namazaný stroj“. Přestože musel „zahodit“ své dřívější etické zásady, mohl se alespoň v něčem realizovat – ocitá se po boku těch „význačných jedinců“, co to v životě dotáhli tak daleko.

Nevzdělaný člověk zaměňuje nahodilé za nutné. Eichmann takto nerozlišoval, když mohl izraelským soudcům bez servítek prohlásit, že po dlouhou dobu žil v souladu s kategorickým imperativem, avšak že po Heydrichem vyhlášeným konečným řešení se rozhodl jej nadále nenásledovat. Prohlásit něco takového je zjevným důkazem nedostatku

³⁰⁹ PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, s. 129

³¹⁰ Tamtéž, s. 129

důvtipu, neschopností rozlišit svévoli od svobody. Kategorický imperativ přece vůbec nevyjadřuje cosi nahodilého, cosi k přijetí či k odmítnutí. Je imperativem, příkazem, protože je neskrytostí etického jednání. Je „odkrytím“ čiré nutnosti, na jejímž základě je teprve možné eticky jednat (čili vlastní způsob jednání uvádět v příkladný univerzálně uplatnitelný zákon společnosti). Svoboda je poznána nutnost.

„Eichmann jednou nečekaně a s velkým důrazem prohlásil, že po celý život žil v souladu s Kantovými morálními zásadami, zvláště s Kantovým pojetím povinnosti. Vzhledem k okolnostem to znělo jako nehoráznost, neboť Kantova morální filosofie se opírá především o lidskou schopnost úsudku a slepou poslušnost vylučuje. ...

„Svou narážkou na Kanta jsem měl na mysli, že princip mého chtění musí vždy být takový, aby se mohl stát principem obecně platných zákonů.“ (To se netýká například zloděje či vraha, protože ani jeden ani druhý si z pochopitelných důvodů nemohou přát, aby žili v právním systému, který by dal právo jiným, aby oloupili či zavraždili jeho.) Na doplňující otázku pak Eichmann dodal, že Kantovu Kritiku praktického rozumu četl a prohlásil, že jakmile byl pověřen realizovat konečné řešení, uvědomil si, že nadále už v souladu s Kantovými principy žít nebude. Utěšovalo ho jen pomyšlení, že už není „pánem svých vlastních činů“ a na tom, co se děje, nemůže „vůbec nic změnit“.³¹¹

Kdo si kategorický imperativ „nevybere“, buď nikdy nepochopil jeho podstatu, to nutné, co odkrývá – anebo je natolik zlý a prohnaný, že mu nevádí lhát sám sobě. Takováto argumentace by však znovu narazila na Sókratovo konstatování, že i ono „chtít konat zlo“ vposled není ničím jiným než projevem hlubokého nevědění.³¹²

„Totalismus nepřipouští soudnost a vyžaduje subordinovanost pokud možno mechanického stylu, takže ani souhlasně zanícení fanatici mu nejsou po chuti: jde nakonec o byrokratickou střízlivost a chlad, o logicky důsledné plnění instrukcí

³¹¹ ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 183

³¹² Nevědoucí, zlý jedinec je vlastně v bytostném rozporu s celým kosmem, který ten tu je pouze díky nějakému dobru. – Zlo přichází do světa až spolu s člověkem, vždyť bytí je přece zázrak, to, že jsme, je dobré. Kdyby „Stvořitel“ byl zlý, žádné bytí by nebylo. Jedině člověk je ten, kdo je schopen „sejít na scesti“. Viz: PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie*, s. 91

*anonymizovaného totálně uzavřeného systému. Občan nesmí být tím, kdo svobodně přijímá elementární podmínky společenství, nýbrž má být podroben jakýmsi objektivním zákonitostem analogickým přírodovědným zákonům, které fungují nad všemi, totiž i nad vládci: tak to musí být a bude, ať chceme nebo ne!*³¹³

V totalitarismu nejde o nějaké osobní zánění – zásadovost, stavění se za určité hodnoty a přesvědčení. Vzpomeňme na Winstonova „žvanivého“ známého: Byť člověkem prostoduchým, byl fanatickým příznivcem státní ideologie. Avšak i on byl vposled byl vymazán ze světa, ze záznamů, a tudíž i z „dějin“ samotných. Totalita zkrátka neprahne po zarytých příznivcích. U těch hrozí, že mohou svůj názor změnit v tomtéž zápalu, v jakém ideologii dříve přijali. Úkolem totalitních funkcionářů není myslet („hlavně prosím tě nemysli!“), ale jen konat v rámci zaběhnutých kolejí. – K vykonávání nelidských rozkazů je zapotřebí ani na vteřinu nezapochybovat. Rudolf Höss, v mládí ovlivněný drezurou svého přísně náboženského otce – člověk, jehož největšími ctnostmi byly pořádek a disciplína – byl proto ideálním kandidátem pro funkci osvětimského velitele.^{314 315}

3.8 Absence solidarity

Rozpad tradičních autorit, zejména rozpad stranických (parlamentních) systémů, dal vzniknout masové společnosti. Pojem masa, který je z pohledu Arendtové pro pochopení totalitarismu klíčový, vyjadřuje ohromnou skupinu lidí, kterou nespojuje žádná solidarita. Masový člověk je jedním z mnoha. Je postradatelným. Není Druhému zavázán poutem

³¹³ PALOUŠ, Radim. *Totalismus a holismus*, s. 135-136

³¹⁴ HÖß, Rudolf. *Velitelem v Osvětimi: autobiografické zápisky*, s. 40: „Odmalička jsem byl vychováván k neochvějněmu vědomí povinnosti. V rodičovském domě se přísně dbalo na to, aby všechny příkazy byly plněny přesně a svědomitě. Každý měl vždy určitý kruh povinností. Otec dbal zejména na to, abych všechny jeho pokyny a jeho přání plnil co nejprecizněji. Tak třeba si ještě vzpomínám, jak mne jednou v noci vzbudil, protože jsem na zahradě nechal viset pokrývku pod sedlo, místo abych ji pověsil do kůlny, jak mi bylo nařízeno. Prostě jsem na to zapomněl. Častokrát mne poučoval o tom, že z malých, mnohdy bezvýznamně vyhlížejících nedbalostí nejednou vznikne velická škoda. Tak docela jsem to tehdy ještě nechápal, ale později, byv poučen nejednou trpkou zkušeností, jsem se naučil tuto zásadu velice ctít.“

³¹⁵ Paní učitelku poslouchej na slovo! – Mnozí takovouto zásadu ani v dospělosti neopustí a ztotožní se s novým „etickým principem“: „Hlavně poslouchej svého šéfa a nekomplikuj si život.“

vzájemnosti, resp. asymetrické odpovědnosti, ale je ztracen uvnitř světa, v němž prožívá bezdomoví a vykořeněnost.

Naléhavým apelem k reflexi a sebereflexi postmoderního člověka a světa jsou zjištění Arendtové na konci jejího díla. Totalitarismu se totiž podařilo sloučit izolovanost a osamělost.³¹⁶ Zatímco izolovanost znamená „fyzické odtržení“ od společnosti – avšak není nutně negativní, neboť izolace je např. podmínkou práce sociálních vědců, filozofů, zkrátka všech, kteří se chtějí soustředit a hloubit v rozhovoru se sebou samým – osamělost, na druhé straně (jak to ostatně napsal Jung) probíhá nejcitelněji ve společnosti druhých, se kterými si člověk, byť se ocitáme mezi lidmi, prostě nemáme co říct: „...osamělost se nejostřeji ukazuje ve společnosti druhých.“³¹⁷

V demokratickém režimu se takovéto dva způsoby samoty málokdy slučují v jedno. V demokracii vždy existuje naděje, že ten, kdo je izolován, bude vždy mít možnost sdělit Druhým, nač myslel (promluvit si s blízkými o svých těžkostech, hájit svou práci před odbornou komisí). Stejně tak osamělý vzdělanec, který přichází ze světa idejí, aby Druhé zpravil o svém prožitku a osvobodil je ze zdání, se vždy naskýtá naděje, že jej okolí konečně pochopí, a že vystoupí z jeskyně spolu s ním.

Totalita takovouto nadějí nepřipouští. Člověk byl natolik zbaven své lidskosti, že nejen, že už nemůže věřit ani svým nejbližším, kteří jej mohou zradit či udat, ale nemůže už věřit ani sám sobě. Není si jist sám sebou, neví, kým je, a zda je sám vůči sobě pravdivý či nikoliv. V konfrontaci s každodenním propagandistickým a dezinformačním tokem se může jen těžko „chytit něčeho stálého a neměnného“ a rozeznat svou vlastní identitu. – Již jsme psali o „vycvičit obyvatelstvo k nemyšlení“:

„Příprava proběhla úspěšně, když lidé ztrácejí kontakt se svými bližními, jakož i s okolní, vnější realitou; neboť spolu s těmito kontakty lidé ztrácejí i schopnost zkušenosti a myšlení. Ideálním poddaným totalitního řádu není přesvědčený nacista nebo přesvědčený komunista, ale lid, pro nějž už neexistuje rozdíl mezi

³¹⁶ ARENDT, Hannah, *Původ totalitarismu*, s. 639-642

³¹⁷ Tamtéž, s. 640-641

skutečností a fikcí (tj. realnost zkušenosti) a rozdíl mezi pravdivým a nepravdivým (tj. normy myšlení).“³¹⁸

Leckterý nacist (dokonce sám osvětimský velitel) možná v sobě nesl miniaturní náznak pochybností, avšak nikdy k sobě takovéto pochyby – a už vůbec ne ke svým kolegům, kteří by toho akorát využili pro své vlastní účely – nepřipustil a neotevřel se jim. – „Hleď si svého.“ – Totalita ve sloučení izolovanosti a osamělosti zbavuje člověka možnosti vést dialog s Druhými a se sebou samým. Člověk už není oním „dva-v-jednom“ – otevřeností, schopností dialogicky vystupovat ze sebe samotného, ptát se po charakteru vlastního rozumu – kterým se odlišuje od v instinktech uvězněných zvířat. V totalitě si člověk vypěstoval nový instinkt, který bezmezně následuje – nevědět a mlčet jako hrob.

V atmosféře strachu a neautentičnosti je jen otázkou času, kdy zdravý úsudek – k němuž napomáhá právě pravidelný styk s Druhým, neboť pravdivost se vždy ukazuje ve vzájemném střetání (jak ukazuje Arendtová a jak vůbec „funguje“ princip dialogu) – ustoupí uzavřenosti totalitního myšlení. Člověk se zredukuje na zvíře, jehož hlavní instinktem je strach o vlastní přežití, či alespoň „bezproblémové pobývání“ natolik, že uvěří vlastnímu sebeklamu, resp. bude žít v sebeklamu, aniž by o tom věděl.

Proto chtějí-li totalitní vůdci nastolit opravdu totalitní vládu, musí rozbít nejen formální sociální organizaci, ale postupně také nahodit pravost mezilidských vazeb, jejíž výrazem je pocit důvěry a sounáležitosti k Druhému. Stalinovi, který tak narozdíl od Hitlera musel činit násilnou kolektivizaci, se to podařilo perfektně. Za jedinou přípustnou vazbu pak vymezí loajalitu vůči stranické ideologii jakožto jedinou věc, se kterou může „racionální člověk“ ve svém přežívání kalkulovat.³¹⁹

Totalitní režim vládne absolutně, zevnitř. Proniká do každodenních, nejintimnějších stránek života člověka. Tradiční hodnoty zůstávají zachovány, avšak ve zvrácené formě (výlučně s ohledem na udržení totalitní moci). Kupříkladu (jak jsme již zmínili) institut rodiny je zachován, avšak má daleko k jejímu charakteristickému rozměru bezpečí.

