

Univerzita Karlova v Praze

Pedagogická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

2015

PhDr. Petr Kalenský

Univerzita Karlova v Praze

Pedagogická fakulta

Disertační práce

ARETÉ, výchova, sport

ARETÉ, education, sport

PhDr. Petr Kalenský

Vedoucí práce: prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Studijní program: filosofie

Studijní obor: filosofie

2015

Prohlašuji, že jsem disertační práci na téma „ARETÉ, výchova, sport“ vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze 29. dubna 2015

.....

podpis

Děkuji vedoucí práce, prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc., která je vychovatelkou v pravém slova smyslu.

ABSTRAKT

Výraz ARETÉ vznikl v antickém Řecku. Jde o záměrný duševní stav, který vede ke správnému jednání.

Pro Patočku je ARETÉ určením svobodného života. Jde o určitou výtečnost člověka, který se nezaměřuje jen na svůj život, ale buduje prostor pro své uplatnění tak, že vidí do povahy věcí a jedná ve shodě s ní. V tomto smyslu hovořil o ARETÉ již Hérakleitos, k podobným závěrům docházeli také taoisté v Číně.

V Řecku byla výchova velice důležitá. Skrze výchovu bylo možno ARETÉ získat.

Učitel však nemohl učit v dnešním slova smyslu, kdy učí jen svůj předmět. Vyučující musí být spíše vychovatel, který žáka vyvádí na cestu k Dobru, jak to prováděl už Sókratés. Nejde tedy o kvantitu vědomostí, ale důležité je znát podstatné, znát souvislosti, vidět pozadí.

Sport vznikl pro uctívání bohů, byl tedy posvátný. Vítěz olympijských her svým výkonem dokazoval svou vděčnost bohům. ARETÉ byla tedy pozadím, na které vznikly olympijské hry.

KLÍČOVÁ SLOVA

ARETÉ, výchova, sport, harmonie, olympijské hry

ABSTRACT

The term ARETE originated in Ancient Greece. It refers to intentional state of mind which leads to correct task-performing.

Prof. Patočka considered ARETE a classification of free life. It is a certain virtue of man who not only focuses on his life but also tries to build a space for his realization by perceiving the true nature of things and acting in harmony with it. In this sense Heraclitus had already spoken about ARETE and similar conclusions were drawn by taoists in China,too.

Education was highly regarded in Ancient Greece. A man could acquire ARETE through education.

However, a teacher could not teach in such a way we understand nowadays. The teacher must be rather a tutor who is leading a student up the right path to the good as Socrates used to teach in Athens. It is not about quantity of knowledge but it is important to know fundamental principles, to understand relationships, to know their background.

Sport was held in honour of the Gods, it was sacred. A winner of the Olympic Games proved his gratitude to Gods by achieving his success. The origin of the Olympic Games was then entirely based on ARETE.

KEYWORDS

ARETE, education, sport, harmony, Olympic Games

Obsah

| | | |
|-----|---|----|
| 1 | Úvod | 9 |
| 2 | Cíl práce a výběr metody | 10 |
| 3 | K problematice překladu slova ARETÉ | 11 |
| 4 | Mýtus | 13 |
| 5 | ARETÉ před filosofickým tázáním | 17 |
| 6 | ARETÉ před Sókratem | 19 |
| 6.1 | Anaximandros | 19 |
| 6.2 | Hérakleitos | 20 |
| 6.3 | Pýthagorás | 22 |
| 6.5 | Parmenidés | 26 |
| 6.6 | Zénón | 28 |
| 6.7 | Empedoklés | 29 |
| 6.8 | Anaxagorás | 31 |
| 6.9 | Atomisté | 33 |
| 7 | Sofisté | 35 |
| 7.1 | Prótagoras | 36 |
| 7.2 | Gorgiás | 37 |
| 7.3 | Antifón | 38 |
| 7.4 | Ostatní sofisté | 39 |
| 8 | Presókratci a ARETÉ | 42 |
| 9 | ARETÉ mimo Evropu | 43 |
| 10 | Sókratés a ARETÉ | 47 |
| 11 | Dobro | 54 |
| 12 | ARETÉ a výchova | 59 |
| 13 | Učitel jako médium | 62 |
| 14 | K problematice spravedlnosti | 66 |
| 15 | Spravedlnost a školství | 70 |
| 16 | K problematice výchovy | 73 |
| 17 | ARETÉ a J. A. Komenský | 80 |
| 18 | Člověk archaický a hry | 88 |

| | | |
|----|--------------------------------------|-----|
| 19 | Slavnosti | 93 |
| 20 | Slavnosti všeřeckého charakteru..... | 99 |
| 21 | Olympijské hry..... | 101 |
| 22 | Oheň jako symbol bytí..... | 105 |
| 23 | Hermés – patron sportu | 109 |
| 24 | K fenoménu hry..... | 111 |
| 25 | Čas a hra | 113 |
| 26 | Vztah ARETÉ – výchova - sport | 118 |
| 27 | Závěr | 122 |
| 28 | Seznam použité literatury | 124 |

1 Úvod

Autor se dlouhodobě zabývá filosofií, zejména řeckou. Řeční filosofové se začali tázat na ARETÉ, o které bude v této práci pojednáno. Tato idea má svoji aktuálnost v každé době, díky ní a skrze ni se člověk stává člověkem. Problematikou ARETÉ se podrobně zabývali Sókratés, Platón či Aristotelés, z českých filosofů Patočka, Palouš, Hogenová či Kratochvíl, ze zahraničních bych uvedl Heideggera, Finka, Vernanta, Otta, Rombacha či Mittelstrasse.

Ve školství pracuji přes dvacet let a měl jsem to štěstí, že jsem mohl učit všechny věkové skupiny. Malé děti na prvním stupni základní školy, pubescenty na druhém stupni, adolescenty na škole střední a konečně dospělé na vyšších odborných školách. Přes určitá věková specifika jsem si potvrdil, že výchova je v podstatě stále též proces. Problematika výchovy je úzce spjata s problematikou ARETÉ, tedy opět jsem čerpal hlavně z výše uvedených autorů, pokusil jsem se také zachytit pohled Martina Bubera, kterého považuji za velice moudrého člověka.

Krásu sportu jsem pocítil již v mládí, asi jako většina z nás. Tehdy jsem začal hrát závodně fotbal a zápasit, měl jsem tedy možnost porovnat klady individuálního i kolektivního sportu. Dnes se, kromě kopané, věnuji sportům v přírodě. Běhám, pořádám kurzy vodáctví a cyklistiky. Filosofickým východiskům sportu se u nás věnují Hogenová či Jirásek, na FTVS UK Bednář a Martínková. Z cizích autorů bych jmenoval Eliadeho a především Finka, který rozebírá fenomén hry.

Práce je psaná v množném čísle. Vedoucí práce je prof. Hogenová, z jejíchž rozborů autor vychází. Veškeré nedostatky a mýlky jsou však hanbou autora.

2 Cíl práce a výběr metody

Cílem práce je prozkoumat souvislost ARETÉ a výchovy, ARETÉ a sportu a konečně výchovy a sportu. Lze vychovávat, aniž bychom měli na mysli ARETÉ? Lze sportovat, aniž bychom se vztahovali k této ideji? Lze vychovávat, aniž bychom sportovali?

Nejprve bude potřeba tyto tři pojmy náležitě vysvětlit, ozřejmit jejich vznik a uvést souvislosti, díky nimž se na ně můžeme tázat. Budeme tedy na ARETÉ, výchovu a sport hledět jako na odpovědi, na které je teprve třeba najít otázky.

Práce bude mít formu fenomenologicko – hermeneutickou. Fenomén je něčím, co se samo ukazuje. Aby byl postřehnut, je nutná alétheia, neskrytost. K tomu je potřeba odstranit předsudky o zkoumané věci, odborně řečeno očistit své noze od předporozumění, tedy provést transcendentální epoché.

V antickém Řecku byl bůh Hermés poslem bohů, zprostředkoval styk mezi bohy a lidmi, nebem a zemí. Předával lidem božské pokyny - v mytické době jim tím odkrýval pravé bytí. Předkládal lidem pravdu, zjevoval, co je nutné umět a čemu je nutné rozumět.

Hermeneutika je tedy umění interpretační. Interpretace jsou aktem vysvětlení, vhledu nebo porozumění. Pomocí hermeneutického myšlení bychom měli odkrývat to, co je původní, nejpodstatnější.

Ovšem v hermeneutice jde nejen o porozumění, ale též o výklad. Všudypřítomnost interpretace je jedním z hlavních témat filozofie. „Neexistují žádná fakta, ale jen interpretace“, praví F. Nietzsche.

3 K problematice překladu slova ARETÉ

Výraz ARETÉ činil překladatelům z řečtiny vždy problém. Je totiž těžké přeložit (jakýkoli) výraz tak, aby byla zachována jeho podstata, ale aby byl současně poptáván horizont, na němž se ten který výraz nachází. Proto nemohou úspěšně překládat texty ti, kteří znají „pouze“ daný jazyk. Překladatel se musí orientovat v tom, co se vyskytuje za slovy, v samém myšlení dané doby a kultury.

Doyen českých překladatelů Platóna, František Novotný, překládá výraz ARETÉ jako „zdatnost“. Dodnes jde o nejběžnější překlad uvedeného výrazu. Ovšem pod pojmem zdatnost si dnes představujeme spíše fyzické dispozice (např. zdatný sportovec, zdatný lovec, ne však zdatný básník). Tedy slovem „zdatný“ označujeme člověka, který je dobře připraven k tomu, co lze označit jako fyzický agon.

Jiní překládají ARETÉ jako „ctnost“ (např. Jirsa – Rozum, ctnosti, duše, 2010). V tomto překladu prosvítá slůvko „čest“, poukazuje tedy na muže, který nepostrádá cti. Pravdou je, že člověk, který „má“ ARETÉ, nemůže být bezectný, ovšem pouze ve cti ARETÉ nespočívá. Navíc je výraz „ctnost“ dnes zabarven křesťanskou tradicí, navozuje dojem určité morální kategorie, ARETÉ je však víc.

Dnešní překladatelé se pokoušejí přeložit ARETÉ jako „výbornost“, „výtečnost“. Má to své opodstatnění, neboť řecké ARETÉ souvisí s adjektivem *aristos* (nejlepší). Jedná se tedy o pokus dostat toto slovo do polohy něčeho optimálního, co již nelze stupňovat. Ovšem ani tyto překlady nemohou vystihnout veškeré konotace výrazu ARETÉ.

Sám výraz ARETÉ se poprvé vyskytuje v řecké písemné tradici v 6. st. př. n. l. Většinou je zmiňován v souvislosti se spravedlností. Sókratés však začal tento výraz chápat jiným způsobem. Od 2. pol. 5. st. je ARETÉ vztahována k ideji Dobra a odkazuje na filosofickou životní orientaci.

Lze tedy říci, že každý překlad slova ARETÉ do češtiny je určitým způsobem zavádějící a tedy uspokojivě nepřeložitelný. V textu je třeba ponechat řecký výraz ARETÉ (jak to činí např. Patočka či Hogenová - ta píše, že pokud by se tento výraz měl přeložit do češtiny, pak jako „dobrost“- pro své vztahování k Dobru). Pro laika to bude představovat určitý problém – nebude

si vědět rady s tímto specificky řeckým výrazem. Ovšem „pocitivý“ čtenář bude hledat horizont, na kterém se ARETÉ ukazuje, což přispěje k pochopení tohoto slova.

4 Mýtus

Pokud hovoříme o ARETÉ, musíme zmínit, z jakých kořenů vyrůstala. Než se o ní začalo diskutovat ve filosofických souvislostech, byla zasazena do mýtu.

Většina lidí si pod slovem mýtus představí vyprávění z dávných dob, které má svoji moudrost, ale určitě ho nemůžeme brát doslova. Mýtem se nazývají např. Ezopské bajky nebo Sókratovy mýty, jak nám je dochoval Platón.

Původně – „*in illo tempore*“ – měl však mýtus význam zcela odlišný. Znamenal „slovo“. Pro „slovo“ existovaly v dávném Řecku i výrazy „logos“ a „epos“, každý z těchto výrazů ale znamenal něco jiného. Tak epos znamená znění hlasu, logos je pojímán jako uvážené slovo, které může někoho přemluvit, později něco, co je rozumné a smysluplné.

Mýtus je ale pro archaického člověka slovem zdaleka nejdůležitějším. Je jím vyjádřen celek, skutečnost světa. Najdeme v něm příběh toho, jak se žilo a jak je třeba žít. Jde o maximálně autoritativní slovo, které je zjevenou prazkušností. Je absolutně závazné, dalo by se říci, že kdo *in illo tempore* nežil mýtem, nebyl člověkem.

Mýtus je tedy celý způsob života. Nelze se jím jednou řídit a podruhé nikoli, je závazný pro celé bytí člověka. Není výsledkem logického rozvažování. Člověk je mýtem pevně uchopen, je dán člověku s jeho lidským bytím. Pravda se tedy člověku nezjevuje nějakým individuálním zkoumáním, ale je mu zjevena jako neskrytost. A tato *aletheia* nabízí lidským očím velkolepou podívanou – podívanou na pozadí celku.

Archaický člověk dělá totiž všechny úkony, které už dělal jeho vzor, ať už to byli bohové či předci. Koná tedy činnosti, které byly zavedeny dříve a které je třeba uchovávat do budoucnosti. Tím projevuje vlastní, aktivní starost o své bytí. Starost o budoucnost vychází z jeho minulosti, dochází k neustálému obnovování. Mytický člověk žije velice posvátně, protože minulost je (skrz předky i skrz to, co nás obklopuje) posvátná. Tím je každá činnost odpovědná, protože má svůj nezastupitelný význam. Každé snažení tehdejšího člověka se tedy podílelo na posvátném, ať

už šlo o hry, lov, tanec, sex či zemědělství¹. Dalo by se říci, že profánní činnosti tento člověk neznal.

Zajímavé je, že v tomto pojetí oběť nenapodobuje, ale přesně opakuje oběti původní. M. Eliade tvrdí, že tímto opakováním posvátných úkonů se ruší trvání času. Ruší se tím naše vulgární představa o času jakožto neustálá posloupnost „ted“, „ted“, „ted“, atd. Mytický člověk zažívá čas jinak, nikoli vůbec. Časovost je pro něho bývale - zpřítomňující budoucností, nemá ostré hranice mezi minulostí, přítomností a budoucností. Čas plodí možné způsoby sebe sama, rozevřená náruč minulosti objímá budoucnost v přítomném okamžiku. Minulost není to, co **už** není, budoucnost není tím, co **ještě** není. Vše je vzájemně propojeno v jediný celek, celek světa, celek bytí, celek absolutní pravdy – mýtu!

Opakuje – li ale archaický člověk s posvátnou úctou všechny činnosti po předcích, je nutné vysvětlit, jak mohou vznikat hodnotná duchovní díla. Ty samozřejmě předpokládají jedinečnost autora, jeho individuální duchovní výtvar. Toto dílo je nové, předtím nemohlo být nikdy vytvořeno.

Dávný člověk totiž netvoří, ale je tvořeno skrze něho. Bohové (či sama posvátnost bytí) vedou jeho pomyslné pero v prstech či mluví jeho hlasem. A protože je vyslovována Pravda, kterou vyslovovali a žili předci v celku mýtu, rozdíl je jen ve tvaru výpovědi. Smysl zůstává týž, nerozbijí celek.

Otevřeme-li Homérovu „Illiadu“, první slova básně jsou pobídkou: „Zpívej, Múzo“. Opravdový zpěv vychází z úst božstva, z toho tajemného, z čeho jsme vyšli a co je schopno hovořit skrze nás samotné, pokud jsme schopni se zaposlouchat. Podívejme se nyní na události, které jsou podobné v mýtech různých národů.

Vznik světa je líčen jako boj Chaosu a Řádu, Harmonie. Vždy vítězí Řád (*kosmos*), vzniká posvátná svatba Nebe a Země (Hieros Gamos), pořádek je periodicky ničen a obnovován. Stvoření světa se každoročně opakuje. Jedno období umírá, aby druhé mohlo započít.

¹ M. Eliade – Mýtus o věčném návratu, OIKOYMENH, 1993, str. 25

I bitvy měly rituální funkci. Připomínaly totiž výjevy kosmického dramatu, kdy hrdina porazil hrozného nepřítele, nebo se prostě jen symbolizovala bitva mezi Řádem a Chaosem.

Pro dnešního člověka ten, kdo neustále opakuje gesta a činy někoho jiného, přestává být sám sebou. Jestliže je mu jeho jednání předem dáno, nenese za něj žádnou odpovědnost, nechápe se jako svobodná vůle, která se musí neustále rozhodovat. W. F. Otto se však táže², zdali člověk moderní, jehož hlavní starostí je existenciální rozumění sobě samému, není tím, kdo je mimo pravdu.

Mytický člověk nepřestává být sám sebou jen proto, že opakuje činnosti archetypů. Naopak! Přebírá sám odpovědnost za své jednání, které je posvátné, tím i odpovědnost za jednání svých předků a snad i potomků, neboť je přesvědčen o správnosti způsobu svého bytí. Ze své svobodné vůle – autenticky – volí svoji cestu uvnitř mýtu, té absolutní pravdy, která ho obklopuje i prochází.

Důležitou vlastností mýtu je jeho dynamika. Mýtus se zjevuje tím, že něco tvoří. Oním tvarem je kult. Jde o určitý duchovní postoj, kterým člověk mýtus přebírá. Ať už se jedná o jednoduché spínání rukou či složitý rituální tanec, jde o smysluplná gesta ozřejmující celou skutečnost. I vyprávěný děj mýtu je plný dynamiky. Například Homér nepopisuje přírodu tak, jak je o sobě, ale vše ukazuje v pohybu. Před očima posluchače se neustále něco děje. Každá bytost dělá to, co jí náleží – holubice prchá, bouře bouří, lev se vrhá na kořist, bojovník bojuje, čímž je sledována funkcionalita světa .

Dynamika bytí je v onom období zajištěna už tím, že je čas vždy periodicky obnovován. Je tedy zachována určitá „čistota“ bytí ve formě očištění od minulých, již prošlých chyb.

Mytický obraz světa má tedy centrální místo v myslích lidí, jsou jím zodpovídány otázky, které se týkají např. postavení jedince ve společnosti či člověka k člověku. Člověk se ztotožňuje se svým vzorem, s mytickou postavou. Její osudy promítá do osudu vlastního, má ji jako vzor, její

² W. F. Otto in: Mýtus, epos a logos, PomFil, 1991, str. 12

jednání je pro něho návodem, jak se starat o své bytí. Sám se tím vychovává a zároveň se povznáší do vyšší oblasti, kdy dodává svým dnům závažnosti a tedy i smyslu. Mytický hrdina poskytuje lidem prožitek, ve kterém jsou spojeny rozumová, citová i volní stránka. Tyto stránky osobnosti v lidech ztvárňují a často i mobilizují. Sledujeme-li Achillea, jeho zvraty od pýchy k pláči, od nenávisti (k Hektorovi) k soucitu (s Hektorovým otcem), pak člověk aktivně spolu - prožívá s hrdinou a formuluje se i jeho morálka. To později věda, která vystřídala mýtus, nikdy nedokázala.

Posláním mýtu tedy nejsou vědomosti, ale návody k jednání v konkrétních životních situacích. Přestože je mýtus vyprávěním o minulém, je jím skrze přítomnost vyjadřována starost o budoucnost. Je zde jasně vidět starost o širší souvislosti, než jaké denně vytváří bezprostřední život člověka. Charakteristickým rysem života v mýtu je zbožnost a důvěra k tomu, z čeho člověk vyšel, co ho vydalo do bytí. Tento pocit vděku je silně obsažen nejen v obětech, ale i ve všem jeho konání. Člověk byl prodchnut posvátností, život je pro něho svátkem.

Nyní se podívejme, jak je v mýtech, konkrétně v pozdních řeckých mýtech, myšlena duše. Homér nemá ve svém díle žádný speciální výraz pro duši živého člověka. Dnešní karteziánský způsob myšlení důsledně rozděluje člověka na tělo a duši a obě tyto části zkoumá zvlášť. U Homéra se teprve v okamžiku smrti člověk rozpadá na duši a tělo. Duše sestupuje po smrti do Hádu jako duch bez fyzické i mentální existence. Jedinec není duše a tělo, ale člověk. Zdrojem lidské identity je tělesný projev, čin, *ergon*. Homérský člověk má hrdinský charakter, básník ukazuje podstatné rysy jeho bytí- statečnost a mužnou ARETÉ. Není potřeba nějakých psychologických motivací, to bohové vkládají do hrdinů touhy, zármutky či bojechtivost. Tato božská motivace je vlastně zařazuje do postavení polobohů. Jejich jednání i řeč jsou plná rituálních gest, jejich chování má povahu míry, vzoru pro budoucí³.

Pozdní řecká mytologie se vyučovala i ve školách, učily se jí i dívky (pro které tímto školní vzdělání končilo), což svědčí o důležitosti, která byla mýtům přisuzována.

³ M. Šedina – Sparagmos, OIKOYMENH, 1997, str. 26

5 ARETÉ před filosofickým tázáním

Přelom ve způsobu života znamená bezesporu vytvoření polis, které začíná kolem 8. st. př. n. l. Logos jakožto rozmyšlené vyřčené slovo začíná dosahovat výsostného postavení. Stává se politickým nástrojem, je naprosto veřejné. Vznikají písemné zákony, které jsou vystaveny na veřejných místech a jsou určeny každému občanu.

V mytických dobách byli velmi ceněni „staří“ pro svou bohatou životní zkušenost. Nejinak tomu bylo v polis, staří se vyjadřovali k problematice spolužití. Tradice dochovala mudrce, jejichž výroky měly velkou váhu. Je uváděno sedm významných mudrců od počátku 6. st., ač se v oné skupině objevuje více než deset jmen, podle toho, jak se kde zachovala ústní či písemná tradice. Mudrcům šlo o to, aby se lidská moudrost stala prostředkem zasazení jednotlivce i polis do božského řádu.

Například Tháles říká, že vše je plné bohů. To by mělo zakládat náš vztah k okolí, máme jednat s druhými i s věcmi svého okolí s pokorou, možno říci „s náboženskou úctou“. Není možné nevzpomenout Konfuciovův výrok, který nabádá, abychom s druhými jednali tak, jako kdybychom přisluhovali při velké oběti. Tháles však nemíří pouze na vztah k druhým, ale na vztah ke svému okolí vůbec. Jde o život s pokorou a s „otevřeným srdcem“. Bias zase říká, abychom vše, co jsme učinili dobrého, přisuzovali bohům, nikoli sobě. Jde tedy o to, abychom se vlastním (lidským) způsobem zapojili do všeobecné kosmické harmonie. Kosmem není myšlen souhrn všech věcí, ale „řád“. Kosmos je něco, skrze co je celek dobře, účelně a krásně seřízen. Harmonie není jen souladem, ale také příčnou souvislostí jednotlivostí, která zakládá kosmos. Také Periandros nabádá, abychom pečovali o celek (*Meleta to pan*). Člověk má mít tedy uměřený vztah k celku – tedy k řádu světa, polis i k sobě samému. Skrze vztahy jednotlivostí můžeme odkrývat strukturu světa. V dalším dochovaném zlomku hovoří Periandros o ARETÉ: „Slasti jsou smrtelné, zdatnosti (*aretai*) jsou však nesmrtelné“. *Aretai* by se měly projevat v souladnosti mysli (*nús*) a činu (*ergon*). ARETÉ souvisí s bytostným uspokojováním toho, co nás znepokojuje (*areskó*) a na co musíme myslet i činem reagovat.

Kromě pobídky ke spolupráci s harmonií kosmu, božským řádem, mají výroky sedmi mudrců také konkrétní doporučení. Jsou prodchnuty poučením o dodržování uměřenosti, o potřebě nenásilí, o nepostradatelnosti přátelství, týkají se také důležitosti učení a výchovy, kladou důraz na spravedlnost.

Zatímco v mytických dobách byla nejdůležitější složkou ARETÉ válečnická odvaha prezentovaná vášní (*thymos*), postupně se začíná prosazovat v pojetí ARETÉ uměřené sebeovládání (*sófrsyné*). V bitvách už nesmí vést vojáka hněvivé zaujetí, které bylo dříve považováno za přednost. Začíná se uplatňovat taktika, při které je vyžadována kázeň každého vojáka. Tyto časy tedy již nejsou herojské, jakýkoli voják je nahraditelný jiným, který je schopen převzít jeho funkci. Tuto proměnu dobře ilustruje příběh Sparťana Aristodéma, který bojoval proti Peršanům u Thermopyl. Z boje se vrátil jako jediný živý, ostatní padli. Proto o rok později, v bitvě u Plataj, ze sebe chtěl smýt onu hanbu (na rozdíl od ostatních nepadl hrdinskou smrtí) a rozhodl se zemřít na bojišti za každou cenu. V boji vyhledával nebezpečí, vrhal se odvážně na nepřátele, vynikal smělymi výpady. Nakonec byl (jistě i pro své hrdinské, ovšem nerozvážné jednání) zabit. Sparťané uznali jeho odvalu, ale neposkytli mu pohřební pocty pro nejlepší bojovníky. Bojoval sice statečně, ale opustil svoje místo a tím porušil disciplínu. Tento případ tedy jasně ukazuje, že význam ARETÉ se začíná měnit. Nejde jen o válečnictví, ale o všechny složky společenského života.

Lze tedy říci, že ARETÉ nabývá nového významu. Nejde už o hrdinnou statečnost, o dobývání nesmrtelnosti skrze smělé činy. Aristokratická ARETÉ byla přirozená vlastnost, která vyplynula ze vznešeného původu. Projevovala se bojovým odhodláním a často nákladným způsobem života. Nová ARETÉ staví do popředí ideu *sófrsyné*, tedy uměřenosti, rozvahy, správné míry. Význam jedince ustupuje do pozadí, upřednostňuje se prosperita a sláva polis. Tato starost předurčuje i představu o ARETÉ. Onu představu o ARETÉ vytvářejí občané polis, ARETÉ je vyjádřena jako vzorové chování jedince.

6 ARETÉ před Sókratem

6.1 Anaximandros

Anaximandros je považován za prvního filosofa, jeho zlomek B1 je považován za první filosofický výrok.

Že vše vzniká z jednoho, to poprvé přestřel Thalés. Jako prapůvod všeho určil vodu. Není zcela jasné, zda měl na mysli vodu jako látku (*hylé*), či jestli měl na mysli prvotní princip, který se teprve projevuje vodou. U Anaximandra je situace jasnější. Počátkem všech věcí (*arché*) učinil Neomezeno (*apeiron*). Zde si můžeme dovolit tvrdit, že nejde o žádnou prvotní látku, ale o něco, co teprve látku umožňuje. *Apeiron* je to, co je za věcmi, za jsoucím. Umožňuje jsoící, samo však jsoucím není. Je tedy jakousi neomezenou přirozeností (*fysis apeiros*), ze které vše vzniká. *Apeiron* je nehynoucí, nesmrtelné, nezávislé na čase - a tudíž božské.

Anaximandrův zlomek B1 je většinou překládán následovně: „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu a trest podle stanoveného řádu“. Ve zlomku se tedy hovoří o symetrii vzniku a zániku, kdy vznik je vybočením z řádu Diké (*adikia* – bezpráví; též ale zviditelnění na úkor svého okolí). Tím je porušena rovnováha protikladů a vznik tak musí být vykoupen, zaplatit pokutu – svým zánikem. Tím se navrácí řád a spravedlnost. Čas (je s podivem, že se hovoří o *chronos*, nikoli o čase jako *kairos*) je strážcem, který se zodpovídá Neomezenu. Všem věcem dává příležitost, aby mohly vyvstat, ale tuto příležitost omezuje (podle určení času, *kata tú chronú taxin*). Je opatrovníkem vzniku i zániku. Dle Patočky je čas tím, co staví věc před horizont, před *apeiron*. To samo je věčné – neomezeností svých možností. Jakožto *arché* je zdrojem všech pohybů. Mezi *apeiron* a *kosmoi* (světovými systémy) je kontrast. *Kosmoi* jsou udržovány protiklady, které jsou v podstatě činnými silami.

Uvedený překlad zlomku B1 ctí většina překladatelů (K. Svoboda, do němčiny např. Diels či Nietzsche). Heidegger však překládá zlomek jinak. Nepřekládá doslova, zkouší „vyhmátnout“ to, co se skrývá za slovy. Překládá tu část zlomku, o které se domnívá, že je zcela určitě od Anaximandra: „...podle obyčeje; nechávají totiž platit patřičný řád, a berou tudíž na sebe také vzájemně starostlivý ohled při překonávání ne – řádu.“ Sama existence tedy není bezprávím, též jako ospravedlnění nemusí platit pokutu. Důraz je kladen na spolupráci věcí při překonávání toho, co řád vychyluje. Samy věci tíhnou tedy k harmonii, snaží se ji prosadit.

Apeiron lze zahlédnout jen vnitřním zrakem, není ničím, co bychom mohli identifikovat pomocí svých smyslů. Je božské, vládnoucí, stálejsoucí. Lidé, kteří ho nahlédli, by se měli podílet na božském řádu, které *apeiron* plodí. Skrze cosi božského je nám propůjčena lidská existence. Ta je ovšem ukotvena v čase, není tedy božská. Ale pozorováním vztahů a rozlišováním protikladů můžeme jednat tak, abychom pomohli udržet řád. Zlomek B1 může odkazovat i k varování před *hybris*, prezentovanou Gilgamešovou touhou.

6.2 Hérakleitos

Anaximandrovo učení má pokračovatele v Hérakleitovi. U obou nalezneme společné myšlenky – o vesmírném rytmu, o boji protikladů, o pravidelném střídání vzniku a zániku jsoucna.

Hérakleitos předkládá svérázný způsob vyjadřování svých myšlenek. Nepoužívá přesné pojmy či jasná určení, ale jsou mu vlastní smyslové obrazy, symboly, metafory a přirovnání). Jde o bezprostředně intuitivní zachycení obecného v jedinečném a naopak.

Ústřední částí jeho učení je idea logu. Tento termín (*logos*) byl poprvé použit ve filosofickém významu právě Hérakleitem. V řečtině má tento výraz kolem padesáti významů, u Hérakleita se význam slova *logos* často mění podle kontextu.

Ve zlomku B 50 říká, že čtenář či posluchač nemá souhlasit s jeho myšlenkami, ale s řečí (*logos*), zvědět jedno – všechno (*hen panta*). Nemáme tedy přebírat mínění druhých, ale máme se zasadit o vlastní uvažování, vlastní myšlení. To nemůže být libovolné, ale závisí na zachycení společného logu, neboť přes společný jsoucí *logos* žijí mnozí tak, jako by měli své vlastní

vědomí (zl. B 2), přitom světové vědomí je společné všem (zl. B 113). Měrou všech věcí je *logos*, člověk ony věci hodnotí většinou vytržené z kontextu, nevidí horizont, díky kterému je možno pochopit celek dění. Tedy to jediné je moudré – znát myšlenku, která všechno dění řídí. K tomu je potřeba odvahy a aktivity, protože povaha věcí se ráda skrývá. A máme – li odkrýt tuto povahu věcí, musíme odklidit předsudky (zl. B 46), nesmí nám překážet *polymathia* (zl. B 40, B 41, B 129), je třeba trpělivosti (zl. B 22) a hledačského naladění (zl. B 18).

Jak smýšlí Hérakleitos o ARETÉ? Přímo o ní hovoří ve zl. B 112: „Uvažování (*sófronein*) – největší zdatnost (ARETÉ) a moudrost, mluvit a konat pravdivé věci, vnímajíc podle přirozenosti“. ARETÉ tedy náleží *sófronein*, je přístupná všem lidem (zl. 116). Na delfský příkaz (*Gnothi seauton!*) je třeba reagovat, odpovědět potom v tom smyslu, že jsem prohledal sebe sama (zl. B 101). Ostatně – ze všeho jedno a z jednoho vše. Jednotlivost se ukazuje jen ve vztahu k celku. Ve mně je také celek. Tím je *logos*, který roste sám sebou. I kdyby chtěl někdo projít všechny cesty, nenalezne hranice duše – tak hluboký je její *logos* (zl. B 45). K duši totiž *logos* patří, může se rozrůstat jako plamen zažehnutý v duši. Duše, která se připojí k ohni a odvrátí se od vlhka přizemnosti, bude nejlepší (*aristos*). Ovšem jeden za nespočet, jestliže je nejlepší. Svůj *logos* bychom měli propojit s kosmickým. A ačkoli je odsouzena *polymathia*, filofičtí mužové (*filosofús andras*) by měli být znalí velmi mnoha věcí, protože kdo zápasí o jedno, ten musí projít mnohostí.

Podstatným rysem Hérakleitova učení je vnitřní napětí protikladů, které ústí v harmonii. Tento boj protikladů je charakterizován ohněm, božským (neboť stále živým) ohněm, který se zažehává a uhasíná podle míry. Oheň je také symbolem logu. Jakožto božský zákon vládne, jsou jím živeny i lidské zákony. Je zahlédnutelný vnitřním zrakem, diriguje jsoucí do stavu harmonie. Jsoucím je společný zápas (*polemos*), vše vzniká sporem. Z neshodných věcí je nejkrásnější harmonie, ale většina lidí nechápe, jak spolu neshodné souhlasí – nepostřehnou totiž horizont, který teprve věci ozřejmuje. Nezjevná harmonie je ale silněji zjevná (zl. B 54). Filosof je schopen odkrývat toto vnitřní napětí, podle toho pak také jednat. Nezjevná, protikladná harmonie (*palintropos harmonié*) se objevuje například u luku neb lyry. Tětiva, stejně jako struna, je napínána protikladnými silami, které však musí být vyvážené, musí mít míru. Jen tak mohou plnit svou roli, která je jim svěřena. *Palintropos harmonié* je však také pobídkou pro člověka. Tak, jak přijímáme působení božského logu, můžeme také *logos* navracet zpět. Na pnutí, které nás poutá, můžeme odpovídat protikladným pnutím, které způsobí harmonii. V podstatě jsme

vyzývání ke spolupráci s božským logem, který je všem společný, jak je uvedeno výše. Pokud to člověk dokáže, lze u něho hovořit o ARETÉ.

6.3 Pýthagorás

Pýthagorás navazuje na orfické tradice – rozpracovává učení o stěhování duší a vytváří tajnou společnost.

Zakládá sektu, kde cílem života bude vysvobození duše z pout tělesnosti. Cestou k tomu měla být askeze, mravní čistota a filosofické poznání. Svým učením chtěl ostatní přesvědčit, aby se řídili mravními pravidly, které sám vytvořil. Tento řád se měl stát vládnoucí mocí v obcích. Jeho žáci žili podle určitého systému příkazů a zákazů. Odměnou by jim byl rozkvět obce a osvobození duše. Pýthagorás byl prvním lidovým učitelem, zavádějícím výuku věd. Ostatní do té doby pouze sdělovali své myšlenky přátelům⁴.

Jeho žáci složili jmění dohromady a po dobu pěti let poslouchali jeho přednášky, aniž by ho spatřili. Teprve poté se stávali členy spolku.

Členové spolku se společně stravovali, ráno i večer soustředěně rozjímali o tom, co je třeba vykonat a co bylo vykonáno.

Pýthagorás označil podstatou kosmu číslo. To činí rozdíl mezi jednotlivými věcmi, díky číslu můžeme rozlišovat, protože základním určením čísla je míra. V číslech viděli harmonii. Čísla nebyla v Řecku určena k počítání jako takovému, ale označovala počet určitých věcí (dvojice, trojice, atd.). Číslo (arimos) je to, co věci omezuje, co je brání proti vševládnoucímu apeiron, neboť pýthagorejci předpokládají, že apeiron je původem a vládou všeho⁵. Ale ono neurčito musí narážet na určitou mez. Touto mezí je bod, bodem pak jednotka. Harmonie vzniká střetem *apeiron* – *peras*, sjednocením protikladů.

⁴ G. W. F. Hegel – Dějiny filosofie I., nakl. Československé akademie věd 1961, str. 19

⁵ Jan Patočka – Předsokratovská filosofie, SPN Praha, 1968, str. 69

Patočka vidí pythagorejce jako bojovníky proti bezmeznu. Ti upřednostňovali řád, vědění, Apollóna před chaosem, extází či Dionýsem. Peras je na straně pravdy, kdežto apeiron zla a nepořádku.

Co se týče duše, tu určil Pýthagorás jako rozumnou a nesmrtelnou. Podle jejího jednání je určován její osud. Po fyzické smrti jedince se převtěluje do těl jiných lidí, živočichů či rostlin. Když se duše udrží v čistotě (bez znečištění tělesných vášní), může nakonec vstoupit do skutečného božského stavu. Když hřeší, je trestána inkarnacemi.

Cílem života je tedy vysvobození duše z koloběhu inkarnací. K tomu je zapotřebí askeze a mravní čistota, kterou získám filosofickým poznáním a udržováním daných pravidel, která vznikla nezřídka z pověr (např. nejíst boby, protože tvarem připomínají varlata atd.).

Pýthagorovi žáci měli značné úspěchy v lékařství (Alkmaión poukázal na podobnost mezi lékařstvím a politikou, mezi živočišným tělem a organismem – myšlenka správného smísení, aby vše fungovalo), v matematice, astronomii (Filoláos prý první tvrdil, že Země se pohybuje v kruhu) a ve sportu. Pýthagorás považoval tělesnou výchovu za samozřejmou součást vzdělání. V případě zájmu a nadání žáků propracovával cvičení až k nejvyšší, tj. závodní úrovni. Jeho žáci vynikali hlavně v pětiboji a zápase. Otázkou zůstává, zda zápasníci dodržovali striktně určené rituály. Například zda i pro ně platil zákaz požívání masa, protože při zachování a dodržování všech předpisů by se ocitli v nevýhodné situaci. Nejslavnějším zápasníkem všech dob byl jeho žák Milón, který získal 7 olivových věnců z Olympie (tzn. 24 let nenašel na nejprestižnější soutěži tehdejšího řeckého světa přemožitele!!!), napsal vědecký spis „Fyzika“ a aktivně se účastnil politického života obce, což dokládá důraz na všestranný rozvoj osobnosti.

Pýthagorou vešlo do Evropy východní myšlení indického typu. I když učením o stěhování duší pokrčuje v orfické tradici, cesta meditace a askeze, myšlenka mít vlastní žáky a své společenství, vysvobodit duši ze zajetí těla a inkarnací (pomocí poznání a správného konání) ukazuje na cestu indického myšlení. Podobně jako jógini či buddhisté se i Pýthagorás vydal nazpět proti toku času, když se údajně rozpomenul na své minulé životy.

Směr pohybu myšlení Pýthagory a jeho žáků se dostává nad pouhou fysis. Toto myšlení je už charakterizováno starostí o vlastní bytí. Zatímco indiští mudrci se starali o vysvobození vlastní duše a o společenství obce či státu jim příliš nešlo, Pýthagorás viděl i duši polis, o kterou je třeba

se starat. Svými pravidly a způsobem života si však získal hodně nepřátel a jeho společenství bylo pronásledováno.

Sám Pýthagorás údajně zemřel na útěku, když jej i jeho společníky pronásledovali nepřátelé. Mohli se zachránit útekem přes pole, kde byly vysazeny boby, což ovšem Pýthagorás z rituálních důvodů odmítl.

Po jeho násilné smrti se učení proměnilo, získalo jiné dimenze. Postupně přechází ze sektářské pozice, kladoucí důraz na rituální chování, na pozici filosofickou. Pýthagorejci patřili mezi Sókratovi přátele a Aristotelés v *Metafyzice* dokonce označuje Platóna jako jejich následovníka. T. Ebert je přesvědčen, že např. Platónův dialog *Faidón* je určen jako poselství pythagorejcům a nabádá je k pěstování dialektiky, kterou sami založili, ale později se od ní odvrátili⁶.

6.4 Xenofanes

Xenofanes se narodil v Kolofónu v Malé Asii. Po uchwácení řeckých obcí Peršany emigroval na Sicílii. Údajně se živil jako profesionální básník. Napsal parodické, posměšné epigramy pod titulem „*Silloi*“ a báseň s filosofickým obsahem „*O přírodě*“.

Spíše než filosofem byl politizujícím teologem. První formuluje v řeckém světě monoteismus. Odmítá představy o bozích s lidskou podobou, kvůli tomu kritizuje hlavně Homéra a Hésioda. Říká, že koně či volové by si boha představovali jako koně nebo vola. Xenofanův bůh „*je celý sluchem i zrakem*“ a „*silou své myšlenky (a nikoli nohama) se dostává všude*“. Nikdy nebude moci být smyslově spatřen, je věčný, ohraničený, kulovité podoby. Vnímá všemi částmi, nezná změnu, je stálý. Neexistuje více bohů, neboť bohové nemohou být podřízeni nejvyššímu bohovi (podřízenost je v přímém rozporu s božstvím).

⁶T. Ebert – Sókratés jako pythagorejec a anamnése v Platónově dialogu *Faidón*, OIKOYMENH, 1999,

Xenofanes je velice zvědavý, všechny znalosti si snaží osvojit. Má odpor ke všemu temnému a nesrozumitelnému. Zná toho tolik a tak protikladného, že mu z toho vyplývá skeptická relativnost lidského poznání.

„Co je přesné, nespatriil žádný člověk ani nebude takového, který to spatří vzhledem k bohům a všem věcem, o kterých se zmiňuje, neboť i kdyby se mu v nejvyšší míře zdařil o tom dokonalý výrok, sám by přece o tom neměl vědomí, neboť zdání lpi na všem.“ (zl. B 34). Hérakleitos ho proto kritizuje, že je mnohočenný, že tĕká od jednoho k druhému a nechápe věci v jednotě.

Xenofanes sám je ovšem velmi sebevědomý. Říká, že je hoden větších poct než olympijští vítězové, protože nad sílu a obratnost je dobré klásti dobré vědění, moudrost. Tvrdí, že dobrý pěstní zápasník nenaplní městské sýpky, ale moudrý muž ano. Není tedy nepraktický intelektuál, ale je ochoten vkročit mezi zákonodárce.

Kritika oslav olympijských vítězů je typickou ukázkou jeho nazírání na svět. V té době byli tito oslavenci bráni jako miláčci bohů, skrze ně bohové dokonce vyznamenávali jejich mateřské obce (pro ilustraci – básník Pindaros byl mladším Xenofanovým současníkem). Vítězství v posvátných hrách tedy zajímalo celou polis. Xenofanes se na celou věc nedívá s mytologickým respektem, ale z hlediska prospěchu hospodářství obce. Jan Patočka Xenofana vyzdvihuje pro jeho duševní svobodu, se kterou tepal stávající mravy podřízené mytologickým fantaziím. Friedrich Nietzsche si také všímá síly protestu, navíc oceňuje, že se nestáhl jako Hérakleitos či Platón do samoty, ale postavil se před publikum⁷.

Pohyb Xenofanova myšlení je charakterizován snahou o překonání předsudků. Člověk může zjistit pomocí rozumu, jak se věci mají. Protože je však nedokonalý, musí hledat a postupně nalézat. Může pouze doufat, že časem se pravdě přiblíží. Xenofanes si nedělá iluze ani o tom, že by jeho slova byla božská a že by vyslovoval naprostou, autoritativní pravdu, o které by se nedalo diskutovat. Ve zl. B 35 je dochováno: „...at' zdá se, že to, co pravím, se podobá pravdě.“ Pravdu zná tedy jen bůh a my se k ní můžeme pouze přibližovat. Bůh je určen spekulativně, nesmí mít žádnou slabost, nedokonalost. Všechno koná bez námahy jen myšlenkou ducha (zl. B 25). Přistoupíme-li na tezi, že co je božské, to je dokonalé, pak ideální pohyb je pouze pohyb

⁷ Friedrich Nietzsche – Filosofie v tragickém období Řeků, VOTOBIA, 1994, str. 52

ducha. S tím koresponduje jeho přezíravý postoj k olympijským vítězům, neboť oni provádějí pohyb pouze lokomoční.

6.5 Parmenidés

Parmenidés se nejprve učil u pýthagorejců, později hlásal své učení.

Jako první napsal filosofické dílo ve verších. Zachovala se jeho podstatná část, téměř polovina.

Na začátku básně Parmenidés líčí, jak se proniká do nitra toho, co jest. Koně ho zavedli na cestu, dívky mu ukazovaly směr. Tyto slunečné dívky řídily vůz s koňmi k bráně Noci a Dne. Onu bránu ovládá bohyně Diké (Zákon, Nutnost, Spravedlnost). Jen ta může pustit cestovatele dovnitř.

Cesta člověka k božské bytosti je v Řecku rozšířena z folklóru. Dílo je nutno interpretovat alegoricky. Koně jsou v příběhu rozumem, dívky osvícením a průjezd bránou je přechod od jedné linie uvažování k druhé. Bohyně Diké je dcerou Themidy a už Hesiodos píše, že hlídá nebeskou bránu. Má zde funkci ručitelské moci. V této části Parmenidés vychází z mýtů, neříká nic nového, ale jeho ústy mluví hlas samotného Jsoucna.

Bohyně v bráně mu říká, že mu ukáže cesty. První cesta ukazuje, že existuje bytí a že je nemožné nebytí. Druhá pak, že nic není a že je nutné, aby bylo pouze nebytí. Třetí cestou je cesta smrtelníků, dvouhlavých bytostí, kteří připouštějí existenci bytí i nebytí.

První cesta je cestou pravdy (řec. *aletheia*). Tato cesta je tou pravou, kterou se má filosof ubírat. Na druhou cestu nelze vstoupit, protože ji nelze poznat – je bezejmenná. Třetí cestou se ubírali lidé před Parmenidem. