

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
PEDAGOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA OBČANSKÉ VÝCHOVY A FILOSOFIE

Bakalářská práce

Staročínská filosofie a výchova
(Ancient Chinese philosophy and education)

Autor: Jan Šotola

Vedoucí práce: prof. PhDr. Anna Hogenová Csc.

Praha 2013

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci názvem *Staročínská filosofie a výchova* vypracoval samostatně s pomocí uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 10. května 2013

.....
podpis

Poděkování

Mé poděkování patří filosofickému oddělení Katedry občanské výchovy a filosofie, především vedoucí této práce prof. PhDr. Anně Hogenové, Csc. a to za podnětné a cenné připomínky, které mi ochotně poskytla při zpracování této práce.

Abstrakt

Hlavním tématem této práce je filosofie výchovy ve starověké Číně a starověkém Řecku. Jedná se o ontologické a gnozeologické srovnání filosofického díla *Tao-te-t'ing*, jehož autorství je přisuzováno mudrci Laotzimu, a filosofie výchovy Platóna, především jeho díla *Ústava*.

Práce se snaží předestřít dva úhly pohledu na pojetí člověka, na jeho místo v celku světa a z toho vycházející mravní ponaučení neboli výchovu. Metodou srovnání se práce snaží klást vedle sebe dvě učení vycházející z odlišných kulturních prostředí. Ve třetí srovnávací části této práce se autor snaží čtenáři nabídnout analogie a rozdíly obou těchto filosofí. Srovnání tak nabízí úvahy nad společnými charakteristikami starověkých filosoficky orientovaných děl, neboli úvahy nad tím jak tito starověcí myslitelé chápali člověka a jeho roli v řádu přírody.

Klíčová slova: Laotzi, Platón, mezikulturní dialog, filosofie výchovy

Abstract

The main topic of this thesis is the philosophy of education in the ancient China and ancient Greece. It deals with the ontological and gnoseological comparison between the *Tao-Te-Ting* whose authorship is ascribed to the wise man Lao-C, and the Plato's philosophy of education, mainly his *Constitution*.

The thesis tries to outline two main points of view on the concept of a human being, on its position in the world and the moral lesson or education derived from it. The thesis tries to put two doctrines rooted in two different cultural backgrounds next to each other and compare them. In the third comparational part the author tries to show analogies and differences of both of the philosophies.

Keywords: Laotzi, Plato, intercultural dialogue, philosophy of education

Obsah

Úvod.....	6
Rešerše.....	7
1 Staročínská filosofie a výchova.....	9
1.1 Laotziho Tao-te-t'ing.....	10
1.2 Tao.....	11
1.3 Tao-te-t'ing a výchova.....	13
1.4 Výchova jako pochopení paradoxu.....	23
2 Antická filosofie výchovy.....	26
2.1 Logos	26
2.2 Duše u Platóna.....	27
2.3 Pohyb duše.....	28
2.4 Výchova u Platóna.....	28
2.5 Výchova strážců.....	29
2.6 Výchova vládců-filosofů.....	31
3 Srovnání.....	34
3.1 Tento svět.....	34
3.2 Lidský život.....	35
3.3 Výchova.....	35
3.4 Věčná filosofie.....	36
3.5 Tao a Logos.....	39
3.6 Průniky a rozdíly uvedených filosofí.....	40
4 Závěr.....	45
5 Seznam použitých pramenů a literatury.....	47

Úvod

Na počátku této práce stálo několik otázek. Jaké je místo východních filosofických tradic ve výuce základů společenských věd? Jak nejstarší filosofové Východu nahlízejí na výchovu? Do jaké míry jsme schopni číst tyto texty, aby pro nás byly inspirací v naší péči o duši? Je vůbec na místě se ve středoškolské výuce filosofie věnovat něčemu, co nevychází z našeho kulturního okruhu? Jak se tedy liší pojetí výchovy ve starověkém Řecku a ve starověké Číně? Pro nalezení východisek z těchto otázek se postupně rýsovalo přistoupit k tématu metodou ontologického a gnozeologického srovnání jednoho díla filosofa z řecké antiky a jednoho z filosoficko-náboženských tradic Číny. Text práce si klade za cíl postupnou analýzou ústředních pojmů těchto dvou světů nechat ostřeji vyvstat rozdíly i nápadné podobnosti. V neposlední řadě stojí otázka, zda-li z rozdílů mezi Východem a Západem mohou vycházet etické důsledky.

Pro srovnání dvou filosofických tradic z velmi vzdálených a odlišných kulturních okruhů jsem zvolil dílo starověkého čínského autora Laotziho a jemu připisované dílo *Tao-te-t'ing*. Za prvé proto, že se jedná o zakladatelské dílo jedné z několika velkých škol a směrů religiozity Říše středu s kontinuitou delší než dva tisíce let, tedy taoismu. Druhým důvodem je neskrytá čirost, přímočarost a zároveň hloubka, která svou výjimečností zanechává v pozorném čtenáři úžas nad genialitou a estetickým dojmem vyvěrajícími z jednoduchosti a prostoty.

Z řecké kultury jsem vybral filosofické a výchovné dílo Platónovo, především pak jeho text *Ústava*. Většina překladatelů či myslitelů v odborné literatuře věnuje jak Laotziho, tak Platónově díle zevrubný komentář v podobě filosofické analýzy. Oba tito autoři se tak těší intenzivní a důkladné pozornosti napříč kontinenty i tisíciletími.

Tato práce klade úryvky textů vedle sebe, aby názorně vyplynula sama filosofická myšlení ve vzájemném kontrastu. Chceme-li porovnat filosofii výchovy starořeckého a staročínského světa, bylo by snad přímočařejší hledat akcenty toho,

co běžně rozumíme pod pojmem výchova, v díle Menziově či v celé tradici takzvaných legistů. Mencius a legisté totiž hovoří přímo k pojetí výchovy, popisují „systém výchovy“, který by se ve svém explicitnějším vyjádření k pojetí výchovy snáze srovnával. Laotziho *Tao-te-t'ing* je zde ale zvoleno jak z důvodů výše zmíněných, tak ze samotného důvodu, který má minimálně symbolickou a estetickou hodnotu: Stáří tohoto díla (přínejmenším dle legend) totiž přibližně odpovídá době vzniku filosoficko-výchovného díla Platónova, které je v této práci zvoleno zástupcem filosofického rozmachu antického Řecka. Teorie ideální obce a z ní vycházející filosofie výchovy je základním kamenem důležitého myšlenkově-duchovního proudu evropského kontinentu. Stejný význam má Laotziho text pro Čínu.

Rešerše

Nutno podotknout několik poznámek k problematice překladů ze staročínského a starořeckého jazyka do češtiny. Překlad Rudolfa Dvořáka, profesora sinologie na Karlově univerzitě v Praze, vytvořený ve dvacátých a třicátých letech 20. století, považuji za velmi hodnotný z hlediska krás jazyka pěstěného téměř před sto lety. Pro dnešní češtinu se mi však pozdější překlady zdají být přístupnější co do čtivosti. Jazyk se vyvíjí, a tak i překlad Jan-Chin Šuna z padesátých let je pro dnešního čtenáře podán bližším způsobem. Neznalost staročínského jazyka mi však v porovnání všech dostupných českých překladů neumožňuje solidní relevanci mého soudu. Všechny překlady se snaží především zprostředkovat podstatu Laotziova sdělení. Největší odlišnost můžeme nalézt v míře „přebásnění“, neboli snaze o básnický charakter díla, který by vyzněl i v našem jazyce. Jedním z nejpoetičtějších je překlad Oldřicha Krále, vydaný v sedmdesátých letech v publikaci *Tao: texty staré Číny*. Pro úplnost jmenujme překlady Františka Čupra z roku 1878 (vůbec první český překlad, ovšem z němčiny), Jiřího Navrátila a Libora Wagnera z roku 1969, Berty Krebsové z roku 1971, ze stejného roku překlad Oldřicha Krále, Egona Bondyho a Marie Čarnogurské z roku 1993, F.H. Richarda z roku 1994, Jana Kotíka z roku 2000, Václava Cílka z roku 2005, Josefa A. Zentricha z roku 2007, Ituro Sójinsana z roku 2010 a Davida Sehnala z roku 2013. Pro citace jsem zvolil právě překlad Berty Krebsové, který je mezi sinology velmi

uznávány. Pro potřeby této práce jsou však obzvláště důležité komentáře a filosofické rozborů, kterými samotní překladatelé obohatili jednotlivá vydání.

Dílo Starého mistra je relativně často v hledáčku badatelské obce religionistů, historiků, filosofů, teoretiků státu a práva a mnohých dalších. Je objektem rozborů ve většině jazyků současné euro-atlantické vědecké tradice, stejně jako v současné čínštině. Domácí i cizí badatelé sousedních starověkých kultur (na území dnešního Japonska, Indie, Nepálu, Tibetu nebo Indonésie) se věnují komparativní metodě nábožensko-filosofických tradic Východu velmi důkladně. Tato velká, dlouhotrvající a obsáhlá tradice zkoumání formativní epochy čínské civilizace začíná již v 1. století před Kristem zakladatelským dílem čínské historiografie, totiž dílem *Historikovy zápisy* od Sima Qiana. Jedná se o dílo o 130 svazcích zevrubně popisující rozličné fenomény státu a kultury¹. Evropané se poprvé hlouběji zajímali o dílo nejstarší čínské filosofie až v novověku.

Netřeba dlouze představovat, jak důkladně je probádáno dílo Platónovo. Připomenutím známého citátu, že západní filosofie je jenom komentář k Platónovi, si dovoluji pouze poznamenat, že pro citaci děl klasika řecké filosofie jsem použil povětšinou uznávané a ceněné překlady Františka Novotného. Ten převedl text *Ústavy* a dalších citovaných dialogů do českého jazyka v první polovině dvacátého století.

V textu jsou některé části již výše citovaných veršů použity ještě jednou. U podruhé použité citace již není vložena poznámka pod čarou, neboť se jedná o kratší pasáže vyňaté z citace o několik řádků výše. Současní čeští sinologové používají místo dříve používaného termínu tao termín dao. V této práci je však použito více starších filosofických komentářů a tak je pro jednotnost textu v této práci použit termín tao.

1 Král, O., *Čínská filosofie : pohled z dějin*. Lásenice: Maxima 2005, str. 125.

1 Staročínská filosofie a výchova

Než přistoupíme k hledání výchovných hledisek Laotziho spisu, považují za vhodné stručně charakterizovat rysy staročínské filosofie. Všechny filosofické školy staré Číny se shodnou v pojetí člověka jako součásti přírody, nevyhnutelně podřízené jejím zákonitostem. Stejně tak se shodují na tvůrčích procesech stojících za vznikem našeho vesmíru. Všechny vidí cíl filosofie života jedince spíše ve všudypřítomném uskutečňování v přirozeném světě, nežli v teoretickém poznání netknutém každodenností. Převládá názor, že filosofie a její dějiny hrály v čínské historii tu úlohu, kterou jinde hrálo náboženství.² Tím je čínská filosofie skutečně specifická a tento poznatek je při výuce čínské filosofie potřeba podtrhovat vždy již v úvodu. Nejedná se pouze o to, že filosofie pro velkou část dějin prakticky splývá s náboženstvím, ale i o její etablaci napříč celým sociálně-ekonomickým spektrem.

Filosofie staré Číny je velmi úzce propojena s lidovou tradicí. Egon Bondy poukazuje na toto propojení s lidovou moudrostí a starostí, které se stává opěrným bodem této filosofie.³ Tento vztah mezi běžným (ať už rolnickým, úřednickým či vzděláneckým) životem a sepisovanou moudrostí nedodává filosofii jen specifickou poetiku. Dodává jí také velmi pevně položený základní kámen společenské soudržnosti. Čínská filosofie je z dnešní evropské perspektivy zároveň vysokým uměním z dvorů elity společnosti a literární tradicí prostého lidu. Jako příklad, který hovoří za mnohé, považují fakt, že slabikáře staré Číny jsou vlastně souborem filosofických výroků často uvozených Menciovým citátem, že člověk je svou přirozeností dobrý. Lze sledovat také zřetelnou univerzálnost filosofických děl této země a doby: „*To, co je v evropské filosofii jen výjimečným případem, jako že v Platónově Ústavě se rozvíjí teorie společnosti ve vzájemném propojení a zdůvodňování s teorií bytí, teorií poznání a ovšem s etikou a estetikou, je naopak v Číně naprostým pravidlem. Neexistuje čistý gnoseolog, ontolog, estetik apod.*“⁴ Tento základní rys se pak v dějinách výrazně projevil v jezuitských misijních cestách s cílem předat evropské křesťanské paradigma a s ambicí trvale změnit čínský světonázor. Tato snaha samozřejmě ostře narazila. Jistě nebudu daleko od

2 Bondy, E., *Čínská filosofie*. Praha: Okno 1993, str. 10.

3 Tamtéž, str. 10.

4 Tamtéž, str. 11.

pravdy, když jako jeden z faktorů tehdejšího misijního neúspěchu uvedu, že čínská hierarchizovaná společnost je minimálně stejně tak stará jako ta evropská (židovsko-helénisticko-křesťanská), a tudíž nebyl důvod její světonázor na naléhání cizinců měnit. Křesťanské misie se potkaly s celkem čínské filosofie, který zahrnoval vše, co Evropa stihla roztřídit do filosofie, náboženství, umění, a také vědy jako takové (první zásadnější kontakty začínají okolo roku 1600 po Kristu).

K odlišnému pojetí člověka Vladimír Ando ve svém příspěvku k tématu makrokosmu a mikrokosmu v nazírání taoistů píše: „*Především však v tomto myšlení není do vesmíru tak daleko jako v našem; makrokosmos zde není jakýmsi od nás odděleným a nekonečně vzdáleným abstraktem, nýbrž je i v nás, neboť v našem mikrokosmu působí stejný zákon jako v makrokosmu, zákon jinjangových proměn.*“⁵ Zde si dovolím částečně nesouhlasit. Ona naše vzdálenost a oddělenost od makrokosmu se zdá být typická pro dnešního racionálně uvažujícího Evropana, avšak v řecké filosofii, se kterou je v této práci ta staročínská srovnávána, můžeme prolnutí božského a lidského cítit, popřípadě číst na mnoha místech. Andův popis je tedy vystihující pouze ve srovnání s dnešním evropským myšlením.

1.1 Laotziho *Tao-te-t'ing*

Za nejstarší literární a zároveň nejstarší filosofický text Říše středu je ve shodě napříč vědeckým světem, čínským i západním, považováno dílo *I-t'ing*, neboli kniha proměn. Dle legend je dobou vzniku Laotziho textu šesté století před naším letopočtem. Laotzi měl být současníkem Konfuciovým, a dokonce se s ním měl setkat, aby rozmluva těchto dvou duchovních autorit mohla stále znovu ožít jak u přívrženců taoismu, tak i konfuciánství⁶. Již historiografická a historicko-literární věda v Číně kolem počátku našeho letopočtu klade toto dílo do doby pozdější, na přelom čtvrtého a třetího století před naším letopočtem.⁷

Přenechme bádání nad stářím tohoto textu spíše historii, neboť pro tuto práci je podstatný jeho filosofický obsah. Pro dokreslení vzniku díla je však zásadní zmínit

5 Ando, V., *Makrokosmos a lidský mikrokosmos v nazírání taoistů*, In: *Hledání harmonie : studie z čínské kultury*. Brno: Masarykova univerzita 2009, str. 35.

6 Král, O., *Čínská filosofie : pohled z dějin*. Lásenice: Maxima 2005, str. 126.

7 Tamtéž, str. 125-129.

následující. Vznik díla *O cestě Tao a síly Te* je legendisticky vykládán jako text, který mistr sepisuje na žádost strážce hranic, když pro hluboký společenský úpadek opouští svůj stát. Sepsal tedy své dílo o pěti tisících znacích a dle některých tradic pak opustil svou zemi a vydal se směrem do Indie s cílem mravně pozvednout barbary.⁸ Tyto legendy pak hrají důležitou průvodní roli při zesilování taoistického náboženství.

1.2 Tao

1. Kapitola

*„Tao, které lze postihnout slovy,
není věčné a neměnné tao;
jméno, které lze pojmenovat,
není věčné a neměnné jméno.
Bezejmenné je prapočátkem nebe a země.
Pojmenované je matkou všeho stvoření.
Proto ten, kdo zůstává bez žádosti,
proniká k jádru této tajemnosti;
kdo je naplněn žádostmi,
postihuje jen vnější tvářnost věcí.
To obojí – ač má rozličná jména -
vyvěrá ze stejného prapůvodu.
Stejnost – toť hlubina záhadnosti.
Záhada všech záhad,
brána veškeré tajemnosti.“⁹*

Co je to tao? Laotzi zde uvádí, že tao nelze popsat slovy. Poznat jej však lze patřičným prožitím. V této práci se však přesto pokusím slovy uchopit, co je tao blízké a jak k němu směřovat. Tao je v sekundární literatuře většinou popisováno jako základní princip universa, jako zrcadlíci se jev, který odráží všechny projevy

⁸ Tamtéž, str. 127.

⁹ Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 29.

empirického světa¹⁰. Je to princip, ze kterého se vše rodí a do kterého se vše opět navrací, jak čteme v první básni. Ve slovech „*záhada všech záhad, brána veškeré tajemnosti*“ můžeme zázračnost chápat jako tajemství bytí samotného. Zde se autor starověkého textu v jednoduchosti sobě vlastní snaží vystihnout prvotiny existence světa - na jedné straně prázdnotu, na druhé pak časoprostor. Tao jako původce všeho, co lze postihnout v těchto dvou fyzikálních kategoriích, které samy jsou z tao abstrahovány, dává tak (právě prostřednictvím času a prostoru) vyvstávat všem jevům empirického světa. Květoslav Minařík tao přirovnává k domu bez základů, k paraátmanu indické filosofie: „ (...) *stabilizovaný duch kosmu, který člověku, jenž ho vnímá, uděluje pevnost toho, kdo poznal, že příroda je hrou iluzí a obelhává jedince zdáním.*“¹¹ Ona vášeň, díky níž nejsme schopni dostat identifikaci s principem kosmu, nemusí být nutně chápána jako: „ (...) *agresivně se uplatňující vůle domoci se slastného smyslového prožívání, ale jako vnitřní nepokoj.*“¹² Se základními znalostmi antické filosofie by na tomto místě mohl každý propuknout v radostné zjištění: vždyť to je ono antické doxá (zdání), pouze jinak řečeno. Paralel podobného charakteru bychom našli více, ale dostaneme se k nim až ve třetí kapitole, tedy ve srovnání zkoumaných filosofických směrů.

Jedna z dalších kapitol, která definuje tao (ačkoli jsme již zmínili, že je nedefinovatelné) je v pořadí čtvrtá: „*Tao – ač prázdne – působí-li, jako by bylo nevyčerpatelné. Je tak propastné! Jako by bylo praotcem všech věcí! Zmírňuje svou ostrost, pořádá svůj chaos, tlumí svou oslnivou zář, ztotožňuje se se svým prachem. Je tak nezměrné! Jako by trvalo od věků! Nevím, koho je synem. Zdá se, že bylo dříve než Nejvyšší.*“¹³

Z těchto kapitol bych vyzdvihl, že tao je princip všeho stvořeného a je to sama jednota kosmického celku, díky níž vše stvořené může existovat. Úkolem člověka je tao poznat. Tak je tao cestou. Egon Bondy shrnuje ještě jeden velmi důležitý poznatek v nahlížení na tao: „*Je důležitější věnovat pozornost tomu jak tao působí, než tomu co tao jest.*“¹⁴ Ve velmi zajímavé publikaci Johna Heidera *Tao*

10 Minařík, K., *Lao-c'ovo Tao-te-t'ing*. Praha: Canopus 2005, str. 15.

11 Tamtéž, str. 16.

12 Tamtéž, str. 16.

13 Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 37.

14 Bondy, E., *Čínská filosofie*. Praha: Okno 1993, str. 66.

vůdce (*Tao-te-t'ing* zadaptovaný pro new age) se zdůrazňuje potřeba věnovat pozornost faktu jak věci jsou (jak jsou v dané chvíli).¹⁵

1.3 *Tao-te-t'ing* a výchova

2. Kapitola

*„Každý na světě poznává krásné jako krásné,
a tím (poznává) i ošklivé.*

*Každý poznává dobré jako dobré,
a tím (poznává) i zlé.*

Tak jsoucí a nejsoucí se navzájem plodí,

těžké a snadné se navzájem tvoří,

dlouhé a krátké se navzájem měří,

vysoké a nízké se navzájem pojí,

zvuky a tóny se navzájem slučují,

předtím a potom se navzájem sledují.

Proto moudrý jedná, aniž zasahuje,

poučuje, aniž mluví.

Tvorstvo – jednou dané – neodmítá.

Vytváří, aniž co vlastní,

působí, aniž na čem závisí,

dovršuje, aniž na čem lpí.

Právě proto, že na ničem neulpívá,

nic ho neopouští.“¹⁶

Filosofický text Laotziho nehovoří explicitně o výchově, avšak většina básní hovoří v první své části o obecných pravidlech pro náš vesmír, aby byl pak ve druhé části podán konkrétní návod pro život člověka. Tak, jak to můžeme číst hned ve druhé, výše citované básni. V komentáři Květoslava Minaříka k této pasáži se dočteme: „*Potenciálně je člověk veden k tomu, aby se myslí zaměřoval na sebe*

15 Heider, J., *Tao vůdce*. Bratislava: CAD Press 1997, str. 45.

16 Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 32.

*sama, z čehož mu nakonec plyne pocit uspokojení; to je vyšší stav, než známe jako štěstí. Ale být pokojně zaměřen na sebe sama znamená neidentifikovat nic z toho, co na nás doléhá a posléze v nás budí pocit uspokojení nebo nelibosti...A tak dospěl k poznání dobrého a zlého, krásného a ohyzdného, toto poznání přivodilo veškerou komplikovanost společenského žití.*¹⁷ Ve filosofii Laotziho se tedy jedná o jakési nekomplikované prožívání, jež, správně navozeno, dává člověku hluboký pocit štěstí. Z dalších řádků je možno vyčíst, že konstituování výchovy pro tento text není vytváření systému a předem stanovené trajektorie studia a výchovy, nýbrž tiché vedení příkladem, kdy moudrý tvoří, ale nevládne, dělá, ale neužívá toho co stvořil a svým dílem se nevychloubá. Jedině tak může být dle autora výchova účinná. Vyhýbá se tedy jakékoli indoktrinaci a o svého adepta výchovy v podstatě nestojí. Ten jakoby měl přijít sám. Vidět příklad, učit se příkladem. Setkáváme se tedy s modelem, kde určení toho, kdo je žák a kdo učitel, není příliš podstatné. Učitelem je, jak jsme mohli číst výše, „moudrý“. Ten v textu není přesně určen, můžeme však usuzovat, že se jedná o bytost svými kvalitami podobnou autoru básně, či lépe, tomu, kdo „spatřil“ tao a dle tohoto poznání žije.

3. Kapitola

*„Nevynášejte vznešené -
a lidé se nebudou svářit;
nevychvalujte těžko dostupné -
a lidé nebudou krást;
nevystavujte žádoucí -
a lidská srdce nebudou rozjitřena.
Proto: vládne-li moudrý,
vyprazdňuje srdce lidí
a naplňuje jejich mysl;
oslabuje ctižádost lidí
a zpevňuje jejich páteř.
Bez ustání usiluje,
aby lidé byli bez chtivosti a zchytralosti;
stará se,*

17 Minařík, K., *Lao-c'ovo Tao-te-t'ing*. Praha: Canopus 2005, str. 18.

*aby ti, kdož jsou zchytrali,
se neodvážili zasahovat.
Jednáme-li, aniž zasahujeme,
nic není bez vlády.* ¹⁸

V předešlých verších dochází autor blíže k tomu, co nalezneme u Platóna v pojetí výchovy strážců a vládců-filosofů. Tedy onen požadavek, aby na vrcholu společenské hierarchie stál moudrý vladař. Ten je zde chápán jako někdo, kdo dokáže vést lid k nežádostivosti. V požadavku na vladaře se tak naplňuje to, co je vyjádřeno v první části básně, tedy varování před poutáním zraku k předmětům, což pak jítí lidská srdce. Naplní-li vládce tento požadavek a uspokojí tak základní lidské potřeby, mohou ustát nepokoje mezi lidmi. Proto správná výchova vede k nežádostivosti. Berta Krebsová tuto kapitolu komentuje a interpretuje následovně: *„Klid a mír na světě lze zajistit jen tehdy, vyvaruje-li se každý jakékoli přehnanosti, ať v oblasti volní a citové, či rozumové.* ¹⁹ Snahy člověka tak mají směřovat k harmonii, k rovnováze či ke středu (jak můžeme přímo číst v jiných kapitolách). Tato snaha o nalezení míry je jednou ze základních charakteristik více starověkých čínských filosofii. Později vzniklý taoismus se tak vyznačuje dvěma základními zásadami: učení o míře věcí a nezasahováním. *„Obě tyto zásady se vzájemně prolínají a doplňují, jsou to dvě stránky téhož: jedna je obrácena více k vnějšku, druhá do sebe.* ²⁰ Píše Krebsová. Domnívám se, že ono „nejednání“ bývá často mylně chápáno jako ignorace, pasivita, rezignace na svět, ve kterém žijeme. Naopak zásada konat nekonání (*wej wu-wej*) neznamena úplnou neaktivitu. Egon Bondy zmiňuje, že byli i tací taoisté, kteří se až zarputile přemáhali, aby konali nekonání. Takové jednání můžeme ve shodě s tímto komentátorem označit jako nepochopení.²¹ Nezasahování je v podstatě obsaženo v principu jednat pouze v souladu s tao.

5. Kapitola

18 Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 35.

19 Tamtéž.

20 Tamtéž.

21 Bondy, E., *Čínská filosofie*. Praha: Okno 1993, str. 69.

*„Nebesa a země neprojevují lidumilnost,
tvorstvo je pro ně tolik
co slaměný (obětní) pes.
Moudrý neprojevuje lidumilnost,
lidstvo je pro něho tolik
co slaměný (obětní) pes.
Prostor mezi nebem a zemí -
zdaž není jako kovářský měch?
Je prázdný – a nezbortí se,
je v stálém pohybu – a stále více vydává.
Leč: přemíra slov svůj počet vyčerpá.
Není proto lépe zachovávat „míru věcí“? “²²*

Takto vyjádřené vyšší úrovně (nebesa a země) bychom dnes, v současné Evropě, po vývoji od antiky přes křesťanství k dnešku, nazvali slovem bůh. Domnívám se, že vyjádření nebesa a země je zde pojato jako již projevený duch kosmu, tedy nějaká vyšší, člověka přesahující instance. Blíží se tak právě evropskému pojetí božstva. O něm se zde říká, že postrádá lidumilnosti (či v jiných překladech lidskosti), což věru neodpovídá běžnému pojímání víry, kdy se právě od vyšší instance čeká jistá shovívavost s člověkem. Laotzi zde však jasně říká, že vše podléhá pouze jednomu principu. Ten bychom v této souvislosti mohli označit jako samočinně působící zákon karmy, nerozlišující mezi čímkoli živým, ale působící stále. Jedinou útěchou tak může být víra v jeho spravedlnost, kterou nelze z hlediska omezenosti lidského vnímání postihnout. Tak se nám ona nebesa jeví jako nespravedlivá.

Jak bylo deklarováno v úvodu, cílem práce je hledat výchovné momenty tohoto starověkého spisu. Daný text není explicitně výchovný, ani o výchově, tak jak ji chápeme, nehovoří, přesto se domnívám, že výchovný je zcela. Výchovný motiv tak najdeme všude, kde je v textu použito spojení „moudrý člověk“. Laotzi vytváří obraz moudrého člověka, tedy dává náležitě rady, co učinit či jak na něco

22 Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 41.

nahlížet, aby mohl být jedinec označen za moudrého. Výchova je tak v tomto textu pojata jakožto budování ideálu člověka, který díky dospění ke kýžené moudrosti dosáhl dobrého života, mohl být spravedlivým vladařem a svým příkladem vést ostatní ke stejné moudrosti. Jedná se tak o výchovnou kontinuitu, jež není vidět na první pohled, ale která je jakoby v druhém plánu těchto básní o kosmu, člověku a jeho místě v něm.

Za návod na ctnostný život, na život respektující řád stvoření, na život mravný, můžeme Tao-te-t'ing považovat bezesporu. Jedná-li se tedy o návod, je sám výchovou, soupisem moudrosti, jež vede k pokoji, míru, harmonickému postavení člověka mezi nebesy a zemí, k jeho uvědomělému postavení v řádu tohoto světa. Jak můžeme číst dále ve dvacáté třetí kapitole: „zachovávat míru věcí“²³, nebo v kapitole 32: „vědět kdy ustat, kdy se spokojit.“²⁴ Tato doporučení se nutně odehrávají v dění přirozených věcí, v přírodě, a tak je příroda tajemstvím věčnosti.

7. Kapitola

„Nebe stále trvá,
země trvale zůstává.
Nebe a země jsou stálé a trvalé,
protože nežijí ze sebe;
proto mohou žít ustavičně.
To je, proč moudrý
opomíjí sebe – a tím se prosazuje,
zbavuje se sebe – a tím se zachovává.
Zdaž ne právě tím, že je bez osobních zájmů,
může všechny své zájmy uskutečňovat?“²⁵

Podmínka věčnosti tao, která dále umožňuje život říším podřízeným nebi a zemi, je Laotzim pochopena jako míra a způsob vyzařování své základní substance a to z ohledu na dostředivost či odstředivost této substance. Tedy trvání pro sebe či

23 Tamtéž, str. 78.

24 Tamtéž, str. 102.

25 Tamtéž, str. 45.

trvání pro jiné, potažmo trvání pro sebe sama. „*To znají ti, kdo zkoumají cesty nebeských a pekelných tvorů. Poznávají, že bytosti samozárnné (nebeské) existují neobyčejně dlouho proti bytostem nezárnním (andělským) a ty zase velice dlouho proti bytostem pozemským a nižším.*“²⁶ Tak vzniká analogie mezi člověkem, nebesy a zemí. Čím méně je chování moudrého člověka dostředivé, tím je jeho trvání delší co do času a hlubší co do realizace ušlechtilých idejí. Výchovným apelem je zde potlačování osobních zájmů ve snaze o vyzařování čirého bytí, které můžeme označit za eticky čisté. Zároveň se tak tento výchovný cíl může stát tím nejlepším způsobem jak ovlivňovat lidský druh. A to v duchu, jak bylo zmíněno výše, že totiž výchovným modelem, který je zde předkládán, je výchova příkladem, který jediný, jakožto nenásilná metoda, může být účinný. K tomuto se autor *Tao-te-t'ing* vyjadřuje dále v kapitole deváté: „*Chceš-li podržet něco do krajnosti plné, lépe, když toho necháš. Chceš-li podržet něco do krajnosti ostré, nadlouho to nezachováš. Máš-li síň plnou zlata a drahokamů, nic ti ji nemůže uchránit. Máš-li moc a bohatství – a k tomu zpupnost, nemůžeš ujít vlastní zkáze. Dopršit dílo, splnit své poslání a stáhnout se do ústraní – toť cesta nebeského tao.*“²⁷ Broušení zbraní přespříliš, je jednoduše obraz zbrojení vládců, kteří se domnívají, že tím dobudou své moci. Laotzi však varuje, že takovéto počínání vede k vytváření tlaku na lid, ve kterém se dříve či později najde někdo, kdo s tímto vladařem bude chtít změřit své válečné síly. Tím je dle jeho varování ohrožena vládcova pozice. Stejný princip pak platí pro bohatství, které, stejně jako moc politická, již samo svou existencí vytváří strachování se o to, čeho jsme vlastníky. Proto jsou tyto statky a moc, z jejich vlastnictví vycházející, příčinou neštěstí. Moudrý se tak spokojí s málem a vykonává-li nějaké dílo, nelpí na něm. Tento motiv je zde vyjádřen slovy „*necht' se vzdálí*“. Tím je formulován i názor, že je žádoucí, aby vládce svého postavení nezneužil. Tuto moc, opět v duchu základních tezí tohoto díla, nesmí považovat za svou vlastní a měl by svou mravní silou obstát natolik, aby pouze vykonal dílo, které přispěje ke klidu a nežádostivosti. Poté se však má vzdálit, aby nebyl se svým dílem ztotožněn a neulpíval na něm. Co ovšem radí Laotzi člověku, aby vůbec takto mohl konat?

26 Minařík, K., *Lao-c'ovo Tao-te-t'ing*. Praha: Canopus 2005, str. 30.

27 Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 49.

10. Kapitola

*„Kdo soustřeďuje svou duševní sílu k tomu,
aby objímal jedno,*

může zůstat nerozpolcen.

*Kdo soustřeďuje svou životní energii k tomu,
aby dosáhl mírnosti a poddajnosti,*

může zůstat jako novorozené děcko.

*Kdo opatruje a chrání před poskvrnou
hlubinu svého nitra,*

může zůstat bez úhony.

Kdo s láskou k svému lidu

řídí vládu v zemi,

může zůstat bez zasahování.

Ať brána nebes se otevírá nebo zavírá

může zůstat klidný jako samice u ptáčat.

Ať jasnozřivě proniká do všech končin světa,

může zůstat bez vědomostí.

Plodí vše, živí vše.

Vytvářet – a nevlastnit,

působit – a nezáviset,

být včele – a neovládat

to je co nazývám tajemnou ctností.“²⁸

O tom nás zpravuje báseň desátá. Klid duše jako základní nastavení člověka je podmíněn zachováváním jednoty. Tuto jednotu můžeme chápat jako ztotožnění se s čirým bytím, které není narušováno žádnou touhou. Jedná se o stav dětské nevinnosti. Dítě, které je zde podobenstvím o uspokojení základních životních potřeb, je sice svým způsobem tím ideálem, který se zde autor snaží stále nalézt, avšak v praktickém životě se nejedná o fungování lidstva ve stavu dítěte. Člověk je na jakési cestě vývoje vědomí a to jak individuálního, tak kolektivního. To se můžeme dočíst u Laotziho, Platóna i dalších. Proto je potřeba nejen dosáhnout stavu

28 Tamtéž, str. 50.

dospělosti, ba dokonce člověku nutnost života ani jinou cestu nenabízí. Člověk neúprosně stárne a dozrává v jedince, který by měl obstát ve světě, zdokonalovat své bytí, popřípadě udržet ty hodnoty, které pro něj samotného znamenají lidství. Tento příměr k dítěti však hovoří o něčem jiném než o ustrnutí na vývojovém stupni jedince. Hovoří o potřebě navracet se k prožívání dítěte. Duch člověka má být dle autora měkký, a tak se má pouze podobat stavu novorozence.

V překladu, se kterým se zde setkáváme, je právě v této básni explicitně použito slovo výchova. Na tomto místě však pouze potvrzuje tezi, že vychovávat znamená poučovat příkladem. Výhovný apel se tu stává součástí formulace toho, co je to „te“ (z názvu *Tao-te-t'ing*). Je-li samo tao často v české literatuře pochopeno jakožto cesta, pak „te“ je silou této cesty.²⁹ V této formulaci se blíže nehovoří o tom, co je pod termínem vychovávat obsaženo, ale můžeme usuzovat, že jde právě o to, co bylo výše zmíněno pod souslovím moudrý člověk.

13. Kapitola

„Přízeň je zahanbující jako strach.

Pocta je velké soužení jako tělo.

Co znamená: přízeň je zahanbující jako strach?

Přízeň stahuje dolů;

dosáhneš-li jí, máš strach,

pozbudeš-li jí, máš strach.

To je, proč pravím:

přízeň je zahanbující jako strach.

Co znamená: pocta je velké soužení jako tělo?

Mám velké soužení, protože mám tělo.

Kdybych neměl tělo,

jaké soužení bych mohl mít?

Proto:

Kdo cení své já pro veškerenstvo,

tomu možno svěřit svět.

Kdo miluje své já pro veškerenstvo,

29 Král, O., *Čínská filosofie : pohled z dějin*. Lásenice: Maxima 2005, str.126.

tomu možno odevzdat svět.“³⁰

Moudrý člověk žije beze strachu o svou existenci. Cesta, kterou toho dosáhne, se nám může zdát velmi radikální, avšak v podstatě znovu odkazuje k ideálu nežádostivosti. „*Jeden z velikých projevů ctnosti člověka je uvažovat o sobě jako o zavrženíhodném tvorů.*“³¹ píše ve svém komentáři ke třinácté kapitole Květoslav Minařík. Strach je tedy to, co činí život tak náročným. Neustálé strachování se ze ztráty majetku, peněz či společenského postavení z nás činí neurotické a neharmonické bytosti. Starý mistr, jak bývá překládáno jméno autora textu, který je zde komentován, řeší tuto otázku po svém. Dle jeho návodu by člověk vůbec neměl umožnit, aby se strach do jeho života dostal. Činí tak znevážením sebe sama. V současném západním diskursu se zmíněné téma blíží filosofickému „jáství“ či psychologickému pojetí „ega“. Nepotřebujeme odborný výklad k tomu, abychom mohli zdůraznit, že právě naše „já“ se snaží veškeré jevy a dění světa vztahovat k sobě a tím se s nimi identifikovat (nejedná se o pozici nezávislého pozorovatele). Vzniká tak psychologické riziko deprese, kdy v situacích, které klasifikujeme jako neúspěšné, vztahujeme tyto neúspěchy k nám samým a do velké míry se s nimi ztotožňujeme. To je základní vlastnost jáství, které se nesnaží vyvarovat pouze východní filosofie či náboženství, ale před kterou varují významné filosofické a náboženské směry napříč většinou kontinentů. Překonat jáství v podstatě umožňuje altruistické chování či lásku v Augustinově smyslu *charitas* vůbec. Necenit si sebe je rozhodně jedna z nejtěžších výzev, které před nás zakladatelské dílo taoismu staví.

19. Kapitola

„Zanechte svatosti.

Odhod'te učenost -

a prospěch lidu se zestonásobí!

Zanechte lidumilnosti,

odhod'te spravedlnost -

a lid se vrátí k synovské úctě a lásce!

30 Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 56.

31 Minařík, K., *Lao-c'ovo Tao-te-t'ing*. Praha: Canopus 2005, str. 41.

*Zanechte zchytralosti,
odhodte ziskuchtivost
a nebude zlodějů ani banditů!
Z těchto tří (věcí) lze soudit,
že to, čemu se říká „vzdělanost“
samo nestačí.
Hledte si proto udržet to,
co k vám přináleží:
projevujte prostotu,
uchovávejte neporušenost,
omezujte jednostrannost,
brzděte žádostivost!“³²*

Učenost, o které zde Laotzi hovoří, můžeme chápat jako něco velmi podobného dnešnímu technickému myšlení. V tomto kontextu tedy učenost (či v jiných překladech vzdělanost) znamená nepravé poznání. Teorie, které se snaží vysvětlit lidský život, nejsou s to obyvatelstvu v celé šíři pomoci. Učenost zde nesmíme chápat tradičně jako něco, co v evropském myšlení chápeme jako hodnotu pro sebe sama. Laotzi odlišuje mezi učeností a věděním. Právě věděním by učenost mělo nahradit. Tato učenost je tedy tím „chytráctvím“, které budeme mít dále možnost vidět v podobné kritice u Platóna jakožto „mnohoučenost“. V kapitole 22. je pak stejné téma zkonkretizováno: „*Odložte učenost – a budete bez starostí! (...) Avšak čeho se lid hrozí, toho se nelze nehrozit. Ó jaká bezútěšnost! A její meze dosud nelze dohlédnout!*“³³ Na základě učenosti vzniká teorie, která svou existencí své odpůrce přímo vytváří. Když odpůrci zjistí, že nelze teorii upravit v místech, která by pojali jinak, vznikne z jejich strany jiná, nová teorie. Podléhá stejným vlastnostem jako ta první. Tak vznikají v „učených“ vrstvách obyvatelstva spory a demagogie. Ve výsledku je to opět právě lid, kdo trpí. Proto zde autor veršů vyzývá k zjednodušení života a potlačení touhy po přebytku materiálního zabezpečení a přílišné učenosti.

32 Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 68.

33 Tamtéž, str. 71.

1.4 Výchova jako pochopení paradoxu

Odrazový můstek pro pochopení, popřípadě aplikaci etických výzev veršů *Tao-te-t'ing* můžeme nalézt v pochopení paradoxu, se kterým autor často operuje. Uvedme nyní několik příkladů. Ze dvacáté kapitoly: „(...) *kdo žádá málo, obdrží mnoho, kdo žádá mnoho, sejde na scesti. . To je, proč moudrý se upíná na jedno, a stává se příkladem světa. Nevystavuje se na odiv, a proto září. Nepokládá se za dokonalého, a proto je slaven. Neprosazuje se, a proto dochází uznání. Nevyvyšuje se, a proto vyniká. Nebojuje a nesoupeří, a proto není na světě nikdo, kdo by se odvážil s ním měřit.*“³⁴ Dále pak z kapitoly dvacáté čtvrté: „*Kdo vystupuje na špičky, nemůže pevně stát. Kdo kráčí strojeně, nemůže dlouho jít. Kdo se vystavuje na odiv, nemůže zářit. Kdo se pokládá za dokonalého, nemůže být oslavován. Kdo se prosazuje, nemůže být uznáván. Kdo se vyvyšuje, nemůže vynikat.*“³⁵ Nebo z následující dvacáté páté kapitoly: „*Jeho jméno neznám. Označuji je jako „tao“.* *Donucen dát mu jméno, nazývám je „svrchované“.* *Svrchované – toť unikající. Unikající – toť vzdalující se. Vzdalující se – toť vracející se.*“³⁶ Příklady paradoxů můžeme nalézt v textu na více místech. Dokonce můžeme kontrastnost a paradoxy pokládat za nástroj, kterým autor dělá text přitažlivým, záhadným. Zároveň však popisuje nadřazenost a podřazenost projevů universa: „*Těžké je základem lehkého, klid je vládcem nepokoje.*“³⁷ Tato záhadnost ovšem není jen samoučelně zvoleným stylem pro poutavost díla. Je tím tajemstvím, jehož pochopením může čtenář nahlédnout na svět jinak. Dosáhnout kýženého etického cíle či ctnosti tak můžeme v podstatě pravým opakem. Vyniknout tím, že se nebudeme vyvyšovat. Dosáhnout uznání právě tím, že se budeme snažit neprosazovat se. Zářit tím, že se záměrně nebudeme dávat na odiv. V této tendenci se nám odkrývá cesta, kterou jít pro dosažení nelpění. Pochopením paradoxu se člověk může stát spravedlivým a ctnostným příkladem pro druhé, pevně stojící na místě v řádu věcí, které mu náleží. Následující slova můžeme číst ve třicáté čtvrté kapitole. „*Od tebe odvisí zrod všeho tvorstva, ty však nikoho neodmítáš! Vše dovršuje, samo však zůstává bez věhlasu! S láskou pečuješ o všechno tvorstvo, nežádáš si však být nikomu pánem! (...) To je*

34 Tamtéž, str. 76.

35 Tamtéž, str. 81.

36 Tamtéž, str. 83.

37 Tamtéž, str. 87.

*proč moudrý nikdy neusiluje o velikost, a proto může svou velikost dovršovat.*³⁸

Tak je v podstatě dovršena lidská úloha v řádu kosmu. Jedná se o dozrání, o okamžik, kdy tao přestává podněcovat životní rozmnožování a nárůst tužeb, počne působit uklidnění a vede tak k moudrosti. Tím vzniká bod, ke kterému se dále člověk orientuje, uklidňuje tím své žádosti, až je odstraní úplně. Pochopit paradox tak znamená zvrát na cestě k blaženosti: *„Co je neúplné, dojde úplnosti. Co je křivé, bude narovnáno, co je vyhloubené, bude naplněno, co je vetché, bude obnoveno; kdo žádá málo, obdrží mnoho, kdo žádá mnoho, sejde na scestí.*³⁹

Paradox je jedním ze základních rysů Laotziho nauky. Řekli jsme, že výchovu lze u Laotziho chápat jako návod na dobrý a ctnostný život, který je předáván příkladem. Pak je nutno chápat popis světa jako pro nás do značné míry souhrn paradoxů.

27. Kapitola

„Kdo dobře chodí, nezanechává stop.

Kdo dobře mluví, nedopouští se chyb.

Kdo dobře počítá, nepoužívá počítadla.

*Kdo dobře zavírá, nepotřebuje závor ani klíčů,
a co zavře, nikdo neotevře.*

*Kdo dobře svazuje, nepotřebuje provazů ani uzlů,
a co sváže, nikdo nerozváže.*

*To je proč moudrý vždy dobrotivě pomáhá lidem -
a nikoho nezavrhne.*

*Vždy dobrotivě pomáhá tvorům -
a nikoho neodmítá.*

Tomu se říká osvícenost.

*Proto ten, kdo koná dobro,
je nedobrému učitelem;*

*ten kdo nekoná dobro,
je dobrému cenným materiálem.*

Nemít v úctě, co je pro nás učitelem,

nemít v lásce, co je pro nás cenným materiálem,

38 Tamtéž, str. 107.

39 Tamtéž, str. 76.

vede – i přes všechnu chytrost – k velkým omylům.

Tomu se říká potřebnost prozíravosti.“⁴⁰

První verše této kapitoly mohou překvapit svou „nereálností“. Jedná se o nadnesený příměr, myšlený však zcela vážně. Požadavek na mudrce je nejtříř srdce druhých. Například má mluvit tak, aby v hovoru nevyvolával disharmonie názorovou neshodou. „*Mudrc v souladu se souborem lepších tendencí člověka, s nímž jedná, zdůrazňuje to, co vede k jeho dobru a osvícení.*“⁴¹ Tak by se dala shrnout úvodní část této slavné litanie. Pro hledání výchovných aspektů Laotziho díla je pro nás však podstatnější závěr této kapitoly. Svými schopnostmi a poznáním kvalit universa může mudrc působit ve světě lidí. Je-li jeho činnost motivována etickou normou, jež mu poznání tao umožňuje, může takový mudrc žít v přízni prostého lidu. Jeho učení se tak neuzavírá ve slonovinové věži intelektuální pýchy. Lidé prostí, či na nižším stupni uvědomění, jsou mu cenným materiálem, kterého si musí vážit a milovat jej. Tak je v tomto díle koncipována výchova. Jedinec, který dosáhne určitých morálních kvalit, se od tohoto světa a společnosti lidí neodvrací. Je tak zajištěn onen vztah učitel - žák, který známe z evropského prostředí. „*Ten, kdo koná dobro, je nedobrému učitelem. Ten kdo nekoná dobro, je dobrému cenným materiálem.*“ Osvícený jedinec, mudrc, tedy neodchází do absolutního ústraní, aby tam, oproštěn od žádostí, blažen v poznání tao, v klidu a míru dosáhl konce svých dní. Namísto toho slouží na cestě k dobru ostatním lidem. To je jeden z výchovných aspektů Laotziho filosofie. Ve čtyřicáté osmé kapitole dále čteme: „*Kdo se soustřeďuje na vzdělání, den ze dne si více osvojuje; kdo se soustřeďuje na tao, den ze dne se více oprostuje.*“⁴² Vzdělání v tradičním slova smyslu je v Laotziho podání spíše překážkou na cestě k blaženosti. Nevede k pravému poznání, ale pouze k onomu výše zmiňovanému „chytráctví“, které je pravým opakem eticky vyspělého jedince. Cesta k tao tak není cestou stálého rozšiřování znalostí a dovedností, ba spíše naopak. Je cestou postupného vzdávání se přichylných vazeb k pozemskému světu.

40 Tamtéž, str. 34.

41 Minařík, K., *Lao-c'ovo Tao-te-t'ing*. Praha: Canopus 2005, str. 66.

42 Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 133.

2 Antická filosofie výchovy

Jaké jsou základní charakteristiky filosofie výchovy ve starém Řecku? Jaké pojmy a koncepce je pro nás nutné vyložit? Jan Patočka formuluje antické výchovné snažení doby klasickým souslovím péče o duši. Zdá se to být již samozřejmé a mnohokrát opakované, ale to je tak trochu podstatou a záměrem. Zakladatelům filosofické tradice se nejedná o nic jiného než právě o znesamozřejmění našeho světa. A každý náhled na pojetí péče o duši je to kýžené znovunahlédnutí. Znovu, ale jinak, opět poprvé a neopakovatelně. A tak se i zde bude hovořit o základních charakteristikách řeckého náhledu. V tom také tkví Patočkův termín „filosofie provádějící“. Označuje, že se nejedná o strnulou, pevně danou teorii, ale o ambici stále promlouvat k člověku. Tak je již sama filosofie výchovou. Starořecké slovo *paideia* překládáme jako výchova či vzdělání. O tomto slovu výstižně hovoří Zdeněk Kratochvíl: „(Výchova) je něčím, co je hodno úcty a co samo prostor schopnosti úcty vytváří, něčím, co probouzí úžas: žasneme nad tím, že něco takového jako *paideia* je možné, ale také platí, že *paideia* probouzí schopnost žasnout nad něčím.“⁴³ Filosofie se rodí z údivu (*thauma*). Platón v dialogu *Theaitétos* říká, že právě filosofům náleží tento stav diviti se. Tak se zrodila filosofie a tak se přechází od mýtu k logu. Mýtus sám byl vlastně návodem na dobrý život, ale také formou odpovědi, zatímco filosofie je v podstatě otázkou vycházející z tohoto údivu. Zastavení se v tomto tázání, jež vzešlo z údivu, je jádrem Aristotelova pojmu *bios theoretikos*.

2.1 Logos

Logos není jenom slovo a schopnost člověka hovořit artikulovanou řečí, ale i smysl slov, rozum nebo řád. Pojem logos zavádí do filosofie Hérakleitos. „*K duši patří logos, který roste sám sebou.*“⁴⁴ Logos je pojat jako vesmírný rozum. Individuální rozum člověka je pak něčím, co se přibližuje a vzdaluje od rozumu vesmírného. Takto je chápáno poznání, které je jakýmsi naladováním rozumu individuálního na rozum vesmírný. Je například jádrem pro učení Pythagorejců,

43 Kratochvíl, Z., *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann & synové 1995, str. 28.

44 Kratochvíl, Z., *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann & synové 1995, str. 27.

učení o takzvané vesmírné harmonii či hudební harmonii sfér. Toto i jiné učení předsokratiků znal jistě dobře také Platón. Domnívám se, že jeho pojetí je shrnutím, ale také potvrzením antického chápání člověka. Podle něj je člověk bytostí, která ví, že světu vládne nějaký řád a vědomí tohoto řádu potřebuje ke svému životu. To je protiklad onoho chaosu, který byl na počátku. Právě toto vědomí mohlo dát antickému člověku pocit útěchy.

2.2 Duše u Platóna

Pro Platóna je konečným cílem lidské existence nalezení dobra. Touhu po dobru vidí za jakoukoli lidskou činností. Předpokladem pro směřování k dobru je však poznání jeho opaku, poznání nedostatku. Takové tvrzení nalezneme například v dialogu *Symposion*: „*Tedy i tento, i každý jiný, kdo touží po něčem, touží po tom, co mu není pohotově a co není v jeho majetku, to, co nemá a co sám není a čeho se mu nedostává, to jsou předměty touhy a lásky, ano? Ovšem... nikdo, kdo necítí svého nedostatku, netouží po tom, čeho nedostatku necítí.*“⁴⁵ Směřování k ideji dobra je tedy možné až po uzření či pocítění této ideje. Tak to čteme i v sedmé knize *Ústavy*: „*Nuže tedy, děl jsem, utvoř si souhlasné mínění i v této věci a nediv se, že ti, kdo došli až tam, nechtějí se starati o lidské věci, nýbrž jejich duše spějí vždy vzhůru a tam chtějí dlíti, to jest zajisté přirozené, jestliže se má ta věc podle vyloženého obrazu.*“⁴⁶ Základní koncepci lidské duše nalezneme v dialogu *Faidros*, ale i ve čtvrté knize *Ústavy*. Duše zde má tři části, z nichž každá má svou podstatu. Jedná se o *logistikon*, *thymoeidés* a *epithýme*. Z každé z nich je iniciována jedna ctnost, jež je tím nejlepším možným způsobem zvládnutá podstata té či oné složky. Jsou jimi moudrost, statečnost a uměřenost. Schopnost držet tyto tři síly v harmonii vybízí člověka k nalezení spravedlnosti (*dikaíosyné*). Správná duše je ta, jejíž každá část se projevuje dle své přirozenosti. Hledání této rovnováhy je onou péčí o duši (*epimeleia peri tés psychés*). Jedná se tedy o směřování k ctnostem (*arété*). Z výše uvedeného je možné shrnout, že ctnost je základním naladěním naší duše.

45 Platón, *Symposion*. Praha: Oikoymenh 2005, str. 45.

46 Platón, *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005, str. 272.

2.3 Pohyb duše

Duše sama je životním pohybem. Pohybem, jak již bylo řečeno, k ideji dobra. Tento pohyb se dá nazvat orientací. Výstižně o tom hovoří opět Jan Patočka: „*V čem spočívá tato péče o duši? V čem spočívá duše? Řečí filosofové koncipovali pojem nesmrtelné duše, ne však všichni. Ovšem všichni veskrze – ti, kteří tvrdili nesmrtelnou duši, i ti kteří tvrdili smrtelnou, rozkládající se duši – všichni mají za to, že o duši je třeba se starat; a že tato starost o duši je s to člověka – nehledě na jeho krátký život, na jeho konečnost – dostat do situace podobné bohu.*“⁴⁷ Orientací životního pohybu není jen to, co se za dobré považuje, ale sama příležitost něco rozpoznávat jakožto dobré, neboli sama myslitelnost něčeho takového. Tento poznatek je pak mezi autory komentujícími Platónovo dílo považován za podstatu svobody člověka. Dle mého názoru je toto pádný argument proti nihilismu a proti názorům, které etiku a lidskou svobodu zpochybňují v jejím základu, to jest v tezi o nemožnosti objektivního určení dobra. Tuto diskusi však do jisté míry považuji za bezpředmětnou, neboť se týká osobního prožitku a zkušenosti se smyslovým světem. Podat někomu pádný důkaz o existenci ideje za nějakým jevem nelze. Můžeme jen vypovědět, že ideu nalézáme, cítíme ji. Nacházím v tom jakousi slabinu filosofie pojímané jako teorii argumentace. Zde se totiž dotýkáme sfér, o kterých mluví později například sv. Augustin, který říká, že by nehledal Boha, kdyby nepoznal jak ho Bůh miluje. Zde spolu s Augustinem v podstatě potvrzujeme Platóna v poznatku, že to, co hledáme, v nás již musí být obsaženo - například v podobě nedostatku oné věci.

2.4 Výchova u Platóna

Výchova je ústředním motivem Platónovy *Ústavy*, neboť je předpokladem správného fungování obce. „*A zajisté jakmile se už jednou dostane obec se svou ústavou dobře do pohybu, běží jako kolo a prospívá, neboť je-li udržována řádná výchova a vzdělání, působí, že v obci vznikají zdatní jedinci.*“⁴⁸ Jednou ze stránek základního konceptu Platónovy výchovy je nalezení pocitu sounáležitosti s nějakou větší společností, jak jsme se o tom zmiňovali v základních charakteristikách pojmu

47 Kratochvíl, Z., *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrman & synové 1995, str. 22.

48 Platón, *Ústava*. Praha: Oikoymenth 2005, str. 159.

logos. To se dle jeho návodu děje ve výuce, obecně nazývané *Musica*, jakožto nauka o múzách, a to konkrétně ve sborovém zpěvu. Člověk cítí sounáležitost s vyšším celkem, cítí, že je součástí něčeho vyššího nežli je on sám, a zároveň její ona výchova vede k podřízenosti tomuto řádu.

Pro srovnání Platónovy výchovy s jiným autorem je nejlépe vyjít z jeho spisů *Ústava* či *Zákony*. Tato dvě díla se různí spíše v detailech, i když mnohdy významných. *Zákony* jsou dílem staršího zkušenějšího muže, a tak jsou zde některé názory z *Ústavy* pojímány méně radikálně. Jsou obměkčeny či změněny - například pojetí osobního vlastnictví. Podstata však zůstává stejná. Souvislost mezi uspořádanou duší jedince a uspořádanou společností je motivem obou těchto děl.

Základní rozdělení na tři složky společnosti, které je odrazem oněch tří složek duše, je také základnou, na níž může vyrůst teorie výchovy. Připomeňme jen, že rozumové složce odpovídají filosofové (vládci), té vášnivé strážci (vojáci) a žádostivé řemeslníci, rolníci (pracující lid). Je s podivem, že právě výchově manuálně pracujících se Platón nevěnuje ani v *Ústavě*, ani v *Zákonech*. Na to naráží již Aristoteles ve spise *Politika*: „(...) ani to není vyčteno (...) jaká totiž má býti ústava této třídy, jaká výchova a zákony.“⁴⁹

2.5 Výchova strážců

Strážci zastupují tu část společnosti, které je svěřena povinnost ochrany obce a zajištění pořádku. Ve druhé knize *Ústavy* nejprve autor předkládá argumenty pro ustanovení této třídy, jejich osvobození od jiných povinností, a tak dochází k potřebě tuto třídu náležitě vychovávat.⁵⁰ „Nuže tedy, děl jsem já, čím důležitější jest úloha strážců, tím více vyžaduje co nejúplnějšího osvobození od ostatních zaměstnání a co největší odborné přípravy i cviku.“⁵¹ Jak tato výchova probíhá? Jedná se o propracovaný systém výchovy múzické a gymnastické. Platón tak navazuje na starší řecký ideál ve snaze o navození harmonie těla a ducha. Jeho výchova začíná částí múzickou, a to především proto, že lidského ducha je dle

49 Aristoteles, *Politika*. Praha: Rezek 1998, str. 76.

50 Platón, *Ústava*. Praha: Oikoyomenh 2005, str. 98 – 100.

51 Tamtéž, str. 100.

autora nutno formovat již od útlého věku, kdy přehnaná fyzická zátěž by se projevovala spíše kontraproduktivně. A také proto, že lidská duše je právě v raném věku nejlépe formovatelná. Základem múzické výchovy je seznámení se s odkazem klasické řecké poezie. Na tu má však Platón poměrně ostře vyhraněné názory, a tak například z Homéra vyjmenovává to, co čteno býti má a především to, co čteno být nemá. *„Třeba vyhledávati takových umělců, kteří mají nadání stopovati povahu krásného a ladného (...) aby tím hned od dětství byli (budoucí strážci) nepozorovaně uváděni v podobnost, přátelství a souzvuk s myšlenkou krásy.“*⁵² Jedná se tak o jakousi pozitivní cenzuru, kdy vhodná jsou ta díla, která líčí kladné morální kvality. Těžištěm múzické výchovy je podle něj vedení k milování krásna a má přednost před výchovou tělesnou. Především proto, že pro Platóna je duše dříve než tělo, dle zásady, že dobrá duše dělá svou dokonalostí co možná nejlepším tělo a ne naopak.⁵³ Pokud se u strážce věnuje nepoměrně větší pozornost fyzickému cvičení, vzniká vznětlivost na úkor mírnosti. Pokud je tomu naopak a cvičení psychická výrazně převažují nad fyzickými, dochází ke změkčilosti strážců. Je tedy žádoucí obě součásti výchovy vést v rovnoměrném rozložení. V tom, jak vychovávat strážce, spatřuje autor zásadní otázku: *„ (...) kde najdeme duši mírovou a zároveň vznětlivou?“*⁵⁴ Podstata strážců tkví právě v nalezení harmonie mezi těmito dvěma složkami duše. Zde vidíme již překročení k filosofům, kteří vycházejí ze složky rozumové, avšak pro správně fungující polis musí strážci a filosofové žít v souladu a vládcem-filosofem se může stát dokonce i harmonicky rozvinutý strážce. Tak se blížíme k pojetí třetí skupiny, filosofů-vládců. Zůstaňme však ještě chvíli u strážců, kde považuji za důležité zmínit následujících pár poznámek. V otázce sladění mírnosti a vznětlivosti Platón strážce přirovnává k ušlechtilému hlídacímu psu, který je mírný k blízkým lidem a nepřátelský vůči neznámým. Konkrétně Sokratovými ústy: *„Vždyť přece znáš onu vrozenou vlastnost ušlechtilých psů, že ke známým a domácím jsou co nejmírnější, ale k neznámým naopak (...) Možná to tedy jest, (...) a není to proti přírodě, že hledíme, aby takový byl strážce.“*⁵⁵ Po těchto formulacích se Sókratés v dialogu s Glaukónem shodnou na další vlastnosti nutně náležící strážcům, totiž lásce k moudrosti: *„Tedy milovný*

52 Tamtéž, str. 133.

53 Tamtéž, str. 136.

54 Tamtéž, str. 101.

55 Tamtéž, str. 101.

*moudrosti, vznětlivý, rychlý a silný bude nám svou vrozenou povahou ten, kdo má býti dokonalým strážcem obce.*⁵⁶

Na závěr stručné shrnutí výchovy strážců, které nalezneme u Jana Patočky: „*Oni jsou zároveň vzorem pro všechny ostatní. A ti, kteří žijí život obecna, žijí pro obec, pro druhé, ti teprve tím, že žijí takovýmto životem pro druhé, umožňují něco takového, jako je stát spravedlnosti*“.⁵⁷ Zájmy pravého strážce by tak měly být cele ztotožněny se zájmem obce.

2.6 Výchova vládců-filosofů

Jak jsem již zmínil v předchozí kapitole, od formulace vlastností správných strážců pro obci je velmi blízko k samotnému vládcovi. Vladař je totiž vybrán právě ze skupiny obyvatelstva, o které byla předešle řeč. „*Jest tedy vybírati ze všech ostatních strážců takové muže, u kterých by se našemu pozorování jevílo, že nejvíce a s veškerou horlivostí dělají po celý život to, cokoli uznají obci za prospěšné, kdežto něčeho opačného by se žádným způsobem nedopustili.*“⁵⁸ Vybraný jedinec musí prokázat pevné základy charakteru v záležitostech každodenního života a zároveň musí být neochvějný co do hlasů ostatních, kteří by jej snad chtěli přemlouvat, ať ustoupí od činnosti pro blaho obce a následuje nějaký partikulární zájem například určité skupiny. Musí obstát před svody rozkoší i hrůz, jak se dočítáme již ve čtvrté knize *Ústavy*.⁵⁹ Čím se ovšem liší výchova vládců od výchovy strážců? Především v požadavku na to, co bychom mohli nazvat vzděláním, i když nutno připomenout, že pojmy výchova i vzdělání jsou oba překlady řeckého *epimelia*.⁶⁰ Zde však použijme právě toto rozdělení, neboť se jedná o vzdělání ve vědách. To by mělo tříbit rozumové schopnosti a zároveň stále vzbuzovat touhu po poznání. Tato etapa výchovy spadá až do doby duševní zralosti. Dočteme se dokonce i přesného vymezení ideálního věku, kterým je dvacátý rok života.⁶¹ Ve výběru vládce z množiny strážců se nejedná o procedurální volbu,

56 Tamtéž, str. 102.

57 Patočka, J., *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh 1999, str. 243.

58 Platón, *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005, str. 147-148.

59 Tamtéž, str. 166.

60 Oblast *nomó* jako to co je výsledkem smlouvy, dohody či zvyku přeložili latiníci jako *cultura*, stejným slovem je ovšem přeložena i Platónova *epimeleia*.

61 Platón, *Ústava*. Praha: Oikoymenh 2005, str. 298.

výběr je dlouhodobý. Platónova ideální představa spočívá v neustálém sledování jedinců od dětství do dospělosti a průběžných zkoušek, které jim umožňují se stále vzdělávat, aby pak po patnáctileté službě v úradech mohli ve věku padesáti let vládnout spravedlivě obci. Ještě před výčtem jednotlivých vědních disciplín bych rád zmínil obranu samotné filosofie. Jednak je v *Ústavě* dříve, od páté knihy dále, a zároveň ji chápu jako jakýsi leitmotiv, který se na pozadí ideální obce i výchovy stále objevuje v druhém plánu. Nejde totiž o nic jiného, než obhájit ono stanovisko, že obci má vládnout filosof. „*Nestanou-li se (...) v obcích filosofové králi neoddají-li se nynější takzvaní králové a panovníci upřímně a náležitě filosofii a nespadne-li toto obojí v jedno, politická moc a filosofie (...) není pro obce, milý Glaukóne, konec béd a myslím, že ani ne pro lidské pokolení.*“⁶²

I v pořadí, ve kterém adept k jednotlivým vědám přistupuje, nalezneme promyšlený systém. Tou první naukou je “počtářství“. „*Jistěže tedy uložíme válečníku jako nezbytnou nauku, aby dovedl počítati a vyznal se v číslech? Zcela jistě, má-li jen dost málo rozuměti taktice (...)*“⁶³ Je zde tedy zmiňována válečná taktika jako důležitá součást počtářství. Následuje měřičství a nauka o tělesech a hvězdách. Na samém vrcholu stojí ona známá, v pozdějších dobách nesčetněkrát obracená “dialektika“: „*(...) dialektika nám jako římsa dovršuje stavbu naukové soustavy.*“⁶⁴ Filosof je dle autora *Ústavy* tím, který na základě dlouholeté výchovy dospěl k filosofickému tázání se, z něhož dosahuje pravého poznání toho, co je skutečně dobré pro obec. Tím je v podstatě konstituována morální filosofie Platónovy nauky spočívající v pravém poznání.

Mýtus o jeskyni ze sedmé knihy *Ústavy* můžeme chápat jako symbol Platónovy výchovy. Oni upoutaní nejsou ničím jiným, nežli zpodobněním nevzdělanosti. Jak vypadá a jaké vlastnosti má onen filosof, vzdělanec, ten vychovaný? Nacházíme dále v textu: „*Jeden z nich jest vyproštěn z pout a přinucen náhle vstáti a otočiti šíji a jíti a hleděti vzhůru ke světlu. Z toho všeho by cítil bolest v očích a nebyl by schopen dívat se na ony předměty, jejichž stíny tenkrát viděl.*“⁶⁵ Tím přichází na pole, kde zřetelně vidí makety celého systému použitých pro

62 Tamtéž, str. 222.

63 Tamtéž, str. 279.

64 Tamtéž, str. 294.

65 Tamtéž, str. 270.

manipulaci, dochází k ničím nerušenému rozhledu, je mu tak dovoleno vidět samy mechanismy světa, ve kterém se doposud nalézal. Tímto výstupem se mu dostává svobody. Stává se tak svobodným obyvatelem kosmu, který je mu zde otevřen. Při vzpomínce na svůj dosavadní svět, který obýval, se navrácí, aby svědčil o světle. Setkává se však s nepochopením obyvatel jeskyně, jeho svědectví podrobují zkoušce, aby pak ustavili své výsměšné stanovisko. Reakce obyvatel jeskyně je v jistém smyslu naplněním tragického osudu vzdělance, který i přesto musí svědčit o pravdě, kterou viděl. Na druhou stranu tento osud tak docela tragický není, protože vzdělanec je tím, kdo poznal pravdu a její útěšná krása stojí za střet s těmi, kteří stále žijí v temnotách. V podobenství o jeskyni je dále vyjádřen požadavek na výchovu, aby se nestala násilnou indoktrinací názorů a individuální pravdy. „*Kdyby jej pak někdo odtamtud násilím vlekl tím drsným a příkrým východem a dříve ho nepustil (...) zda-li pak by při tom vlečení netrpěl bolestí a nevzpouzel se, a když by přišel na světlo, zda-li pak by jeho oči, zalité září, mohly vidět něco z toho, co by mu nyní bylo jmenováno skutečným světem?*“⁶⁶ Vychovatel má skutečně být pouze pomocníkem, tedy terapeutem v původním slova smyslu. „*Vzdělanec je ten, kdo tuto svobodu nezneužije k destrukci onoho stínového divadla, která by vzala ostatním nejen zábavu, ale nejspíš i životní zajištění.*“⁶⁷

Platónovo klasické podobenství o jeskyni je bezpochyby jedna z nejkomentovanějších pasáží celé antické filosofie, potažmo filosofie vůbec. Následující odstavce o filosofii výchovy tak nemohou být ničím příliš novým a těžko se vyhnou podobnosti s interpretací Jana Patočky. Přesto zde musejí zaznít, aby tak daly živnou půdu pro následné srovnání s filosofií Laotziho. Jeskyně představuje svět, ve kterém žijeme, naši všednost. Ta je však neuvědomělá. V zásadě je toto prožívání světa nedospělé, a tak potřebujeme výchovu, abychom nebyli odděleni od světa přirozeného, potažmo od kosmu jakožto celku. Vzdělání je tedy změna úhlu pohledu. Vykročení ze zajetých kolejí prožívání každodennosti, vykročení z bezproblematičnosti. Tak, jak to nalézáme u Jana Patočky v sousloví „pohyb překročení“. Překračují se zde meze neuvědomělé všednosti. Vrcholem pohybu je život v přirozeném světě. Z výše řečeného můžeme usoudit, že to, co se snažíme rozkrýt pod slovy výchova či vzdělanost, je pohybem k pravdě. Výsledkem

66 Tamtéž.

67 Kratochvíl, Z., *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann & synové 1995, str. 35.

tohoto pohybu je autenticita všeho, s čím se můžeme setkat. V lidové moudrosti můžeme z různých stran slyšet ony dobré rady: hleďte pravdě do očí, nežijte v iluzi, nelžete sami sobě a podobně. To vše je v podstatě ona autenticita života. Výchova tak odkrývá sice nové dimenze přirozeného světa, ale svým způsobem nepřináší nic nového, co by se nenašlo v lidové tradici. Umožňuje ale svobodný pohled a dokonce sama tuto svobodu zakládá. Platónovo pojetí výchovy je založeno především na pravdivosti poznání, neboť filosof je přesvědčený, že takto vychovaný jedinec tím je přínosnější své obci. Vzdělání je, stejně jako pohyb jeskyní směrem vzhůru ke světlu, také pohybem směrem vzhůru, jak to známe z pozdější evropské vzdělanosti zosobněné ve slově universita.

Platón se snaží navrátit k předchozímu pojetí výchovy, v němž obec vychovávala lepší občany. Staví tak jakousi vizi alternativní společnosti. Ptá se, co je dobro pro společnost a dochází k poznání, že jeho doba takové dobro nevytváří. Platónovo pojetí výchovy je spjato právě s touto vizí společnosti. Ti, kteří v jeho době měli vliv na výchovu, se nazývali sofisté. Jejich počínání, alespoň soudě z Platónovy kritiky, se podobalo spíše dobrému obchodu nežli touze po dobru společnosti.

3 Srovnání

3.1 Tento svět

V předchozích dvou kapitolách jsem se pokusil o rozbor těchto dvou filosofii. Z rozborů vycházejí, alespoň soudím, určité podstatné vlastnosti obou světónázorů. Tím jsme postupně odhalili jisté průsečíky či různice. Platónova filosofie bývá označována jako objektivní idealismus. Je totiž nespornou skutečností, že badatelé mají potřebu zařadit vše, co bylo deklarováno a zapsáno, do vymezených kategorií, aby vše nakonec zapadlo do nějakého ismu. V tomto objektivním idealismu je realita našeho světa pojata jako nápodoba nebeského archetypu. Neboli vše pozemské odkazuje k nebeskému.

Jak jsme mohli číst ve verších Laotziho, dochází tento staročínský myslitel jinou cestou v podstatě ke stejnému poznání. Laotzi vidí podobně vztah mezi

realitou a božstvím. Jakékoli jsoucno, ať více či méně skrytě, odkazuje k celku, jehož je součástí. Odkazuje k řádu, kterým je samo uspořádáno. Z ontologického hlediska hovoří oba autoři o nejvyšší ontologické kategorii. Laotzi ji nazývá tao, Platón ideou nejvyššího dobra. Na rozdíl od Laotziho není Platónovo nejvyšší dobro tak zřetelně popsáno jakožto nejvyšší princip, který stojí za vším projeveným v celku světa. Ontologické kategorie obou myslitelů však shodně směřují k morálce a ctnostnému životu, jako k ústřednímu naplnění lidského bytí, které shodně oba nenacházejí mimo tento svět.

3.2 Lidský život

Ušlechtilý antický ideál prezentuje představu harmonického života jednotlivce spojenou s životní moudrostí a sebeovládáním (sebekontrolou). Tak se dá číst řecké a Platónem použité slovo *sófrósýné* jako zdravá vyrovnaná mysl. Jak jsme mohli číst v kapitole 2.2, je to ono vyústění tří tendencí (mohutností) duše v harmonické žití, jež je zdrojem šťastného a dobrého života. Sebekontrolu tohoto charakteru nalezneme u Laotziho ale i Konfucia. Ve třicáté třetí kapitole čínského myslitele jsme měli možnost číst, že ovládat druhé lidi vyžaduje sílu a vládnout sám sobě vyžaduje opravdovou moc. Ve druhé kapitole se dočítáme o podstatě dobra a zla. Tu nachází Laotzi právě v odlišení těchto dvou polarit. To se velmi podobá stoické radě o nerozlišování dobrého a zlého, fenomenologickému zdržení se úsudku. Tak by dle evropských filosofů měl být člověk uchráněn od kořene všeho nepokoje - rozlišování dobrého a zlého. Podobnou analogii můžeme číst ve Starém zákoně. Člověk je díky svému niternému puzení po poznání dobrého a zlého vyhnán z ráje.

3.3 Výchova

Ve staročínském verši, kde se hovoří o požadavku na prázdná srdce a plné žaludky obyvatelstva, je vykonavatelem tohoto požadavku vládce. Vládcí není doporučováno, aby lid byl povšechně vzdělaný, ale aby v pokoji, míru a s pocitem zadostiučinění vykonával své rolnické či řemeslnické určení. S tímto do jisté míry rezonuje Platónovo pojetí výchovy, kdy vrstvě rolníků a řemeslníků není

předepsána žádná výchova, platí pouze základní poučka, necht' každý vykonává to řemeslo, které mu přísluší. Právě z této pasáže vycházejí pozdější filosofické interpretace, ve kterých se můžeme setkat s názorem, že Platón byl elitář. Stejně tak bychom toto mohli vypovědět o filosofii Laotziho. Oba shodně nabízejí poznání fungování kosmu (čili výchovu) pouze určité části obyvatelstva. Jedná se o velmi nápadný styčný bod, který je na obou stranách podložen argumentací, že právě takovéto uspořádání zajistí pokojný život lidské společnosti. V díle Platónově je však výchova určena širšímu spektru obyvatelstva než je tomu u Laotziho. I když v knize *Tao-te-t'ing* není explicitně vyjádřeno, komu je ona výchova určena. Minimálně však náleží vládci, jak jsme to mohli číst v první kapitole. Laotzi nebuduje přesný systém výchovy. Co, kdo a v kterém věku má činit. Není tak strůjcem nějaké školské osnovy. Jeho výchova veskrze odpovídá mudrci žijícímu v ústraní. Hovoří o tom, co svět a člověka dělá dobrým a zlým. A v tomto duchu předkládá své rady pro lepší společnost. Ostře kritizuje dobyvačnost a válčení. Za všemi podobnými projevy, které nevedou k pokojné a mírumilovné společnosti, nachází společného viníka: žádostivost. Ve svém spise proto na mnoha místech vyzývá k opuštění od této žádostivosti. Jeho výchovu tak můžeme chápat v tom, co je ve východních tradicích zakořeněno hlouběji, tedy ve vztahu mezi učitelem a žákem, kdy nauka je předávána žákovi učitelem. Ten však jedná tak, že bychom zprvu ani nepoznali, že se jedná o výchovu. Učí svým vlastním konáním, učí příkladem.

3.4 Věčná filosofie

Díla obou básníků-filosofů se naprosto liší v prostředí, ze kterého vzešly, v jazyce, ve stylu a dle mého názoru v dalším důležitém faktu: v rozsahu. Zdálo by se, že srovnání, o které se tato práce pokouší, by mohlo být mimo metodologii západní vědy, přesto jsem přesvědčen, že klást vedle sebe dvě díla vzešlá z naprosto odlišného kulturního prostředí má své opodstatnění, totiž úvahu o lidství. O člověku jako tvorů, kterému je jeho lidství společné se všemi lidmi, kteří si kdykoli v minulosti své lidství uvědomili, či se všemi, kteří tak činí nyní, ve stejném čase na společně obývané planetě, či se všemi, kteří tak učiní teprve v čase budoucím. Dostáváme se tak blíže k tomu, co bych rád představil jako jeden z možných

výsledků tohoto srovnání, totiž k pojmu “věčná filosofie“. Aldous Huxley tímto termínem označil jedno své dílo vyšlé roku 1944 a zpravuje nás o jeho historii. „*Od té doby bylo toto nevyčerpatelné téma (věčná filosofie) probíráno stále znovu, a to z hlediska každé náboženské tradice ve všech jazycích Asie a Evropy.*“⁶⁸ Mezi hlavní průkopníky, kteří tuto myšlenku razili, patřili Gottfried Wilhelm Leibniz, Ananda Kentish Coomaraswamy a výše citovaný Aldous Huxley. Věčná filosofie je představa, ve které realita není jednorozměrná, ale složená z široké škály dimenzí. Na jedné straně stojí nejméně uvědomělá dimenze, řekněme hrubo hmotná a na straně druhé jemno hmotná, jednotná, božská. „*Na jednom konci onoho kontinua bytí... je tedy to, co bychom na západě nazvali „hmota“ či nepocitující a nevědomá látka a na druhém konci „duch“ či „božství“ či „nadvědomí“.... Mezi nimi jsou seřazeny ostatní dimenze bytí, a to na základě individuální míry reality (Platón), skutečnosti (Aristoteles), obsažnosti (Hegel), vědomí (Aurobindo), jasnosti (Leibniz), hodnoty (Whitehead) či rafinovanosti (Dordže).*“⁶⁹ Jedná se tedy o rozličné představy posloupnosti toho, co je chápáno pod pojmy hmota, mysl, duše, duch a podobně. Podstatné je, že nezávisle na tom, o kolika úrovních reality ten který autor hovoří, je pro všechny stejné to, co Ken Wilber nazývá teze „velkého řetězce bytí“. Navazuje tak na Artura Koestlera, který zavedl termín „holon“ pro vyjádření toho, že co v jedné dimenzi či etapě vnímáme jako celek, je v etapě následující součástí celku širšího a vyššího. Tak je popsána realita jako „celky uvnitř celků uvnitř celků“ (holarchie). Z tohoto popisu reality vyplývá mnoho důsledků pro praktické fungování světa a společnosti, avšak pro to není v této stati prostor. Bylo ovšem nutné naznačit alespoň základní tezi věčné filosofie. Co je naopak v souvislosti srovnání Laotziho a Platóna podstatné, je základní rys věčné filosofie. Totiž, že ústřední a základní představy o člověku a nebesích jsou „stejného ražení“ napříč významnými filosofickými školami Východu i Západu i napříč největšími proudy náboženskými. Tento koncept zde zmiňuji především jako jeden z možných etických důsledků tohoto srovnání, snad uplatnitelný ve výuce občanské výchovy a filosofie na základních a středních školách. Totiž onu

68 Huxley, A., *Věčná filosofie*. Praha: Onyx 2002, str. 9.

69 Wilber, K., *Velký řetězec bytí* In: *Cesty přesažení ega : transpersonální vize*. Praha: Triton 2011, s.312.

universalitu lidského poznání, která by se snad nejlépe dala shrnout názvem eseje Zdeňka Neubauera *Pluralita světů a jednota vědění*.

„Tento světónázor netvořil pouze základní podstatu velkých světových tradic moudrosti od křesťanství přes buddhismus k taoismu, ale i jádro učení největších filosofů, vědců a psychologů. Věčná filosofie prostupuje světem natolik, že je to buď největší intelektuální omyl lidských dějin, nebo jedinečná, nejpřesnější reflexe reality, jaká se kdy na Zemi objevila.“⁷⁰

Stejně tak při hledání výchovných aspektů v té či oné filosofii, ať se již jedná o výchovnou teorii explicitní či implicitní, bychom stále měli skrze různost a zásadní odlišnost, danou kulturním prostředím, hledat to společné nám všem, obyvatelům Země. I přes veškeré rozdíly ve vzezření, uvažování či zvycích se stále jedná o člověka jakožto spojnicí mezi nebem a zemí, který na své cestě, chce-li dosáhnout vyšších stavů či poznání, musí hledět k principům. K tao, k logu, k nejvyšší ideji dobra, k bohu. Touto cestou potom, kdekoli na planetě, potvrzuje tezi „velkého řetězce bytí“.

70 Tamtéž.

3.5 Tao a Logos

Při četbě a zkoumání Platónova díla je nutné zdůraznit, že byl dozajista dobře obeznámen s představami filosofů antického světa, na které navazuje. Dokonce se v sekundární literatuře můžeme dočíst o jeho vhledu do filosofie indické či o znalosti náboženství starého Egypta. Tento rozhled nepochybně ovlivnil i jeho dílo, které tak dostává poměrně universalistický rozměr. Jedním z nejvýznačnějších Platónových předchůdců byl dozajista Hérakleitos z Efesu. Ten odkázal evropské myšlenkové tradici velké dědictví v podobě formulace pojmu logos. Logos jako princip je v jeho učení spojen s ohněm (o němž byl přesvědčen jakožto jeden z myslitelů „počátku“), je oním „arché“, tedy počátkem. Logos jako jednotící princip je zde vysvětlen na podobenství s ohněm přibližně takto: Oheň vyvstává do plamenů a s tím současně zachází hořící dřevo do popele. Oheň je současné protikladení skrývání a neskrytosti. Proti sobě dva protiklady, které jsou protikladné současně. Spojení těchto dvou protikladů se nazývá logos. Od slovesa *legein*, které můžeme překládat jako schopnost ubírání se do jednoduché jednoty. Jeden protiklad by bez druhého protikladu nebyl protikladem a tak se oba vzájemně potřebují. Existence jednoho bez existence druhého není možná. Tyto protiklady jsou sice proti sobě, ale současně vytvářejí jednotu. Z neshodného vzniká nejkrásnější harmonie. Čtrnáctá kapitola *Tao-te-t'ing* (tentokrát v překladu Jan Chin Šuna) hovoří následujícími slovy: „*Hledím na ně a nevidím, a proto je nazývám neviditelné. Naslouchám mu a neslyším, a proto je nazývám neslyšitelné. Snažím se uchopit je, avšak nedosahuji ho- proto je nazývám nejnepatrnější. Tyto tři (vlastnosti tao) jsou nevysvětlitelné, proto splývají v jedno. Jeho vrchol není osvícen, jeho spodek není zatměn. Je nekonečné a nelze je pojmenovat. Opět se vrací k nebytí. Proto se nazývá tvar bez tvaru, obraz bez předmětu. Proto je nazývám nejasné a mlhavé. Setkám-li se s ním, nevidím jeho tvář, sleduji-li je, nevidím jeho záda. Když se přidržím dávného tao a ovládnou nynější bytí, mohu poznat dávný počátek. To se nazývá nití tao.*“⁷¹

V této chvíli nelze nepřistoupit k myšlence, jak významně se zde logos podobá tao. Tao, podobně jako idea nejvyššího dobra, je nejvyšší ontologickou

71 Minařík, K., *Lao-c'ovo Tao-te-t'ing*. Praha: Canopus 2005, str. 42.

kategorií. Bezmezným principem, který je jednotou a dvojnost pouze umožňuje. Protikladnost, kterou chápeme za původním pojmem logos, můžeme stejně tak nalézt ve staročínském učení o energii *čchi* a jejích dvou projevených polaritách: *jing a jang*. „Právě tyto dvě skutečnosti – vzájemná protikladnost a současně vzájemná spojitost – jsou příčinou samohybných a tvořivých schopností *čchi*, jsou principem zákona *jinjangových* proměn. (...) Takovýto stav vyvolává paradoxní situaci, kdy obě síly působí proti sobě, ale současně jsou nuceny usilovat o dosažení rovnováhy.“⁷² Tato srovnávací kapitola nechce zploštit a zjednodušit téma tvrzením, že tyto pradávné pojmy jsou jedno a to samé. Spíše se snaží nastínit principiální podobnost mezi nimi. Soudím, že srovnání takto geograficky vzdálených filosofí nám umožňuje lepší vhled do jedné či druhé. Při těchto úvahách spatřuji otázku, zda-li právě toto není cesta k pochopení různých modů myšlení, které by nám mohly odkrývat metodu výuky filosofie na středních školách. Výuka by pak vedla ke skutečnému porozumění, nikoli pouze k procesu memorování jedné z dalších složek oné sumy informací, ve které je podstata současného školství pod vlivem myšlení *more geometrico* chápána nejčastěji.

Nahlížíme-li nyní na analogie základních pojmů evropské filosofické tradice, můžeme rozšířit tento pohled ještě slovy Berty Krebsové: „Podobně v oblasti ontologie nám pojem *tao* – *pralátka*, a *te* – *virtuální síla*, či *individuální přirozenost věcí*, připomene *Aristotelovu* „*látku a formu*“, *Spinozovu* „*substanci a atribut*“, *Bergsonovo durée* – *trvání a élan vital*.“⁷³

3.6 Průniky a různé uvedené filosofie

Podobně jako jsme mohli číst u Laotziho, že moudrý člověk neporušuje přirozený život lidu, vyjadřuje se Platón o filosofovi, jež nemůže zbořit stínové divadlo obyvatelům jeskyně po svém prozření a návratu do jeskyně. Oba tak ve shodě chápou moudrého (filosofa) jako někoho, kdo kvůli svému poznání nepřichází, aby se autokraticky snažil zničit to, na čem prostý či neuvědomělý lid lpí, ale aby nabídl své průvodcovské schopnosti na cestě za poznáním. Tak je

72 Ando, V., *Makrokosmos a lidský mikrokosmos v názírání taoistů* In: *Hledání harmonie : studie z čínské kultury*. Brno: MuniPress 2009, str. 37.

73 Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 19.

filosofie obou těchto autorů nenásilná a dává pouze svobodnou možnost k následování.

Čteme-li u Laotziho, že moudrý by neměl dbáti svého života, a tak se se svou nežádostivostí dostává do čela lidí (kapitola 7), jedná se o potřebu aby v čele společnosti stál člověk moudrý. Ten pak upřednostňuje zájmy vyšších celků (společnosti, země, nebes, kosmu) před zájmy svými. O stejný cíl se ve své teorii společnosti snaží Platón. Jeho ideální vladař je také ten, kdo pochopil, že přináší-li dobro v zájmu obce, tedy vyššího celku, přináší tím dobro také sobě, i když o to prve neusiloval. Obě výchovné teorie či návody na lepší společnost se tak shodnou v tomto cíli, totiž vždy brát v potaz dobro vyššího celku. V případě jedince dobro společnosti, v případě vládce dobro universa.

Platónova výchova v ideální obci se uskutečňuje dlouhou v podstatě celoživotní prací jedince na sobě samém. Vede k vysokému cíli, a to k vychování dobrého občana, který následně stojí jako pilíř dobře fungující obce. U Laotziho je na první pohled situace značně odlišná. Už jen v rozsahu obou děl. Tito dva básniví filosofové používají naprosto odlišného stylu. U Platóna se nemůže jednat o nic jiného než dialog, tedy rozumování moudrých, o rozpravu, jež je podložena argumenty, o které se samozřejmě mohou přit učenci po celá další dlouhá staletí. Laotzi takovouto argumentaci nepoužívá, dalo by se říci, že jí nepotřebuje. Hovoří krátce, jasně, úderně. Domnívám se však, že to do velké míry vychází z rozličného společenského postavení filosofa (v tomto případě spíše „mistra moudrosti“). Pro čínskou starověkou společnost znamenali tito mistři pravděpodobně daleko větší autoritu. Jak výstižně píše Oldřich Král: „*Filosof byl morálně a intelektuálně kompetentní osobností jinam než k sobě neodkazující, na nic se neodvolávající.*“⁷⁴

Jak známo, Platónova ideální obec se nikdy nestala realitou. On sám se sice snažil politicky prosadit a nastolovat tak poznatky o uspořádání lidské společnosti ve městě Syrakusách, avšak neúspěšně. Čteme-li na druhé straně dílo Laotziho, poznáváme, že nám také předkládá návod na dobrý život jedince v rámci rodiny, obce, lidstva a celého kosmu. Podíváme-li se do čínských dějin, vidíme, že stejně

74 Král, O., *Čínská filosofie : pohled z dějin*. Praha: Maxima 2005, str. 38.

jako u klasika řecké filosofie, si z jeho slov vladaři po nějaké delší časové období nebrali příklad. Dějiny čínského státního útvaru jsou tak, stejně jako ty evropské, prochnuty krvelačnými taženími, válkami, bídou a hladem a dalšími možnými útrapami, kterými může lid strádat. Jejich návody na „lepší svět“ jsou tak zaznamenány v textech, které nás mohou do dneška těšit krásou svých myšlenek. Bohužel právě to, co oba tito myslitelé označovali jako příčiny, které dělají svět dobrým či zlým, zvítězilo, a možná i nadále vítězí. Tou příčinou je lidská touha po moci, vlivu či bohatství (a snad nebudu daleko od pravdy, když zmíním, že tato touha sebou téměř vždy nese ono upřednostňování zájmů individuálních nad těmi kolektivními). Trvalý mír, štěstí a dobrý život obyvatelstva po delší časové období dosud, i přes rady moudrých, lidstvo nebylo schopno uskutečnit.

V kapitole komentující starověké dílo čínského filosofa jsme mohli číst, a to konkrétně a nejvýrazněji v kapitolách 19 a 20, požadavek: „odložte učenost!“ Tento velice důležitý rys Laotziho filosofie popisuje Berta Krebsová těmito slovy: „*Proto moudrost („svatost“) spočívá v tom, že člověk učiní v sobě „prázdnou“ od nabytých vědomostí a empirických zkušeností, aby ve stavu naprostého klidu mohl v sobě a v přírodě najít onu čistou substanci, absolutní prostotu, jednoduchost, neumělost, nezformovanost.*“⁷⁵ Podobně varují i antičtí filosofové, a to především před takzvanou mnohoučeností. „*Platónovy dialogy popisují propast mezi filosofií, výchovou a vzdělaností na straně jedné a znalostí všeho možného, mnohznalectvím, „mnohoučeností“, polymathia na straně druhé.*“⁷⁶ Jedná se o varování před pouhou nápodobou moudrosti. Laotziho výzva tak zní daleko více introspektivně. Volá po tichém usebrání, kde nalezení principu tao vylučuje zabývat se mnohými teoriemi a upadnout tak do pastí pouhého „chytráctví“. Paralelu s taoistickým „vyprázdňením“ myslí bychom však u Platóna hledali obtížně. Zakladatelské dílo taoismu se svým pojetím blíží tomu co známe pod označením mystika. Návod na pozvednutí duše k vyšším kvalitám vnímání a bytí je v tomto díle hluboce introspektivní, avšak konečným cílem je prožívání stavu jednoty s celým kosmem. Introspekci se vyznačuje především požadavek na učinění vnitřní prázdnoty. Výchovný model Laotziho filosofie tak není souborem faktů, které je

75 Laotzi, *Tao-te-t'ing*. Praha: Dharmagaia, 1997, str. 33.

76 Kratochvíl, Z., *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrman & synové 1995, str. 40.

třeba chápat, ale každodenně uskutečňovat. Jedná se o cestu naprosto opačnou nežli můžeme znát z dnešních výchovně vzdělávacích školských programech dnešní Evropy. Ty většinou zakládají na určité sumě informací a znalostí, na určitém znalostním minimu, které se v dílčích procesech přetváří v soubor kompetencí. Moudrost, vycházející z *Tao-te-t'ing*, je opačného charakteru. Na prvním místě vyzývá člověka k odpoutání se od toho na čem doposud lpěl.

Ušlechtilý antický ideál však prezentuje představu harmonického života jednotlivce spojenou s životní moudrostí a sebeovládáním či sebekontrolou v podobě *sófrasýné*, uměřenosti či zdravé vyrovnané mysli, který se od toho co známe z *Tao-te-t'ingu*, jak vidno, příliš neliší.

Řekům je například „skrytý mudrc“, tak jak ho popisuje Laotzi, a jak pravděpodobně byli mudrci chápáni tradičně v lidovém pojetí, cizí. Čína oproti tomu nezná ústřední řecký ideál *kalokagáthiá*, ideál krásy duševní a tělesné zároveň.

Zdá se, že Platón svým rozsáhlým dílem vyšlapává cestu pro celý další vývoj vědy v Evropě. A to právě rozsahem své práce. Čím jdeme hlouběji a čím podrobněji se jeho koncepcí ideální obce zabýváme, vyvstává před námi mnoho otázek i pochybností, zda-li by takto konstituovaná obec mohla fungovat. Tím, že šel Platón se svou teorií do stále větších detailů, nám takto kritický pohled umožňuje. Oproti tomu teoretické dílo Laotziho není ve své strohosti tolik otevřeno diskusi. Laotzi se nepouští do detailních rozborů, jak by měla fungovat rodina, společenství, stát, ale na tyto jednotlivé otázky aplikuje své obecné mravní poznatky. Jeho text je tak více meditační, vybízející ke kontemplaci, k utišení a nalezení důvěry v běh věcí, které se řídí vyšším řádem nežli lidským. V tom spatřuji ústřední rozdíl těchto dvou filosofí. Po četbě Platónových děl je naprosto zřetelné, že vzniká diskuse. Tato diskuse se postupem času dostane do kolejí, které budují vědecký způsob myšlení tolik charakteristický pro Evropu.

Platón a Laotzi jsou výrazně odlišní myslitelé. Liší se jak ve stylu, tak v rozsahu svých děl. Oba však své teorie budují na pojetí moudrosti, na poznání, které má člověku zprostředkovat lepší život a které má moudrému pomoci vytvořit

lepší život pro lid, s nímž žije. Tato tendence je naprosto shodná. Oba autoři se svou výchovou snaží budovat takového jedince, který své poznání daruje společenství, ve kterém žije.

Platónská filosofie se snaží člověka dostat do pozice, ve které stále touží po poznání, kdy je vnitřně puzen po třibení poznání. Laotziho postup je veskrze odlišný. Nepovažuje stálé prahnutí po vědomostech za správné směřování člověka. V jeho pojetí jde tak spíše o snahu postavit se myšlenkovému pokroku. A to v domnění, že o tomto myšlenkovém pokroku si nemůžeme být jisti, že je ten správný. Poznání tak spíše probíhá v pozorování přírody, kterou staví do role učitelky lidstva. Tímto pozorováním se Laotziho mudrc učí od přírody poznání zákonitostí, kterým podléhá i on sám. Obě tyto starověké filosofické koncepce se shodnou v existenci řádu, kterým je člověk nejen bytostně podřízen, ale samo vědomí tohoto řádu potřebuje ke svému útěsnému pocitu z bytí. Pro většinu zakladatelských filosofických děl je typické, že se snaží obsáhnout celou kosmologii. Vysvětlit principy fungování tohoto světa a přesně určit místo člověka v něm. Požadavek rozpoznání tohoto řádu světa je jedním z cílů obou nastíněných filosofii. Domnívám se, že právě toto je odrazovým bodem výchovy jak Laotziho tak Platóna. Jedná se tedy o cestu, kterou člověk kráčí od dětského věku, kdy jeho chování a projevy jsou veskrze orientované k sobě samému. Výchova nastává tehdy, kdy už je mladý člověk schopen uvažovat o světě jako o organismu jehož směřování je více než jen uspokojování vlastních potřeb. Toto poznání řádu, pak stojí za prohlubováním odpovědnosti za své konání i svět jako takový. Pod odpovědností chápeme především toto odhlédnutí od vlastních potřeb v perspektivě celku světa. O odpovědném člověku sní obě filosofie se kterými jsme se výše seznámili. Laotzi odpovědnost sice explicitně nezmiňuje, ovšem v duchu jeho veršů ji můžeme cítit takřka všude. Tím také potvrzujeme zásadní rozdíl mezi východním a západním myšlením. Východ je charakteristický pro své implicitní významy. Nepotřebuje mít vše jasně vysloveno, více spoléhá na celkové naladění čtenářů a žáků, které je výchovou vedeno daleko více cestou intuitivního poznání a oslabení role intelektu nad rolí citu. Pro Západ je naopak charakteristické pojetí významů explicitních. A tak je tato tendence zřejmá již v dílech Platóna či Aristotela. Jedná se tedy o postupné budování přesně daného pojmosloví. Cit pro implicitní významy

je v této filosofii skryt. V Platónském díle méně. To je veskrze básnické a snaží se dát jazyku větší význam než pouhé použití jakožto nástroje. Ve srovnání s Laotziho filosofií se však nemohu vyhnout stále zřetelnějšímu pocitu, že již dílo Platónovo je výrazně více orientováno na oblast intelektu nežli spis jeho asijského protějšku. Platónské spisy tak do velké míry určují celý filosofický vývoj v Evropě, kdy intelekt skutečně převládne nad intuicí a citem. Výrazy explicitní převládnu nad těmi implicitními.

4 Závěr

V první části týkající se Laotziho kanonického spisu *Tao-te-t'ing* jsem se snažil hledat výchovné aspekty tohoto díla i přehledně představit základní rysy jeho filosofie vůbec. Pro interpretaci jsem vybral pouze některé kapitoly, které jsou pro přehlednost a úplnost citovány celé. Z některých jsou citovány pouze jejich části a ty jsou obsaženy přímo v textu. Laotziho spis je tradičně členěn do dvou částí. Ta první obsahuje kapitoly 1. až 37., ta druhá pak kapitoly 38. až 81. Citované kapitoly až na dvě výjimky jsou z první části tohoto spisu. A to z toho důvodu, že druhá část je z větší míry teorií správně fungujícího státu. První hovoří hlouběji o povaze tohoto světa a o člověku v něm. Z tohoto důvodu je příhodnější hledat výchovné momenty právě v části první. Laotziho verše jsou v této práci komentovány spolu s uváděnými komentáři významných českých badatelů, kteří se tímto tématem zabývali. Použity tak jsou úryvky komentářů Berty Krebsové, Květoslava Minaříka, Oldřicha Krále a Egona Bondyho. Čtenáři této práce mohou namítnout, že Laotziho text není doslova výchovný. Avšak poznali-li jsme ve filosofii řecké, že pojem výchova do velké míry splývá s pojmem filosofie, domnívám se, že je možno o tomto staročínském textu také uvažovat ve výchovném smyslu. Jak jsem se snažil právě v této kapitole dokázat, Laotziho konstituování moudrého, blaženého, ctnostného či eticky čistého člověka, je ve své podstatě výchovný model.

Pro řeckou filosofii jsem vybral výchovné aspekty Platónovy filosofie. V této kapitole jsem se především snažil shrnout základní myšlenky a teze této filosofie výchovy. S přispěním vzhledu dalších komentátorů, v prvé řadě Jana Patočky, jsem se snažil podat jednoduše a přehledně ta místa Platónových názorů,

kteřá by se hodila k postavení do kontrastu s filosofií *Tao-te-t'ingu*. Dále jsem však došel k názoru, že bude příhodné mírně vybočit a zmínit i jiné nežli čistě Platónské myšlenky. Toto vybočení však směřovalo pouze k obecným termínům řeckého nazírání na svět, které se později staly společné pro převážnou část řecké filosofické tradice.

V závěrečném srovnání se tato práce snaží v jednotlivých podkapitolách nabídnout čtenáři k diskusi průniky a různice obou filosofií. Ve srovnání je pak dále věnována pozornost tématu věčné filosofie, které zde nabízím jako jedno z možných východisek pomyslné debaty mezi dvěma starověkými filosofi.

5 Seznam použitých pramenů a literatury

ANDO, Vladimír. *Malá encyklopedie taoismu*. 1. vyd. Praha: Libri, 2010. 285 s. ISBN 978-80-7277-455-5.

ARISTOTELÉS. *Politika*. 2. vyd. Praha: Rezek, 1998. 499 s. ISBN 80-86027-10-4.

BONDY, Egon. *Čínská filosofie*. 1. vyd. Praha: Vokno, 1993. 387 s. ISBN 80-85239-22-1.

ČARNOGURSKÁ, Mária. (ed.) *Čínske odpovede aj na naše nezodpovedané filozofické otázky*. 1. vyd. Bratislava: Kalligram, 2006. 293, [2] s. ISBN 80-7149-829-7.

FUNG, Yu-lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. Trans. D. Bodde. New York: The free press, 1976. ISBN 0-684-83634-3.

HUGHES, Edward Robert. *Chinese Philosophy in Classical Times*. London: J. M. Dent, 1942.

HUXLEY, Aldous. *Věčná filosofie*. 1. vyd. Praha: Onyx, 2002. 289 s. ISBN 80-85228-95-5.

HEIDER, John. *Tao vůdce*. 1. vyd. Bratislava: CAD Press, 1997. 167 s. ISBN 80-85349-73-6.

KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie : pohled z dějin*. 2. vyd. Praha: Maxima, 2005. 373 s. ISBN 80-901333-8-X.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. 1. vyd. Praha: Herrmann & synové, 1995. 199 s.

LAOTZI, *Tao-te-t'ing : Lao-c'*. 1. vyd. Překlad a komentář: KREBSOVÁ, Berta. Praha: Dharmagaia, 1997. 250 s. ISBN 80-85905-24-8.

LAOTZI. *O ceste tao a jej tvorivej energii te*. Překlad a komentář: ČARNOGURSKÁ, Mária.; BONDY, Egon. Bratislava: HEVI, 1993. 104 s. ISBN 978-80-855-1817-7.

LAOZTI. *Lao-tsiova kanonická kniha o tau a ctnosti : (Tao-tek-king)*. Překad a komentář: DVOŘÁK, Rudolf. Kladno: Jaroslav Šnajdr, 1920?, 128 s.

LOMOVÁ, Olga; ČERNÁ, Zlata. (ed.) *Hledání harmonie : studie z čínské kultury*. Brno: Masarykova Univezita, 2009. 203 s. ISBN 978-80-210-4942-0.

TZE, Lao. *Treatise on Response and Retribution*. Trans. D. T. Suzuki and P. Carus. ed. P. Carus. 2nd pr. Chicago/La Salle: Open Court, 1994. ISBN 0-87548-244-9.

MINAŘÍK, Květoslav. *Lao-c'ovo Tao-te-t'ing*. 2. vyd. Praha: Canopus, 2005. 157 s. ISBN 80-85202-34-4.

MITCHELL, Stephen. *Tao te ching, Lao-tzu*. London: Kyle Cathie, 1996. 108 p. ISBN 978-1-85626-396-2.

PATOČKA, Jan, Ivan CHVATÍK a Pavel KOUBA. *Péče o duši : soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002, 842 s. ISBN 80-7298-054-8.

PLATÓN. *Symposion*. 6. oprav. vyd. Praha: Oikoymenh, 2005. 85 s. ISBN 80-7298-139-0.

PLATÓN. *Ústava*. 4. oprav. vyd. Praha: Oikoymenh, 2009. 427 s. ISBN 80-7298-142-0.

WALSH, Rodger; VAUGHAN, Frances. (ed.) *Cesty přesažení ega : transpersonální vize*. 1. vyd. Praha: Triton, 2011. 450 s. ISBN 978-80-7387-408-7.