³¹⁸ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 639

³¹⁹ DOSTÁL, Radim. *Původ totalitarismu Hannah Arendtové*, s. 392: „Nacistům k vytvoření totalitní vlády dopomohla již vytvořená masová společnost. Naproti tomu Stalin musel atomizovanou a individualizovanou společnost teprve vytvořit. Dělo se tak brutálními metodami – kolektivizací byla rozbíjena rolnická třída, obdobně bylo postupováno i proti dělníkům, středním vrstvám a úředníkům.“

Institut rodiny („rodina jako základ státu“) se stává se místem, kde děti, v důsledku ideologické manipulace a indoktrinace, jíž jsou každodenně vystaveni, jsou s to udávat vlastní rodiče kvůli ideologicky „nepřípustnému“ jednání.

*“That was very true, he thought. There was a direct intimate connexion between chastity and political orthodoxy. For how could the fear, the hatred, and the lunatic credulity which the Party needed in its members be kept at the right pitch, except by bottling down some powerful instinct and using it as a driving force? The sex impulse was dangerous to the Party, and the Party had turned it to account. They had played a similar trick with the instinct of parenthood. The family could not actually be abolished, and, indeed, people were encouraged to be fond of their children, in almost the old-fashioned way. The children, on the other hand, were systematically turned against their parents and taught to spy on them and report their deviations. The family had become in effect an extension of the Thought Police. It was a device by means of which everyone could be surrounded night and day by informers who knew him intimately.”*³²⁰

Etická zvrácenost totalitního režimu spočívá v tom, že hodnoty vyprazdňuje, resp. ponechává jich „naoko“ v platnosti, avšak využívá jich pro své vlastní účely. – Stejně jako ustavuje soudy, přestože mají daleko k spravedlivému procesu. Stejně jako má pohlavní styk sloužit především za účelem plození (vybranými dvojicemi) budoucích straníků. Stejně jako podržuje institut rodiny – jakožto prodlouženou rukou mocenského panování.

3.9 Zranitelnost mas

Zatímco selektivní charakter školy dokáže „pouze“ vytrhovat z člověka to nejlepší ve školených kvalitách, inkluzivní charakter je vzděláváním ve spolubytí. Zabraňuje vzniku atomizované společnosti mas – existenci pouhého shluku jedinců bez pocitu blízkosti, kteří mají pramálo společného s druhými, kteří spatřují spíše vzájemné rozdíly než

³²⁰ ORWELL, George. 1984, s. 139-140

sdílený cíl. Výchova, která není inkluzivní, naskýtá riziko nárůstu pocitu odcizení, mnohdy vedoucího až k extrémistickému smýšlení.

Jejich „předstupněm“ mohou být konspirační „teorie“ – představy o polarizované konstelaci společnosti, rozlišení na „vládnoucí a ovládané“. Odcizení jejich šířitelů se projevuje ve vzdoru vůči autoritám či odborné veřejnosti. Neurčitý strach, jímž jsou v důsledku svého odcizení tito šířitelé zaplaveni, je vede k takovému sebepojetí, v němž nehodlají být součástí majoritní společnosti. Naopak, hodlají brojit proti ní, a právě na tom ustavit svou domnělou identifikaci a svobodu.

Krise pramení z hlubšího kontextu, než jen z prohlubující se propasti mezi odborností a laickostí. Jde vůbec o rozkol mezi vědeckým (objektivním) a přirozeným světem, která způsobuje i vnitřní rozpolcenost člověka, který v oné „rozevírající se propasti“ jako by musel nutně volit, na kterou stranu se postaví – zda bude detailně specializovaným kvalifikovaným odborníkem, anebo laikem. Nedisponuje-li určitou úrovní všeobecné vzdělanosti, nemá-li dostatečnou úroveň kvalifikace pro zhodnocení určité problematiky, ztrácí „pevnou půdu pod nohama“. Narůstá jeho nedůvěřivost vůči těm, kteří stojí na druhé straně propasti.³²¹

„Moderní člověk nemá jednotný názor světa; žije ve dvojitě, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světě, totiž ve svém přirozeně daném okolí a ve světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě moderní přírodní. Nejednota, která tím prostoupila celý náš život, je vlastním zdrojem duševní krize, kterou procházíme.“³²²

Věda prezentuje svět jako glóbus. To je však jiná prezentace než ta, jak člověk svůj svět každodenně prožívá. Globální obraz světa je každodenně podporován internetem, masmédií a virtuální realitou. Kdo se na tomto konstruktu nepodílí – alespoň aktivitou na

³²¹ Z propasti vyvěrá odcizení, jehož projevy byly k zachycení v době koronakrize. Strach z manipulovatelnosti něčím cizím a neosobním, proti čemu člověk sám nic nezmůže. Mnozí sice hovořili o tom „nebát se“, avšak činili tak z viditelného strachu – natolik silného, že se báli vyjít před vchodové dveře, neboť by tím byli vystaveni „škodlivému záření 5G“ či „chemtrails“. Takové představy nemohou být jen předmětem výsměchu.

³²² PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filozofický problém*, s. 9

sociálních sítích – musí mít nutně pocit, že mu „ujíždí vlak“ – „Kombajn“ jej „vyhazuje z kola ven“.

Svět už není jen pole poznatelného, známého a blízkého – souhrn vztahů a poukazů. Ve světě jakožto globu, kde se „pořád něco děje“, se v člověku každodenně vytváří určitý dojem čehosi gigantického, na čem se svou každodenní zkušeností přirozeně nemůže podílet. Hodnota každodenního života – nejvlastnějších pocitů a vztahů – se v porovnání s tímto „fungujícím“ kolosem (technologickými inovacemi, objevy vesmíru, premiéry velkofilmů, setkání světových velmocí, zisky nadnárodních korporací, válkami v jiných zemích, „vysněnými životy“ majetných osob apod.) začíná jevit jako naprosto malicherná. „Gigant“ k člověku nějak každodenně „promlouvá“ – ve zprávách, na sociálních sítích – až ta „malá lidská bytost“ začíná mít neurčitý dojem, že přestává být „pánem vlastního osudu“. Vlivy, kterými technologická civilizace svými inovacemi každodenně zasahuje do nejobyčejnějšího života člověka, jsou natolik citelné, natolik nemožné se jim zcela ubránit, natolik náročně ke zhodnocení co do jejich posledních důsledků, že se člověk už přestává prožívat jako subjekt vlastního světa, a čím dál více se začíná vnímat jako (ovlivňovaný či manipulovatelný) objekt neosobních sil světa globálního. Není už tolik svobodným „subjektem pro svět“, ale spíše světa objektem.³²³ Člověk už není hlavním hrdinou ve vlastním příběhu, hraje vedlejší roli – spíše roli diváka – jednoho „globálního velkofilmu“. Jeho každodenní život je vůči Světu s velkým S naprosto nepatrný, miniaturní.³²⁴

Odcizení se dovršuje v momentě, kdy se spaluje „most porozumění“ mezi světem vykládaným vědou – jakýmsi gigantickým neosobním předmětem nějak fungujícím – a naivním, přirozeným světem každodenního člověka, jehož obrysy v záplavě zpráv, informací, inovací a všemožných vlivů nerozeznává. Jeho svoboda se redukuje na svévolnou volbu, které inovace (vůbec „neosobní vlivy“) ještě přijme, nechá proniknout do svého života, a které nikoliv, aby netratil na vlastním štěstí. Mnohdy se mu však ani takovéto volby nenaskýtá, a vlivy musí prostě přijmout. Kdo by dnes náhodou chtěl

³²³ Viz: RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání: Předmluva: „...jak neustále zdůrazňuje Husserl, člověk není pouze objektem ve světě, nýbrž též subjektem pro svět.“*

³²⁴ Právě to možná pocítoval Bromden a vůbec každá citlivá a vnímavá duše, která této tíze, o níž „neotřesení“ neví, podlehne, která je pak prohlášena za bláznivé, psychopatické a umístěna do ústavu. Z této Síly se zhroutil Nietzsche, Septimus z Paní Dallowayové.

vystudovat bez internetu a věnovat se pouze studiu literatury, má asi smůlu.³²⁵ Nemůže-li se někdo s danými vlivy ztotožnit, není-li konformní, nastupuje „vyobcování“, odcizení, deprese, pocit prázdnoty, kterou lze vyplnit jedině „raušem“, alkoholem, drogami, sexem, touhou po sebeustrukci – té krvavé lázni coby tolik vytoužené katarze jako v případě Tylera Durdena.)

V souvislosti s konspiracemi stojí za zmínku, zda „odkouzení světa“ rovněž neznamena, že moderní společenské instituce přetvořily společnost v natolik transparentní – oproti dobám minulým – že člověk za touto transparentností paradoxně začal hledat tajemno – totéž tajemno, o které „odkouzením světa“ přišel.³²⁶ – Konspirace jsou možná potvrzením ztráty obecného smyslu, ze kterého může člověk pramenit. Jako by člověku svět „prosvětlený“ vědo-technikou nedostačoval, jako by se veškerá transparentnost zdála podezřelá. Tudíž je třeba se uchýlit k odtajňování laickými silami. Sebeuspokojivý pocit z odhalování „spiknutí“, unešení nad tím, jak každá nová přelomová informace konspirátora zapadá do k informacím předešlým jako dílky skládačky, vnáší do odcizeného života tolik vytouženou volnočasovou senzaci a jeho domnělý smysl.

Arendtová vzpomíná na Stalinovy poznámky ohledně jeho zážitků z projevů Lenina. Lze v nich zaznamenat totéž „uhranutí“ řečníkem, v jakém dnes mnozí podléhají konspirátorům. Lenin svým následovníkům předkládá jakousi „poslední společenskou pravdu“. To, co jej činilo natolik populárním – co jej spojovalo s Hitlerem – bylo „*ono* „*ledově chladné uvažování*“ a „*mocné chapadlo*“ *dialektiky, jež „vás sevře jako do svěráku*“ [a které, pozn. O. D.] *se jeví jako poslední opora ve světě, kde nikdo není hodnověrný a na nic se nelze spoléhat.*“³²⁷

Jakmile jednou člověk přijme určitou premisu jako neotřesitelnou – názor, jehož univerzální neuplatnitelnost či nepravdivost není s to posoudit – pak již domýšlí výhradně jejím zorným úhlem. Je-li jednou přijata „pravda“ o (vrozené) zkaženosti určité společnosti, hned se objevují „skrytá společenství vládnoucích“ či obrazy

³²⁵ Internet si obstarat musí – mnoho věcí se tím ulehčí – avšak zároveň se vystavuje jiným „nebezpečím – např. nesoustředění, možnostem dezinterpretace apod. Snad právě to označuje Liessmann za žurnalismus.

³²⁶ SCHLOSS, Dietmar. *The American Fictions of Violence* [cyklus přednášek]. Německo: Universität Heidelberg, ZS 2019-2020.

³²⁷ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 644

„nepřízpůsobivých a nenapravitelných etnik“. Koronavirová vakcína se stává buď jedem, který je na „bezmocné obyvatelstvo“ vypouštěn z křídel letadel, anebo namíchanou „rychlouvaškou“, která má za cíl zredukovat přespříliš početnou světovou populaci. Určitá etnika se stávají „objektivním nepřítelem“, který ohrožuje samotné základy státu a našich životů. Osamělý a izolovaný člověk věci „*vždy domýšlí k tomu nejhorsšímu.*“³²⁸

Je třeba připomenout význam pojmu majoritní, který nutně neznamená „početně většinová“ – čehož důkazem byla např. politika apartheidu v Jižní Africe. Kritériem majority je spíše moc a bezmoc. Právě na tuto možnost poukazuje Arendtová, když píše, že každý vládní systém „*se nevědomky opírá o tichý souhlas*“³²⁹ jedinců na okraji „hlavního proudu“ – těch, kteří nejsou běžně účastni politického dění, kteří se běžně neozývají, ale jejichž početnost je plně potvrzena až v době určité krize či se změnou režimu. Právě tito, zpravidla politicky, stranicky i názorově indiferentní, subalterní, přespříliš věřiví, leccemus podléhající, se ukazují jako učebnicoví představitelé mas. Bývá jich povětšinou mnohem víc, než může kterýkoliv demokratický režim tušit. Právě ty dokáže zlákat totalitní ideologie, která v situaci odcizení nabízí nebývalé domoví ve zjednodušujících výkladech světa, v nebývalé možnosti (kariérní) seberealizace. Stačí se zřeknout – do té doby stejně nijak výrazně nerealizované – vlastní svobody a plně se odevzdat předkládané ideologii – která konečně odpovídá na všechny naše otázky! Záchrana je tu – stačí konat jejím jménem a tím „sloužit vlasti“ či dokonce „vyšší moci“. – Leckterý „esesák“ objevil své mužné charakteristiky, svou svobodu a sílu, až v oddíle. Přitom za jiného režimu by možná byl pouhým úředníčkem, který v životě „nic nedokázal“.

*„Bloky stály nastoupeny na apelplacu malého tábora. Scharführer Niemann se blahobytně pohupoval v kolenou. Bylo mu asi třicet let, měl úzký obličej, malé, odstávající uši a dozadu ubíhající bradu. Měl pískově zbarvené vlasy a nosil brýle bez obrouček. Kdyby neměl uniformu, vypadal by jako typický úředníček. Tím taky byl, než vstoupil do SS a stal se mužem.“*³³⁰

³²⁸ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 643

³²⁹ Tamtéž, s.

³³⁰ REMARQUE, Erich Maria. *Jiskra života*, s. 122

3.10 Spolubytí a inkluze

Platón, jak známo, přisuzoval nemalý význam sborového zpěvu pro výchovu člověka. – Spíše, než mu v tomto ohledu přisuzovat autorství totalitarismu – představit si pod „sborovým zpěvem“ seřazené davy hltající každé Hitlerovo slovo – by možná bylo lepší hledat zde symboliku odpovědného spolubytí. Platón snad nepoukazuje na psychózu davů, které si prostřednictvím afektivních stavů totalitní vůdcové umně povodí až do světové války. Zjevně nehodlal zařadit sborový zpěv pro slepé odevzdání se vůli masy a tomu, kdo masu ovládá. Účastnit se svým hlasem sboru spíše znamená „učit se pospolitosti“.

Odpovědnost ve sboru nese na ramenou každý. Sbor dokáže v jedinci probouzet vědomí odpovědné účasti na celku – účastníka jakožto aktivního, svobodného konatele, nikoliv nereflektujícího, pasivního „ovládaného“ – hnaného vůlí po neuskutečněné svobodě, radikálními emocemi, zkreslenými výklady skutečnosti. Podíl na sboru, na větším tělese – který svým hlasem nemáme plně v moci, ale zároveň je náš hlas nepostradatelný – docházíme ustavení vzájemného propojení s Druhými.

Otázky inkluze ve školství jsou proto naprosto zásadní. Opravdu se netýkají pouze „začleňování handicapovaných studentů“. Problematika je daleko širší. Nedávno diskutované otázky na politické úrovni jsou nutným pomyslným „kouzelným zrcadlem“ postaveným před společností, které se ptá, na kolik je jako celek solidární. Míra inkluze ve školství je především určena mírou, jak inkluzivní (solidární, vnímavá, vzdělaná) je vposled celá společnost.³³¹

Společnost (chce-li si zachovat status společenství) musí mít zájem na tom, aby i při vrozených nerovnostech, jaké mezi lidmi přirozeně jsou – pro přirozenou pluralitu – měl každý v rámci reálných možností stejnou šanci na vzdělání. Jde o to, aby tu šanci alespoň dostal.³³² – V opačném případě (o čemž vypovídá například v České republice rozmožený fenomén tzv. děděné chudoby) narůstá odcizení. Propast mezi „dvěma světy“, majoritou a minoritou, se prohlubuje. Společnost se začíná dělit na „hlavní proud“ a „trosečníky“

³³¹ SAMEK, Tomáš. *Sociologie výchovy*. [cyklus přednášek]. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, ZS 2020-2021.

³³² PROKOP, Daniel. *Slepé skvrny*. s. 72

vržené na okraj. Nepodporovat inkluzi, tj. nepodporovat například včasný nástup do mateřských školek, nefinancovat či nepodporovat chudší regiony (např. Ústecký kraj), nepodporovat univerzitní kvalifikovanost učitelů (nebo učitel nemůže být jen vyškolený), neřešit exekuční krizi znamená vést k razantnějšímu rozdělení společnosti, jejichž masy s proměnou společenského režimu teprve odkrývají svá nejnítěrnější přesvědčení o tomto nelidském světě. – Proč by také měli být „demokraté“, když o ně „mainstream“ nikdy neprojevil sebemenší zájem.

Polarizované společnosti nepomáhá ani přímá volba prezidenta, na což opakovaně upozorňuje například předseda českého Ústavního soudu (již od roku 2012).³³³ Snahy o zjednání referenda v polovičaté, politicky a sociálně nesourodé společnosti jsou naivní a žel možná i nebezpečné. – „Elita“ a „odpad“, s nadsázkou řečeno, se u nás totiž vydělují už na základní škole, například vlivem početného odchodu bystřejších studentů na gymnázia. – Proto je školství pracující s mladou generací natolik významným resortem, protože je oním „společenským pozadím“, kvůli kterému „společenské záležitosti“ teprve nějak jsou.³³⁴

Řešit otázky inkluze znamená vůli mazat tlustou čáru mezi majoritní a minoritní společnosti. Společnost musí být především niterným vědomím společného. Majoritní mají být nejlépe všichni. Nestačí chodit do zaměstnání a „odbýt si své“, nýbrž je potřeba cítit alespoň minimální – jakkoliv naivně to může znít – podíl a význam či hodnotu svého jednání na celospolečenském směřování. – Cítit alespoň minimální hodnotu vlastního příspěvku a tím jeho nepostradatelnost. Vyvěšovat českou vlajku u svých domovů v době mistrovství světa v hokeji či v době neopodstatněné islamofobie ještě nevypovídá o přirozené soudržnosti společnosti. Naopak, spíše reprezentuje „mýtický nacionalismus“, který v době krize opouští a spouští ledacos.

³³³ CHARVÁT, Jan. *Rychetský: S návrhem přímé volby nesouhlasím, je problematický* [online]. [cit. 2022-04-17]. Dostupné z: <https://cesky.radio.cz/rychetsky-s-navrhem-prime-volby-nesouhlasim-je-problematicky-8352185>

³³⁴ PROKOP, Daniel. *Slepé skvrny*, s. 70

Účastníci na společném zájmu jsou ve společnosti doma. – Kdo se neúčastní, upadá v pocity nadbytečnosti, postradatelnosti, utíká ke zjednodušujícím výkladům, stává se zranitelným. Na takové jedince si totalitní vládcí „brousí zuby.“

Úspěch totalitarismu je odvislý od míry odcizení se člověka. Totalitarismu vládne vykořeněnost, izolovanost, osamělost, která žel „*se stala každodenní zkušeností neustále narůstajících mas našeho století*“³³⁵ – ač Arendtová míní století dvacáté, charakter se příliš nezměnil.

Palouš nachází totalismus – reduktivní výklady, odcizení, despekt Jinakosti apod. – doslova jako „*společný jmenovatel všech krizí*“³³⁶ z téhož důvodu, proč Arendtová označuje totalitarismu za vyvrcholení jakési dlouhotrvající krize, která ztotožnila izolovanost a osamělost moderního člověka a zbavila ho jeho lidství³³⁷ – a která možná s koncem politického totalitarismu nekončí.

3.11 Nevzdělanost

Jestliže nacismus hovořil o vypočítavosti, zákeřnosti či nelidskosti Židů, pak možná takovéto představy mohly docházet „skutečných podob“ v důsledku nelidských podmínek ghett či koncentračních táborů. – Po vnějších podmínkách, které nacisté umně odstranili z každodenní reality, se leckdo vůbec neptal – ať už z nevědomosti či ze strachu, který definitivně převládl nad zdravým rozumem.

V každodenní realitě byli Židé pouhé neosobní heslo.³³⁸ V takto (byrokraticky a technicky) pečlivě připravené půdě možná i samotná konfrontace se skutečností leckdy nevyvolávala přirozené, očekávatelné soucitné reakce.³³⁹ Vyhubení „objektivní

³³⁵ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 644

³³⁶ PALOUŠ, Radim. *Totalismus a holismus*, s. 139

³³⁷ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 621

³³⁸ Viz např. BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*, např. kapitola *Zapečetění obětí*, s. 179-187

³³⁹ Srov. např. ORWELL, George. *Marrakech*. The Orwell Foundation. (2018, August 28). Retrieved April 19, 2022, from <https://www.orwellfoundation.com/the-orwell-foundation/orwell/essays-and-other-works/marrakech/>

„When you walk through a town like this – two hundred thousand inhabitants, of whom at least twenty thousand own literally nothing except the rags they stand up in – when you see how the people live, and still more how easily they die, it is always difficult to believe that you are walking among human beings.

nepřátelé“ v naprosto hrůzných a zoufalých situacích, do nichž byli uvrhováni, možná leckdy mohli prokazovat propagandou vykreslované „zavrženíhodné charakterové vlastnosti“, když se například pokusili podplatit nacistického úředníka, někoho „napraskat“, aby si zachránili život, či když byli v dobytčím vagónu s to pro kousek chleba k smrti ubít druhého vězně – jak popisuje Ellie Wiesel ve svých vzpomínkách na Noc, v níž se některá přihlížející individua byla schopna „bavit“ vhadzováním chleba do dobytčích vagónů a sledovat ten strašný zápas o život:

„Čas od času jsme projížděli německými městy. Většinou velmi časně ráno. Dělníci chodili do práce. Zastavovali se a sledovali nás bez zjevného údivu. Jednou, když vlak zastavil, vytáhl nějaký dělník z brašny kus chleba a hodil ho do vagonu. Rozpoutala se bitva. Desítky hladových se málem pozabíjely kvůli několika drobtům. Německé dělníky to představení velmi zaujalo.

O několik let později jsem byl svědkem podobné scény v Adenu. Pasažéři naší lodí se bavili tím, že házeli drobné „domorodcům“, kteří se pro ně potápěli. Jednu Pařížanku s aristokratickými způsoby ta hra náramně bavila. Najednou jsem si všiml dvou dětí, které se rvaly na život a na smrt a pokoušely se jedno druhé uškrtnout. Pokusil jsem se dámu zastavit: „Snažně vás prosím, neházejte už ty drobné!“ „A pročpak ne?“ řekla. „Ráda prokazuji milosrdenství...“

U vlaku se shromáždila skupina dělníků a zvědavců. Bezpochyby ještě nikdy takový náklad neviděli. Brzy začaly do vagonu padat další kusy chleba. Diváci pozorovali živé kostry, které se zabíjely pro sousto jídla.“³⁴⁰

A tak se i „hate“ na sociálních sítích leckdy snaší na hlavy zcela nevinných lidí, pro zcela nekriticky přijímané skutečnosti, pro hoaxy kdesi vyvěšené – jejichž autor byl stejně

All colonial empires are in reality founded upon that fact. The people have brown faces – besides, there are so many of them! Are they really the same flesh as yourself? Do they even have names? Or are they merely a kind of undifferentiated brown stuff, about as individual as bees or coral insects? They rise out of the earth, they sweat and starve for a few years, and then they sink back into the nameless mounds of the graveyard and nobody notices that they are gone. And even the graves themselves soon fade back into the soil. Sometimes, out for a walk, as you break your way through the prickly pear, you notice that it is rather bumpy underfoot, and only a certain regularity in the bumps tells you that you are walking over skeletons.“

³⁴⁰ WIESEL, Elie. Noc, s. 90-91

nekritický vůči ostatním i sobě samému. – Válka a demagogie trvá dodnes, jen se přesunula do jiné reality.

Neschopnost tázat se po pozadí a kontextech, po vnějších okolnostech a příčinách, které mají vposled vliv na to, jak se věci člověku ukazují, znamená prokazovat nejhlubší nevzdělanost. Je to neschopnost vystupovat z jeskyně své omezenosti, neschopnost „vidět pro stromy les“, být „rybou, která ví o vodě kolem“ – neschopnost myslet – hned se zaobírat na první pohled viditelným, a netázat se po onom neviditelném, co je teprve pravdivým a určujícím. Otázka možné omezenosti myšlení zejména v dezinformační době, kdy leckteří z internetu přebírají ledacos, kdy se chytají slov namísto významů – kdy se nejrůznějšími prostředky nechávají manipulovat – ospravedlňuje potřebu tradiční vzdělanosti – svobodné odkrývání skrytého, nikoliv jen neosobním přejímáním něčeho někým již odkrytého – a nabývá na významu. Vzdělání musí znamenat „vědět proč“ či „umět se tázat proč“, tj. kultivovat celkovou formu poznávání světa, nikoliv jen předávat či přebírat vzdělávací obsahy (bez „věděni proč“).

3.12 Neúplnost totality

Paradoxem totality je, že totalitní výklad skutečnosti nemůže být nikdy úplný. Totalita na své redukce sází, přestože prozíravý člověk tuší, že do totality nelze uvrhnout vposled všechny a všechno. (Je vskutku pozoruhodné, že potomci leckterého totalitního vůdce, jehož země bývá prezentována jako ráj na zemi, měly potřebu studovat a žít v zahraničí.) Totalitní režim sice hodlá podříditi celý vesmír jedinému výkladu, tj. snaží se totálně ovládnout, avšak sám tomuto totalitnímu ovládnutí nepodléhá vždy a všude:

„Vždyť sami se jaksí vymykají totalitě těch podrobených, neboť nejsou objekty totálního ovládnutí, nýbrž despotickými subjekty!“³⁴¹

Ideologie je přece až výsledkem „myšlení“ vládnoucích. Jsou to představitelé ideologie, kdo původně do totality uvrhuje, včetně sebe samotných, redukuje tak vlastní přirozenost, která je vždy tázavá a otevřená. A navzdory faktu, že mnohdy uvěří vlastní

³⁴¹ PALOŮŠ, Radim, *Totalismus a holismus*, s. 135

lži a proměny fungování státu v systému funkcí – život je přece jen nevyzpytatelný: I ti nejzarytější ideologové leckdy zcela přirozeně – jakkoliv se to snaží zamaskovat – narazí na skutečnosti, které totalitnímu výkladu odporují. Himmler se asi mohl zbláznit, když se jeho antisemitističtí souputníci dožadovali výjimek pro své židovské známé a přátele.³⁴²

Totalitarismus je snahou o redukci přirozenosti a spontaneity života – něčeho „neuchopitelného“ na cosi ohraničeného.³⁴³ „*Funkcionáři dbají na to, aby oni sami i všichni státní příslušníci se zbavili přirozeného reagování na skutečnost, aby nikdy ani oni sami nehledali vlastní porozumění situaci a aby nejednali podle svého autentického vhledu v duchu své jedinečnosti, nýbrž aby se hýbali podle naškolených muštrů.*“³⁴⁴

V *Eichmannovi v Jeruzalémě* se můžeme dočíst doslova o sebeklamu, bez něhož by se totalita neobešla. Jeho mistrem byli nacističtí vůdci. Ducha Himmlerových „povznášejících projevů“³⁴⁵ k příslušníkům SS do posledního bodu naplňoval osvětimský velitel Rudolf Höss, který každodenní nelidské realitě koncentračního tábora vzdoroval obrácením své lidskosti – jejímž přirozeným (nepatologickým) projevem je soucit – na sebe, na náročnost svého pracovního a vposled svého „dějinného údělu“.

Utrpení vězňů v koncentračních táborech se stalo maximálně „politováníhodnou obětí na cestě pokroku“. – Do této továrny tak mohly být posílány na smrt i děti – které svou životní podstatu měly teprve hledat, teprve se *někým* stát. Dětská bezbrannost Tváře nejvíce zavazuje, a právě proto je neuposlechnutí tohoto „příkazu z nebes“ nejvíce zavrženíhodným zločinem. Člověk musí být zjevně v bytostném rozporu sám se sebou, aby mohl kojence poslat do plynových komor. (Aby toto mohl učinit, musí zřejmě podřídit své svědomí totální disciplíně, pokusit se za každou cenu nasadit „filtr“, skrz který uvidí pouze onen „štítek“: „objektivní nepřítel určený k likvidaci“.)

Höss po svou službu v osvětimském táboře nemohl nikdy fungovat jinak než tak, že soucit s utrpením obětí zaměňoval za soucit k sobě samému pro náročnost úkolu, jakému

³⁴² Viz: ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva a banalita zla*, s. 178 a také BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*, s. 257

³⁴³ DOSTÁL, Radim. *Původ totalitarismu Hannah Arendtové*, s. 391: „Zničení individuality znamená zničit spontaneitu – a to je skutečný cíl systému.“

³⁴⁴ PALOUŠ, Radim. *Totalismus a holismus*, s. 135

³⁴⁵ ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva a banalita zla*. MF, 1995. s. 142

byl svými autoritami vystaven.³⁴⁶ – A přitom, leckterý nacistický důstojník – zřejmě stále hluboce přesvědčen o své ideologii – pak cítil zvláštní potřebu emigrovat do Jižní Ameriky a vyhnout se soudnímu tribunálu těch, kteří přírodní a historický zákon nepochopili – kde by svůj „vševědoucí světonázor“ měl konečně příležitost obhájit před nevědoucím světem. Jestliže totalita nezavání lži a sebeklamem, pak zavání minimálně zbabělostí, bázní postavit se za „vlastní přesvědčení“ – což nás navrácí zpět k otázce sebeklamu a k tomu, že jakási nesdílená pochybnost, možnosti nalhávání si tu možná přece jenom byla.

Totalita je hluboce neautentická nejen proto, že je plně funkční jen za předpokladu intenzivního sebeklamu, že je jednou velkou redukcí přirozenosti (přirozených reakcí člověka, které musí ustoupit ideologickým nárokům). Je neautentická v samotném duchu Aristotelova rozlišení dobrých a špatných účelů. V totalitarismu veškeré jednání jedince ohlíží na prosperitu režimu a ideologie. Nikdo se věcem neoddává pro ně samotné. Nic, co je v totalitě činěno, nemá hodnotu a podstatnou váhu samo o sobě. Veškeré jednání uvnitř totality je vedeno výlučně vnějšími ohledy – jest jednáním sekundárním, není v něm místo pro dobro, které je vždy tím posledním účelem.

Příklad nalezneme v Orwellově dystopii. Pro vládnoucí je nepřípustné, aby se Winston s Julií oddávali sexuálnímu styku pouze pro samotný prožitek ze vzájemného sblížení, a nikoliv pro systematické plození budoucích straníků.³⁴⁷ Takové sblížení je totiž projevem svobody – rozmaru, který si totalitní ideologie nemůže dovolit, neboť svobodou by byla vystavena pravidelnému přezkušování.

³⁴⁶ ARENDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě*, s. 143: „Problém ... nespočíval ani tak v tom, jak se dokázali vyrovnat se svým svědomím, jako spíše v tom, aby se „oprostili“ od živočišné lítosti, kterou pociťují všichni normální lidé při pohledu na tělesné utrpení. Trik ... byl velmi jednoduchý a účinný. Spočíval v tom, že se tyto instinkty obrátí a člověk je zaměří na sebe. A tak místo aby si tito zabijáci říkali, co to probůh dělám druhým lidem, mohli začít litovat sami sebe: Jak hrozným věcem musím přihlížet při plnění svých povinností, jak přetěžký je úkol, který na mě leží!“

³⁴⁷ ORWELL, George. 1984, s. 68-69: „The aim of the Party was not merely to prevent men and women from forming loyalties which it might not be able to control. Its real, undeclared purpose was to remove all pleasure from the sexual act. Not love so much as eroticism was the enemy, inside marriage as well as outside it. All marriages between Party members had to be approved by a committee appointed for the purpose, and—though the principle was never clearly stated—permission was always refused if the couple concerned gave the impression of being physically attracted to one another. The only recognized purpose of marriage was to beget children for the service of the Party. Sexual intercourse was to be looked on as a slightly disgusting minor operation, like having an enema.“

Taktéž i pojem Boha „vědátor“ zredukuje na jakousi nevědeckou premisu, jakousi „vědeckou představu nevědeckosti“. Bůh v technické vědě – byť pochopitelně není objektem – přirozeně nemůže nabývat jiné podoby než ohraničeného objektu, symbolu „překonaného preludu“, který byl přece dávno vyvrácen. Věda totiž jinak než předmětně a na způsob zjednávání zacházet neumí. Přísně vědeckým výkladům, jednoduše řečeno, uniká fakt, že náboženství je otázkou víry, a že Bůh pro věřícího člověka není nějaký původní „nedokonale vysvětlený“ zdroj fyzikálně či jinak vykazatelné a měřitelné síly či energie, ale že je minimálně oním „že vůbec něco jest, neb by nemuselo být nic,“ které dává člověku poznat hodnotu a závaznost života – hodnotu stvořeného a závaznost vůči původci stvořeného.

„Ideologie se nikdy nezajímají o zázrak bytí.“³⁴⁸

K symbolice daru patří Patočkova péče o duši, život v pravdě, Heideggerem oslavované „zbožné myšlení“, Buberem vysvětlený „kosmický zážitek“ či Lévinasem osvětlená „Tvář“ jakožto nejvyšší projev lidství. To vše jsou různé výrazy pro tutéž autentičnost člověka v dialogu se sebou samým, se světem a s Druhými. Teprve v setkání, v dialogu, se můžeme prokazovat jakožto lidé a vůbec určit – aspoň se o to pokusit – co je pravdivé a co nikoliv.

V myšlení, v „žítí v ideji“ se poznání týká vždy jen toho „nejvlastnějšího nitra“. Není pouze znalostním, povrchním, přísně racionálním a logickým vnějškovým přebíráním čehosi neosobního. Zatímco ideologie na nás křičí, abychom radikálně jednali, abychom se identifikovali vymezováním vůči druhým, abychom vyhledávali nepřátele, jejichž odstranění přinese kýženou „svobodu“, idea je něco jiného. Rozdíly jsou přirozené a vzdělaný člověk si je toho vědom. Žít v ideji znamená spíše „navzdory odlišnostem hledat cosi společného“. Je výrazem touhy setkat se společně nad věcí – abychom se střetávali, problematizovali, diskutovali dřív, než se vůbec něčeho chopíme, než začneme jednat – a teprve tím odkryli jakési „ideální“. Do dialogu nevstupujeme jako „vyslanci“ určitého

³⁴⁸ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 632

Zavrňovat náboženství pro jeho „nepotřebnost“; že nám přece nijak nevysvětlí způsob gravitačního působení a nepostaví novou elektrárnu, je s nadsázkou řečeno jako kritizovat muže, že neporodil dítě namísto své ženy. Obdobně: Tamtéž, s. 632: „*Theologie, která by nebyla založena na zjevení jakožto dané skutečnosti, ale považovala by boha za ideu, by byla stejně šílená, jako zoologie, která by si již nebyla jista fyzickou, hmatatelnou existencí živočichů.*“

předpřipraveného neotřesitelného světonázoru. Svoboda tu není naplánována, svoboda se děje jakožto pravdivost odkrývaná v dialogu, v tomto střetání. Idea nás „nepovolává“ vnějškově, jako určitou sílu k určitým účelům. Idea „povolává“ naše nejvlastnější nitro:

„... ideologie, ačkoli nás angažuje, zachycuje, zavazuje, chápe se člověka vnějškově, jako určité síly v celkovém komplexu sil, síly, které třeba použít k určitému sociálnímu cíli, který sám jedině je cenný a platný, takže od něho teprve vše ostatní, ne v poslední míře chtění a činnost jednotlivce, dostává svůj význam. Naproti tomu idea je něco odlišného: idea musí být vtělena, a toto vtělení v životě týká se našeho nejvlastnějšího nitra a nemůže k němu nikdy být lhostejné; idea na nás apeluje nikoli snad, abychom se „dali do jejích služeb“, nýbrž abychom v ní byli, v ní existovali.“³⁴⁹

3.13 Nejistota

Totalita podřizuje všechno jedinému výkladu. Nemůže opustit první premisu, která je první a poslední daností, z nichž všechno ostatní logicky odvozuje. Bojí se nejistoty, nectí dialog, kde by se takováto nejistota mohla vyjevit.

Ideou stromu je stromovitost, židle židlovitost – jakožto cosi, co je věčné a co zůstává, i kdybychom všechny skutečné stromy vypálili, nové nevysadili, židle zničili a přestali vyrábět. Avšak je tu židlovitost bez dialogu? Zdá se, že je vskutku už jen na člověku, aby určil, co je ještě stromem a co keřem, zda má židle nutně jen čtyři nohy či může mít jen tři. (Bylo by co určovat, kdyby neměl kdo? Jakým právem můžeme říct, že židlovitost je bez rozhovoru člověka, když nemůžeme jakožto lidé mít zkušenost bez člověka?)

„Dokonce i zkušenost materiálně a smyslově daného světa závisí na mém styku s druhými lidmi, na našem společném, obecném smyslu, zdravém rozumu, který reguluje a kontroluje všechny ostatní smysly a bez něhož by každý z nás byl uzavřen v partikulárnosti svých vlastních smyslových údajů, o sobě nespolehlivých a klamných.“³⁵⁰

³⁴⁹ PATOČKA, Jan, *Ideologie a život ideji*, s. 1

³⁵⁰ ARENDT, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 641

Ideologie si nárokují poslední pravdu, „přírodní a historický zákon“, jako by člověk dokázal vystoupit „před člověka“ – předem stanovit, co je stromovitost, aniž by připustil možnost debaty, kde by se stromovitost mohla teprve v pravdě odkrýt.³⁵¹ Na starých Řecích (i zmiňovaném novoplatonikovi) je viditelný právě tento moment. Byť se hlásí k idejím a obecným pojmům, byť svým společníkům podávají dlouhé výklady o tom, jak slova označují a co označují, leckdy neopomínají uctivý dovětek, jakési obrácení se na svého společníka, zda nesoudí jinak.

Popírá dialog bytí idejí? Je-li vše předmětem dialogu, mohu přece oddiskutovat vše, např. i naprostou zjevnost. Můžeme se všichni dohodnout, že dvě a dvě jsou pět. Můžeme popřít i samu možnost dobrat se pravdivosti. – Přece se zdá, že člověk se musí na nějakou pravdu spolehnout. (Navíc, idea jest přece „ideálnem“, je plně nedosažitelná, moudrost je věčnou touhou, vztah k ideji je erotický, nikoliv vlastnický.)

I jestliže je člověk ve své osamělé izolaci, sám proti celému totalitnímu režimu, který mu přikazuje, že dvě a dvě jsou pět, a on stále vnitřně ví a věří, že jsou to čtyři, neb o tom má důkaz vlastní myšlením – nesmí podlehnout. Nesmí na pravdu, po zvážení všech protiargumentů, rezignovat za cenu vnitřního rozporu. Žádná svévole nemůže vnitřní důkaz zničit – leckdo je ochoten nechat si zničit i vlastní život, nepodlehnout, právě to je nejvyšší projev lidství. Zároveň však požadavky druhých – Jinakost Tváře – musí člověk brát v potaz, nemůže se jim prostě uzavřít – resp. přetvořit mezilidský vztah na pouhé „Já-Ono“, kde Já se rozvrhuje a potvrzuje si akorát své domněnky – protože pak není člověkem.

I pokud není pravda, že nějaká pravda být musí, tu přichází „filozofující kladivář“, aby nás zpravil o tom, pravda je druh omylu, bez kterého člověk nemůže žít. – Člověk je spíše věřícím než vědoucím – a i ten, kdo popírá víru, věří alespoň v toto popírání. Člověk věří, že jeho život a celý svět (dějiny) mají nějaký smysl, resp. že je tu nějaká pravda k odkrytí. Kdo nikdy neuvěří, nemůže nikdy porozumět.

„Z toho, že ideologizování je po všech zkušenostech s totalitním myšlením nepřijatelné, neplyne, že je nutno škrtnout, zakázat či nedoporučovat reflexi světa

³⁵¹ Tamtéž, s. 624: Ideologie (totalita) „aplikuje zákon přímo na lidi, aniž by si dělala starosti s chováním lidí.“

a jeho spění. Z krachu ideologií neplyne, že svět nesměruje k ničemu. Jako lidé sice nevíme definitivně k čemu spěje, avšak obvykle se jaksi automaticky spoléháme, že svět smysl má, a to dobrý, nebo věříme, že svět byl stvořen s šancí dobrého smyslu a že vše se na tom více či méně podílí.“³⁵²

Dialogická výchova je tak významná, protože se v ní určuje, resp. „nechává promlouvat“, pravdivost, a tím i co to vůbec znamená být člověkem: odkrývá se „idea lidství“. Soudobá tradice filozofie si je toho vědoma – namísto metafyzických vyprávění (které jsou mnohdy nepochopeny a ideologicky zneužity) možná nastal čas „vzhlížet“ k (resp. navrátit hodnotu) člověku a jeho světu. Ne jako k pánovi a vládci přírody, jako k inženýrovi, zjednateli a manipulátorovi, který se svým nadměrně skeptickým teoretizováním, svou vědeckou „objektivizující lupou“ a vypočítavostí světu akorát odcizuje. Ale jako ke svobodě, které své lidství opakovaně určuje ve vší otevřenosti ke světu a druhým lidem. „*Ideje netrůní nad našimi hlavami – stejně tak jako v nich nesídlí –: ony mezi námi chodí a obracejí se na nás.*“³⁵³

Pokud není pravda k nalezení mezi lidmi, pak ve světě lidí není k nalezení nic. Nikdo nemůže vědět, za nic se nelze postavit, nic nemá smysl hájit. Vše je relativní. To je však paradoxní konstatování, protože se nám vrací jeho absolutní charakter. Něco být zřejmě musí. Vždyť jsme. Bytí je zázrak. Ono jest, ono „jak věci jsou“, jak se věci opravdu mají – stejně jako ono „kdo je člověk“ – je tu dáno člověku, aby to odkrýval.

A pokud přece jen „nic není“, pak co znamená toto „nic“? – Možná nihilismus neznámá apokalypsu. Pokud pravda není, resp. pokud je natolik komplexní a situační, že je jakýmsi pomyslným neurčitem, pokud nihilismus neznámá relativismus ve smyslu letargie a slepé odevzdanosti, pokud neznámá „možnost svévolně oddiskutovat a zrelativizovat cokoli“, pak nepopírá svobodu jednotlivce. Naopak, dává mu do rukou nebývalou svobodu, možnost nemuset se stydět něco nasdílet ostatním, za co by jej ostatní hned posílali do příslušných míst (neb je něco takového neslušné, nepřipustné, v rozporu s ustaveným konsenzem – často spíše dogmaty – ve které „věří přece každý“).

³⁵² PALOUŠ, Radim. *Totalismus a holismus*, s. 136

³⁵³ BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 15

„Co jsou nakonec lidské pravdy? Jsou to nevyvratitelné lidské omyly.“³⁵⁴

Právě takováto předpojatost je možná mnohem více nebezpečná, než si vůbec dokážeme představit.

Nihilismus možná neznamená něco negativního. Možná naopak respektuje lidskou jedinečnost, možná chce zbavit člověka předpojatosti svého myšlení, které tak rádo tíhne k určitým dogmatům, rádo se spoutává do svých systémů, až se uzavírá lidskosti samé. Nihilismus možná znamená, aby se v každém dialogu lidé setkávali co možná nejotevřeněji, aby do něj nechodili s povrchním moralizováním, aby nebyli hned pohoršení určitým názorem, nesouhlasem či zesměšněním.³⁵⁵

Nihilismus možná znamená sisyfovský balvan konečně zahodit a „výšlap odložit“. Přece jenom je tu možnost, že na vrcholu žádná pravda není, anebo že z něj kvůli mlze stejně nic neuvidíme, žádného „zjevení“, „kosmického zážitku“ prozření se nedočkáme. A ani v případě, že nevíme, kde vrchol vůbec hledat a jak se tam dostat, že nemáme k dispozici předpřipravené „turistické značky“ – ještě neznamená, že nejsme na cestě. Můžeme se *obrátit*, vrátit se stejnou trasou dolů, abychom vězně dosud spoutané ve svých beznadějných očekáváních zpravili o tom, že člověk možná existuje od toho, aby se svobodně a odpovědně určoval. – Někdo uvěří, někdo neuvěří. Jeho svobodu to nepopírá, třebaže si to ani neuvědomí. (Je to právě nevzdělanost, která by pro nihilismus byla hlavním „kamenem úrazu“.)

Tímto bychom se dostali nazpátek: k počáteční symbolice Platónova mýtu, tomu, co objevili staří Řekové – tímto bychom kulturní a duchovní tradici „restartovali“, znovuobjevili výchovu a vzdělání jakožto symbolickou naději prosperujícího společenství. Jeho prvním předpokladem je otevřený vstup do dialogu.

³⁵⁴ Friedrich Nietzsche [online]. [cit. 2022-04-19]. Dostupné z: <https://www.databazeknih.cz/citaty/friedrich-nietzsche-1297?id=2>

³⁵⁵ Jak jsme již zmínili: Cynika nepochopí ten, kdo bude do rozhovoru vstupovat se svou „moralizující lupou“ – a přehlídne vůbec to, že se ke svému cynismu *otevřeně přiznává*. Viz: KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 150

Závěr

Cíle práce bylo osvětlit významovou hloubku vnitřně souvisejících titulních pojmů a zdůraznit nutnost podržování charakteru výchovy a vzdělání jakožto „myšlení o myšlení“ – vysvětlit, proč výchovu a vzdělání jakožto bytostné určení člověka (a jeho výsadní svobodnou schopnost) nelze redukovat na pouhou subordinaci a realizaci uplatnitelnosti v daném společenském řádu, proč je třeba diferencovat funkční systém produkující konformní „lidské zdroje“ od dialogického střetání za následování původní ideje vzdělanosti („touhy po vědění“, vyznačující se určitou schopností přesahu).

Jako hlavní pojítka diskutovaných problémů, z něhož pramení potřeba obnovy či alespoň nesmyslnost některých reforem, se nám odkryl fenomén odcizení, neautentičnosti, ztráty vlastní identity, na který jsme průběžně naráželi v souvislosti se scientismem, systematizací, strukturalizací, industrializací a ekonomizací vzdělání a „lidského spolubytí“ vůbec. Následující shrnutí proto povedeme právě „zorným úhlem“ tohoto fenoménu.^{356 357}

Staří Řekové jakožto objevitelé možnosti skeptického zvažování euforicky tesali *gnothi seauton* do chrámových kamenů, v naději, že budoucí generace porozumí významu tázání a přehodnocování vlastního myšlení jakožto nejzásadnějšímu úkolu člověka v jeho smrtelnosti. Tento nárok následovaly tradiční koncepty výchovy. Hovořily sice o vztahu k Bohu namísto o idejích či obecných pojmech (hlavním smyslem výchovy byla spása), avšak stále preferovaly pojetí vzdělání jakožto obecnou, celistvou proměnu člověka, stojícím před světem otevřeně, s touhou po pravdivém poznání – člověka, který odkrýváním podstat věcí nechává promlouvat božské v sobě samém, a tím kultivuje svou duši a přispívá k obecnému blahu. Vzdělání neznamenovalo dílčí vyškolení upotřebitelných kvalit, nesledovalo pouze pragmatický užitek a uplatnění v již ustaveném

³⁵⁶ Neubráníme se schematizaci, proto zdůrazňujeme, že svými „provokacemi“ a nadsázkami zintenzivňujeme poukaz na podstatné a obecné v pozadí, na to, co je důležité, abychom mohli „križi zabránit“. Nehodláme se zde vnějškově chytat jednotlivých frází a slov či hledat dokonalý, ve všech aspektech totožný protějšek v realitě. Přeci jen byla tato práce napsána jako pokus o filozofii, jejíž účelem vždy bylo stimulovat myšlení nad obecnými otázkami, možná i (ambiciózně) „zachytit atmosféru doby“.

³⁵⁷ Píšeme-li „člověk“, máme pochopitelně na mysli lidstvo, resp. pozici „člověka jako takového“ vůči světu, druhým a sobě samému – jeho sebepojetí, které je možné „vyabstrahovat“ z dějinných událostí evropské (v jistých ohledech i české) společnosti – charakter, který je možné z těchto událostí odkrýt.

společenském řádu. „Vědění“ nebylo jen prodlouženou rukou vůle, obsahem poznávání; nýbrž jeho kultivovanou formou.

Na nahrazení původního významu vědění z tázání na systematicky předávané odpovědi, kterým se škola z prvotně zamýšleného „místa pohody“ (*scholé*, prázdně určené ke střetání) postupně proměnila v „továrnu na produkci vědění“, se podepsal nově utvořený kapitalistický řád a masová „mechanizace“ společnosti. Kapitalismus, dědictví protestantské etiky, obrátil člověka z otázek po smyslu bytí zpět do všednodenního obstarávání a k nutnosti upotřebování zejména dovedností vhodných pro akumulaci kapitálu, což napomohlo individualizaci a překlonovalo výchovu směrem k jejímu selektivnímu charakteru.

V nově vyprodukovaných možnostech se ke svým výtvarným člověk uvrhnul jakožto k posledním účelům svého existování. Svě odcizení prohlubuje, pokud vzniklý „dluh autentičnosti“ „nesplácí“ ani smysluplným naplněním svého (nově vyděleného) volného času („otřesem“, katarzí, obratem z konformity, pohodlného zabavování k citelnému poznávání svých možností a mezí). Neosobním „přebíráním vědění“ a „užíváním“ – nerealizací „zbožného tázání“ – se mimoděk obrací zpět do mýtických výkladů a vystavuje se nebezpečí manipulovatelnosti.

S narůstajícím uspokojením z dosažených objevů věda postupně přetavila „vědění“ v prostředek ovládnutí. Člověk se v takovémto sebechvalném rozpoložení již se světem nepotkával jinak než jako se zjednatelným stavem pro vlastní účely. Ovládnutí a zmocňování postupovalo tak razantně, že člověk zobjektivoval i sebe samého – zrekonstruoval svůj živý, přirozený svět na umrtvený systém měřitelných a vypočítatelných sil, a začal jakožto s neosobními silami nakládat i se sebou samým. Krize vyvrcholila v momentě „inženýrského“ přetváření společnosti, v níž se jedinec proměnil v systémovou položku, se kterou lze v přesvědčení o vlastnictví „definitivní pravdy“ libovolně nakládat.³⁵⁸

³⁵⁸ Srov. např.: THÁKUR, Rabíndranáth. *Nacionalism Západu*, s. 7: „Na Západě stlačuje nacionální mechanism, obchodní a politický, lidstvo pořádně v balíky: každého se dá nějak užít, a má hodnou tržní cenu; ale jsou spoutány v ocelové obruče, oznámkovány a roztríděny vědecky pečlivě a přesně. Bůh stvořil člověka zřejmě, aby byl lidský, ale tenhle moderní výtvarník jest tak báječně udělán podle šablony a vypadá jako hromadné tovární zboží, že by v něm Stvořitel jen stěží poznal věc, mající ducha, stvoření, kteréž udělal k svému božskému obrazu.“

Člověk ztotožňující svůj výklad světa se světem samotným degraduje své myšlení (původní spontaneitu a otevřenost) na ideologii – na uzavřený a nepropustný celek myšlení (v domnělém odhalení „vše-podrobujícího“ přírodního a historického zákona). Jedná se o vydobytý „neotřesitelný základ“ – první premisu, kterou člověk neopouští, a od níž se myšlení a jednání přísně logicky odvozuje – nezávisle na skutečnosti, bez ochoty svůj základ přehodnotit. Vyskytne-li se nějaká překážka, která chce rozbít toto zrcadlo nelegitimity, tu přichází ke slovu (od novověku pěstovaná, nyní již nezdolná) vůle, která uplatňuje teror na své odpůrce tak dlouho, dokud je nezlomí v jejich nejelementárnějším lidství – dokud nebude moci odpadlé „dílký“ do své „skládačky“ opětovně zařadit či nahradit za nové.

Totalitu můžeme pochopit jako moment, v němž člověk definitivně podlehl svodům svých výdobytků – spíše, než by jim vládl, začaly si výdobytky „žít vlastním životem“ a člověk se jim otrocky přizpůsoboval. Hodnota jednotlivce se v tomto systému scvrkává na nejmenší možné minimum: spravovatel systému i jeho oběť jsou v tomto „gigantickém sofistickovaném stroji“ liliputy k nalezení nanejvýš spleťtým způsobem. Dosah jednání „vykonavatelů systémových funkcí“ je pak „neviditelný“, což rozměšňuje původní etickou otázku odpovědnosti – kterou člověk v původním spolubytí (setkáním s Tváří) přirozeně přijímá jako „příkaz z nebes“ – a především je v rozporu s původním „přesažným“ (a tak ohleduplným charakterem) výchovy. „Utopení“ v systému, redukce na svou vlastní systémovou funkci, „myšlenkové maloměšťáctví“, znamená neschopnost klást si otázky mimo vlastní všednodenní horizont – právě to je nejhlubším projevem krize vzdělanosti.³⁵⁹

³⁵⁹ Takováto otázka je nanejvýš důležitá v době globalizace, která neznamena jen „vzájemné propojování směrem k všeobecné prosperitě“, ale mnohdy také množení a upevňování mocenského vlivu a prohlubování nerovností. (z přednášky Martina Hříbka: *Globalizace a Indie*, 12. 4. 2021. In: SAMEK, Tomáš. *Globální problémy společnosti II*. [cyklus přednášek]. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, LS 2020-2021.)

Je třeba pečlivě uvážit reálný dosah globalizace, zda není „násilí“ pouze odstraněno (jak to říká Bauman a Arendtová) ze zorného pole moderní civilizace, zda „násilím“ nejsou negativní dopady globalizace na nerozvinuté regiony – zda bohatství na jedné straně není vykoupeno chudobou na straně druhé – uvědomit si, že možnosti, které má rozvinutý svět, jsou takové mnohdy za cenu vykořisťování či nelidských podmínek světa rozvojového. Člověk musí být vzdělán – znalý dějinných a společenských kontextů – již proto, aby nežil „zalezlý ve své ulitě“ – aby nenakupoval banány z problematických lokalit jen proto, že jsou ve slevě – ale byl schopen „překročit“ vlastní horizont myšlení, svého přirozeného světa – nebyl „maloměšťák“, který si neuvědomuje, že to, jak se věci ukazují, je až výsledek – že pravý původ takového úkazu není bezprostředně viditelný v každodenní realitě. Musí umět vystoupit z „jeskyně své omezenosti“.

V technologické rekonstrukci světa se původně myslící a cítící „subjekt pro svět“ (ve svém jedinečném vztahu k univerzu) stal objektem neosobních sil. V konfrontaci s každodenně se „zdokonalujícím“ globálním světem může docházet k dehonestaci „přirozeného světa“, což prohlubuje neautentičnost a u „otřesených“ ztrátu společné řeči s Druhými. – Člověk se odcizuje nejen světu a sobě samému, ale především druhým lidem. V masové společnosti se neseťkává s Druhými ve „vztahové události“, nýbrž převážně v utvořených strukturách a systémech. Případnou systémovou nekonformitu doplácí vlastním pohodlím, „vyobcováním“, nemožností uplatnění či dokonce vlastním životem. (Viz navrátilci z války jako např. Hemingwayovi „semi-autobiografičtí“ hrdinové, postava Bromdena, Nietzsche či postava Septima – pravděpodobně nepochopení géniové.) Otřesení zůstávají „na okraji“ systému, zatímco „neotřesení“ zůstávají slepě konformní a redukují smysl svého bytí na Patočkou označovanou „vůli žít a mít“.

Zřejmě i to byly důvody, proč Gándhí a Thákur – nutno zmínit: již na počátku, resp. ve dvacátých letech minulého století – spatřovali moderní civilizaci jako úpadkovou. Není totiž vystavena na přirozeném setkávání a hledání (odkrývání) společného. Její celospolečenská „solidarita“ je převážně institucionální, formální, strukturální, systémová – umělá (Thákur to nazývá mechanickou organizací³⁶⁰). Člověk nenalézá vlastní odpovědné místo v živém, organickém celku, v němž by společně pobýval s Druhými; spíše je nucen konformovat se do institucionálně utvořených neosobních „škatulek“ spleťtité mašinérie. Do západní společnosti vskutku pouze „zapadá“.

Druhý důvod: „solidarita“ moderní civilizace je založena pouze na určitých „pověřích“ či „utopiích“, které by tváří v tvář Smrti a nicotě (za opravdové existenciální krize) neobstály – „shořely“ by možná stejně tak, jako nacionalistické naděje a jiné indoktrinované představy ztracené generace v totální válce.³⁶¹ V moderní civilizaci nelze hovořit o společenství (dle Gándhího ani o civilizaci) v tradičním významu – o autenticky sdílených hodnotách („solidaritě otřesených“) či vůbec o nějakém „duchovním základu“

³⁶⁰ THÁKUR, Rabíndranáth. *Nacionalism Západu*, s. 10

³⁶¹ Tamtéž, s. 9: „*Národ ve smyslu politického a hospodářského spojení lidu jest zjev, který poskytuje nějaké obyvatelstvo, je-li organisováno k mechanickému záměru. Lidská společnost, jako taková, nemá účelu mimo sebe. Jest cílem sama o sobě. Jest formou, kterou člověk, jako sociální bytost, samovolně projevuje. Jest přirozeným řádem lidských vztahů, který umožňuje člověku, aby rozvinul své životní ideály v pospolitém snažení.*“

(zejména pokud je zanevíváno na původní ideu vzdělanosti, coby odkaz evropské duchovní tradice – možná jeden z posledních, který lze ještě oživit). (Post)modernita zná leda své režimy, strany, trendy, projekty, programy, kampaně (a internet). Je uměle přetvořenou (původně válečnou) Silou – Nocí, neviditelnou pro neotřesené, ty, kdo se naivně oddávají svému dennímu plánování, obklopování výdobytky a uspokoivými omezenými představami. Válka nabývá falešných „mírových podob“, fronta se přesouvá do tržního prostoru, do politického intrikaření, dezinformování, všednodenní přízemnosti a „demoralizace“. Násilí nabývá jiných podob či je odstraněno mimo zorné pole každodennosti do „odloučených lokalit“ a regionů. Na jedné straně jsou „otřesení“ systémově vyvržení na okraj, na straně druhé „neotřesení“ podléhají umocňujícímu se vlivu masmédií, technologií, konspirací, jimiž si naivně utvářejí své „světonázory“, aniž by kdy sáhli po literatuře, odborných zdrojích či se uvolili k hlubší reflexe. V takto „fungující společnosti“ nelze obnovit charakter společenství (spolubytí).³⁶²

Je třeba si klást palčivou otázku, zda nerealizace vzdělání v původním smyslu – tj. bez autentického, dialogického setkávání – nenaskytá nebezpečí nárustu počtu indiferentních jedinců, kteří jsou s to se „zaprodát“ totalitním ideologiím, když v době „mírové války“ obdobně podléhají marketingové masáži, dezinformacím, konspiračním teoriím či mimeticky vyvolávaným emocím.³⁶³ Nebezpečí dalšího „vyvrcholení všeobecné krize“ – další Patočkou zmiňované „exploze energie“, dalšímu „selhání moderních pojistek“, jak to nazývá Bauman – nelze odvrátit pouhým vyškolováním v dílčích oborech a produkcí perfektně uplatnitelných produktů vzdělávacího a tržního systému.

Politická nesoudržnost, polarizace společnosti, inkluze apod. jsou z tohoto důvodu nanejvýš důležitou tematikou celospolečenského dialogu. „Pěstování schopnosti dialogu“ je hlavním smyslem školství – vzdělanost³⁶⁴ je nutným základem, neb je nadějí pro

³⁶² Viz: THÁKUR, Rabíndranáth. *Nacionalism Západu*, s. 9-10: „Blíží se doba, kdy nebudete mít stání, neboť soutěž bude prudší, organisace se rozšíří a sobeckost se stane přemocnou. Ježto politika leží ze ziskuchtivosti a bázně lidí, rozšiřuje se ve společnosti víc a více až se na konec stane mocí, která společnost ovládne.“

³⁶³ Dokonce i v kinech se bouřlivý jásot při nejsilnějším úderu hlavního hrdiny do mimozemského nepřítel stal novým senzačním trendem. – Masovost, „stádovost“, podlehnutí „chapađu dialektiky, které sevře jako do svěřáku“ (ARENDR, Hannah. *Původ totalitarismu*, s. 644) je však mnohem nebezpečnější zejména, pokud člověka vede k touze po (světové) válce – která se žel stala krutou realitou soudobé Evropy.

³⁶⁴ Např. zintenzivněním četby na místo přílišného tíhnutí k encyklopedičnosti či alespoň ukončením nesmyslných reforem, které se nijak netýkají ideje vzdělanosti, ale které pouze vědění ekonomizují, industrializují či zkrátka slepě podřizují potřebám firemním, módním či mocenským.

udržení či obnovení „přirozené solidarity“ a rovněž pro pozvednutí kultury, pro kterou se „vědění“ nemůže rovnat pouze technologické inovace a encyklopedičnost.³⁶⁵

„Přirozenou solidaritu“ nenahradí ani nejpůvodnější postmoderní výdobytek – internet či obecně „virtuální realita“. Tato síť není autentickým mezilidským spojením, je jen „umělou pospolitostí“, možná i dalším místem potenciální izolace, osamělosti a prázdnoty. Delegovat místo společného setkávání na „alternativní realitu“ není řešením pro člověka, který se spoléhá pouze na síly svých technologií. Kdo nikdy autenticky „nerozmlouvá s dějinami“, ten nemůže svých výdobytků využívat ani jejich reálný dosah hodnotit. Virtuální realita není novým typem „spásy“. Hovořit zde o Lévinasově „epifanii Tváře“ by bylo nesmyslné: zde nikdo – až na úplné extrémní, ale i to je leckdy těžko postižitelné – odpovědnost přebírat nemusí. Nárokovat si prožitek Buberem opěvovaného „kosmického zážitku“, pocitu výlučnosti a přirozeného sepětí se světem by v tomto vyumělkovaném světě bylo absurdní. – Virtuální realita akorát nahrává stereotypizaci, anonymizaci, dezinterpretaci a manipulaci. Zde se lidé vzájemně nesetkávají ve vlastním bytostném určení – vědomí si dějinných kontextů, z nichž si sami rozumějí – ale pouze ve své omezené zkušenosti jako vlastně utvořené představy, co nejpečlivěji naleštěné a zkrášlené všemožnými filtry svých příručních technologií. Vlastní pravdivosti – ve svém nejhlubším nitru – stejně jako setkání s radikální Jinakostí Druhého se tu lze každodenně (snad na pár výjimek) umně vyhýbat – vždyť stačí překliknout na jiný web či spustit jinou aplikaci. (Člověk se sice „podílí na globálním světě“, avšak myšlením většinou zůstává stále ve svém světě přirozeném, omezeném – k žádnému *setkání* nedochází.)

V duchu globalizace na internetu dochází spíše k intenzivnějšímu „zestejňování“, k mazání individuálních rozdílů, k nárůstu potřeby „přizpůsobit se“ či „kráčet s dobou“ – stávat se konformním, nikoliv svobodným jednotlivcem. – A znamená-li leckdy globalizace naopak to, že stykem s Jinakostí (například v době migrační krize) narůstá

³⁶⁵ Nejde o to „znát mnoho obsahů“, jde o to „vynikat kultivovanou formou poznávání“. Viz: ARISTOTELES. *Metafyzika*, s. 36: „Předně se domníváme, že moudrý pokud možno všechno ví, aniž má vědění o všech jednotlivostech“.

Viz: POLÁKOVÁ, Jolanda. *Filosofie dialogu*, dostupné z: <https://www.jolana-polakova.cz/Knihy/Filosofie-dialogu/Martin-Buber> : „Kultura, která se jako celek ztrácí vztahové události, se mění v „obrovský a přízračný močál“ (48), její osud se demonizuje. Analogicky i osud nesvobodného jednotlivce.“

potřeba radikálního vymezování se a utvrzování vlastní „identity“ (spíš představy o vlastní identitě), pak je to příkladem opačného extrému – není to příklad nekritičnosti, nýbrž úplné absence dialogu a rezignace na vzájemné porozumění. Stejně jako se nelze „chopit života v pravdě“ svévolnou revoltou vůči ustaveným konvencím, nelze se svobodně realizovat svévolným uzavřením do své ulity před celým světem.

Hlavním smyslem humanitních věd je „probouzení tázání“ – „filozofie“ není jen akademickým oborem, nemá být odosobněnou teorií, nýbrž osobní záležitostí sebeutváření každého jednotlivce. Na tomto základě může teprve probíhat „kritická demontáž ideologií“.³⁶⁶ Společenskovědní badatelé mohou knižně „provokovat“ nadmíru „spokojenou“, letargickou společnost tam, kde jsou výklady jejích záležitostí až příliš samozřejmé, jasné a jednoduché – aby myšlení „neustrnulo“, aby společnost kriticky hodnotila sebe samou a „neunášela“ se pouze „na vlnách“ svých výtobytků, senzačních technologických inovací, neuplývala na svých každodennostech malichernostech na úkor významných obecných otázek – aby „nešmátrala“ v temnotách konspiračních aj. zjednodušujících výkladů.³⁶⁷ Pochopitelně, že „myslitelské provokace“ byly nepřipustné za minulého režimu, který „nepotřebnou inteligenci“ posílal fátat. Nelegitimní režimy potřebují mít společnost „na vodítku“.

Za druhé, humanitní vědy mohou být pomyslným „mostem porozumění“ mezi světem vědeckým a přirozeným, resp. odborným a laickým, protože jim nejde o předávání jednotlivých obsahů, nýbrž o kultivaci obecné formy poznávání. Svůj název nesou proto, že vzdělávají člověka v jeho celistvosti, ne v jeho částech, v určitých aspektech, v uplatnitelných postupech v zaměstnání. Jakkoli komplexní a nepostradatelné pro fungování naší společnosti takovéto dílčí kompetence jsou; nejsou vším, neudávají nutně úroveň vzdělanosti a kritického myšlení. Světové dějiny dokládají, že člověk nemůže být

³⁶⁶ LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti*, s. 35

³⁶⁷ Leckterý „soukromý detektiv“ je dnes schopen si s pár kliknutími na internetu vytvořit „světonázor“, aby jej rozšířil do éteru, a tím se uspokojivě vypořádal s celou společností. A hned na to vstane od počítače a uchýlí se k pečlivému octování svého domu a terasy, aby vyzrál na chemtrails, které zákeřní mocipáni záměrně vypouští z křidel letadel. – Věří tomu, třebaže má vystudovanou střední školu či dokonce vysokou, v zaměstnání jej nedávno povýšili, potomci prospívají s vyznamenáním, a trávník mu právě seče nejpokročilejší automatická sekačka, kterou lidstvo pokročilo vstříc světlé budoucnosti.

Viz např. BUFKOVÁ, Olga. *Není dobré jen tak přihlížet, jak nám nad hlavami krouží letadla*

rozprašující Chemtrails. [online]. [cit. 2022-04-19]. Dostupné z:

<http://www.olgabufkova.cz/Duchovn%C3%AD+vzd%C4%9B%C3%A1v%C3%A1n%C3%AD/Octov%C3%A1n%C3%AD+-+neutralizace+chemtrailsu>

jen vyškolený; proto je třeba *vzdělávat* – vnášet do „nových horizontů“ a umožňovat přehodnocování stanovisek. Porozumí-li student smyslu platónského mýtu či frontové zkušenosti, setká-li se s textem z úplně odlišné tradice (s Jinakostí), jistě tím neobohatí své materiální zajištění. Avšak tímto „myslitelským skokem“ dokáže porozumět, jak moc záleží na tom, jak se na věci díváme – jak je možné, že filozofie neustále odpovídá na sebe samotnou, proč není jen dalším „zdokonalujícím se“ oborem.³⁶⁸ Takto se „hloubit“ totiž znamená *objevovat nesamozřejmost vlastního myšlení*. – A nejde pouze o „dívat se na věci jinak“, jde o „rozmlouvat s dějinami“ – číst Aristotela nebo Gándhího znamená s nimi rozmlouvat³⁶⁹ – a tím dojít sebepoznání. Právě proto je filozofie, která není exaktním oborem – která nerozvíjí „kalkulující myšlení“, nýbrž *porozumění* – tak náročná, protože v ní vystupujeme „mimo sebe“. Vyžaduje se od nás „skok“, „vzdání se svého porozumění“ a otevření se novému. Tímto si revidujeme, třídíme myšlenky, „uklízíme chaos kolem“³⁷⁰, kterému někteří emočně a bez reflexe propadají. Kdo takto „transcendovat“ nedokáže alespoň minimálně, ten nemůže pomýšlet na obecnou vzdělanost, autenticitu a příspěvek k obecnému blahu (resp.: ani neví, že o to má usilovat)³⁷¹. – Proces demokratizace zahrnuje i kultivaci myšlení, nelze jej prohlásit za ukončený; zejména ne tehdy, dokud masová společnost podléhá domnělé samozřejmosti, předpojatosti a předsudečnosti.

Autor práce si je plně vědom nespočtu možných výhrad k úvahám zde prezentovaným, zejména k příliš nadsazeným či (příznáváme, často záměrně) provokativním formulacím. Čtenářův případný nesouhlas by však nepochybně pramenil z aktivity, na kterou jsme cílili – a jejíž krizi pocítujeme ve chvíli, kdy vzdělání není hodnotou samo o sobě, ale domnělým prostředkem k zajišťování nezajistitelného. Protože se stejné poznává stejným, lze porozumět významu „zbožného tázání“ jedině vlastním tázáním.

³⁶⁸ Proč se vlastně ta „stařešina filozofie“, která vidí pořád jen problémy a zdržuje nás, vůbec ozývá.

³⁶⁹ „Vrátit se zpět v dějinách“, s nadsázkou řečeno k někomu, kvůli komu dnes myslíme tak, jak myslíme, anebo porovnat vlastní myšlení s radikálně odlišným.

³⁷⁰ Nikoliv svévolně, nýbrž zcela svobodně, vždyť neschopnost rozlišovat svobodu od svévole je pravou příčinou dějinných tragédií.

BUBER, Martin. *Já a Ty*, s. 49: „Svobodný člověk je člověk, který chce bez svévole.“

³⁷¹ V moderní civilizaci, jak jsme již zmínili citací Thákura, se původní myšlenka dobra (*agathon*) zaměnila za „úspěch“.

Stimulovat myšlení je smyslem učitelství. Učitele nenaplňuje rutinní práce, kdy před ním třicet hlav po celé vyučování souhlasně přikyvuje. Na jeho tváři se začíná zračit úsměv teprve tehdy, když „netáhne“ výuku sám a podaří se mu navázat dialog. Momenty „zjevení“ jsou ony okamžiky, kdy se najednou kdosi – s mírnými rozpaky (přece jenom nechce těm dvaceti devíti dosud konformně přikyvujícím hlavám odporovat) – nakonec odvážně přihlásí, a přijde s vlastní bytostnou otázkou, nad kterou se hloubal, a tím poodhalil zcela novou skutečnost, klíčový poznatek, dosud neuvědomovaný problém, který radikálně odporuje platnostem dosud sesouhlaseným – který mění pohled na věc. Obdobně když „odmítne“ vypracovat zadaný příklad zadaným postupem, a vypracuje jej postupem jiným, *vlastním* – dokonce když je s to zadaný postup zkritizovat (stejně jako v dialogu rozlišit dílčí platnosti a nepravdy), poukázat na nedostatky původního postupu – uvést, že za určitých podmínek by postup neumožnil dobrat se správného výsledku – čili že výsledek je sice „správný“, avšak že postup, kterým ho bylo dosaženo, jest pouze náhodně, nikoliv univerzálně uplatnitelným na daný typ příkladu.

Takovéto momenty představují hluboké naplnění smyslu výchovy. Je to důkaz otevřeného a svobodného myšlení: vědomí, že i na linkovaném papíře je možné psát napříč.³⁷² – Učitel nemá být pochopen jako diktát k převzetí, ale jako to, co je potřeba k něčemu vztahovat a ověřovat, resp. o čem je třeba teprve svobodně a odpovědně rozhodnout. Jeho úkolem není zformovat lidský materiál jako dokonalý produkt dané instituce a zařadit ho do hotového systému, aby mohl fungovat dál – často za cenu popření individuality svěřeného „materiálu“. Moci mladou generaci libovolně konformovat či subordinovat kamkoliv by znamenalo, že by vůbec nezáviselo na legitimitě dané instituce či celého režimu.

Učitel naplňuje smysl svého povolání, říkával Patočka či Palouš, je-li překonán – tj. kdy se stává myslitelským partnerem v dialogu, žákem svého žáka – protože, jak známo, nikdo se nenaučil být dobrým učitelem, kdo se nenaučil být dobrým žákem. A nejde pouze o přicházení s novými postupy v rámci třídní výuky, jde obecně o „otevření se novým možnostem“, které stojí v základě vědeckého pokroku, politického směřování země a vůbec celých dějin. (Vystoupit ze sebe, zhodnotit vlastní myšlení, a zase se

³⁷² *If they give you ruled paper, write the other way.* — Juan Ramón Jiménez (In: BRADBURY, R., & Gaiman, N. (2018). *Fahrenheit 451*, úvodní citát)

(leckdy Jinak) navrátit do sebe samého je výrazem oné „dvojakosti“ tázavé identity člověka, schopného dialogu.) – Výchovou je nakonec život sám, týká se každodenních vzájemných vztahů, pro jejichž prosperitu vždy záleželo na tom, aby účastníci byli svobodně „otevřeni“ Jinakosti Druhého, a nikoliv pouze svévolně prosazovali vlastní domněle samozřejmá rozumění.

Literatura

- ARENDDT, Hannah. *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1995. 428 s. ISBN 80-204-0549-6.
- ARENDDT, Hannah. *Krize kultury: (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta, 1994. Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-204-0424-4.
- ARENDDT, Hannah. *Původ totalitarismu I-III*. Praha: Oikoymenh, 1996. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-86005-13-5.
- ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Čtvrté vydání, v Nakladatelství Petr Rezek třetí. Praha: Rezek, 2021. ISBN 978-80-86027-45-6.
- ARISTOTELÉS. *Poetika* [Aristoteles, Orbis, 1964]: *Dramatické principy Aristotelovy* (Obsaž.). Přel. Julie Nováková. 6. vyd., v Orbisu 2. Praha: Orbis, 1964.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernita a holocaust*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003. ISBN 80-86429-23-7. Dostupné z: https://is.muni.cz/el/ped/jaro2017/OV3BP_SL2/um/Bauman_Modernita-a-holocaust.pdf
- BIBLE: *překlad 21. století*. 8. opravené vydání. Praha: Biblion, 2021. ISBN 978-80-87282-64-9.
- BRADBURY, R., & Gaiman, N. (2018). *Fahrenheit 451*. Simon & Schuster Paperbacks, an imprint of Simon & Schuster, Inc.
- BUBER, Martin. *Já a ty*. 1. vyd. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-7198-042-1.
- DESCARTES, René. *Rozprava o metodě*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0216-5.
- DĚDEČKOVÁ, Eva. *Kozmologická výchova E. Finka*. Praha, 2019. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Oddělení pro vědeckou činnost. Vedoucí práce Pelcová, Naděžda.
- DOSTÁL, Radim. *Původ totalitarismu Hannah Arendtové, 1997. Politologický časopis*. Brno: Nadace Mezinárodního politologického ústavu Právnické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, 1994-. ISSN 1211-3247.
- ELIAS, Norbert. *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie*. Praha: Argo, 2007. Historické myšlení. ISBN 978-80-7203-962-3.
- ELIAS, N., & DUNNING, E. *Quest for excitement: Sport and leisure in the civilising process*. 1969.

- KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda, 1996. Filozofické dědictví. ISBN 80-205-0507-5.
- KESEY, Ken. *Vyhoďte ho z kola ven*. Praha: Odeon, 1979. Soudobá světová próza (Odeon).
- KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-7298-191-9.
- KUNDERA, Milan. *Žert: román*. Vydání osmé. V Brně: Atlantis, 2016. ISBN 978-80-7108-359-7.
- LEVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*. Praha: Zvon, 1997, 65, [4] s. ISBN 80-7113-217-9.
- LEVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: ISE, 1994, 197 s. ISBN 80-85241-67-6.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-20-8.
- LIESSMANN, Konrad Paul. *Teorie nevzdělanosti: omyly společnosti vědění*. Praha: Academia, 2008. XXI. století. ISBN 978-80-200-1677-5.
- MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1961. Dostupné z: http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/efr44/efr44_05.htm
- MICHÁLEK, Jiří. *Topologie výchovy: (místo výchovy v životě člověka)*. Praha: Oikoymenh, 1996, 92 s. ; 21 cm. ISBN 80-86005-01-1.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha: Oikoymenh, 2005. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-134-X.
- ORWELL, G. *Marrakech*. The Orwell Foundation. (2018, August 28). Retrieved April 19, 2022, from <https://www.orwellfoundation.com/the-orwell-foundation/orwell/essays-and-other-works/marrakech/>
- ORWELL, G. (2008). *Nineteen Eighty-Four*. Penguin Books in association with Martin Secker and Warburg Ltd(IS).
- PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, 237 s. ISBN 80-04-25415-2.
- PALOUŠ, Radim. *Totalismus a holismus*. Praha: Karolinum, 1996. ISBN 8071842818.
- PALAHNIUK, C. (2007). *Fight club*. Vintage Books.

- PATOČKA, Jan. *Ideologie a život ideji*. In: *Jan Patočka - repository*. [cit. April 7, 2022]. Dostupné z <https://archiv.janpatocka.cz/items/show/618>
- PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 3., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-275-2.
- PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. 3. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992. Orientace (Československý spisovatel). ISBN 80-202-0365-6.
- PELCOVÁ, Naděžda. *Vzorce lidství: filosofie o člověku a výchově*. Praha: ISV, 2001. Filosofie (ISV). ISBN 80-85866-64-1.
- PELCOVÁ, Naděžda a Iлона SEMRÁDOVÁ. *Fenomén výchovy a učitelská etika povolání*. Praha: Karolinum, 2014, 220 s. ISBN 978-80-246-2636-9.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Čtvrté, upravené vydání. Praha: Herrmann, 1997.
- PLATÓN. *Faidros*. 5., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000. Knihovna antické tradice. ISBN 80-7298-015-7.
- PLATÓN, *Ústava*. OIKOYMENH, Praha, 1996.
- POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. 2. rozš. vyd., 1. vyd. v nakl. Ježek. Praha: Ježek, 1995, 106 s. ISBN 80-85996-01-4. Dostupné z: <https://www.jolana-polakova.cz/Knihy/Filosofie-dialogu>
- PROKOP, Daniel. *Slepé skvrny: o chudobě, vzdělávání, populismu a dalších výzvách české společnosti*. Druhé, rozšířené vydání. Brno: Host, 2020. ISBN 978-80-275-0308-7.
- REMARQUE, Erich Maria. *Jiskra života*. Praha: Naše vojsko, 1969. Živé knihy (Naše vojsko).
- REMARQUE, Erich Maria. *Na západní frontě klid*. Praha: Naše vojsko, 1967. Máj (Naše vojsko).
- RYBÁK, David. *Fenomenologické redukce a vzdělání*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2019. Filosofie (Karolinum). ISBN 978-80-246-4336-6.
- RYBÁK, David. *Fenomenologie křesťanského lidství v souvislosti analýz žitého světa: III. 5 Proměna v helénismu (s. 74-77)*. In: VIK, Dalibor – VOGEL, Jiří. *Kapitoly z dialogu mezi vědou a vírou*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2013, s. 67-80
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad, 2004. Krystal. ISBN 80-7021-661-1.

- SCHLOSS, Dietmar, ed. *Civilizing America: Manners and Civility in American Literature and Culture*. American Studies (Heidelberg: Winter, 2009), xxxii+360 pp. Heidelberg: Wissenschaftsverlag Winter.
- SMITH, Adam. *Teorie mravních citů*. Praha: Liberální institut, 2005. ISBN 80-86389-38-3.
- SVOBODA, Karel. *Estetika svatého Augustina a její zdroje: Aurelius Augustinus: O pořádku - O učíteli*. Praha: Karolinum, 2000. ISBN 80-246-0090-0. Dostupné z <https://is.cuni.cz/studium/predmety/index.php?do=download&did=113918&kod=JTB006>
- THÁKUR, Rabíndranáth. *Nacionalism Západu*. Praha: Josef Vetešník, 1921. Chvilky.
- WEBER, Max, *Metodologie, sociologie a politika: Protestantská etika a duch kapitalismu*. OIKOYMENH, Praha, 1996.
- WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-240-3.
- WIESEL, Ellie. *Noc. Sefer*, Praha, 1999.
- WOOLF, Virginia. *Paní Dallowayová*. Praha: Odeon, 2004. ISBN 80-207-1164-3.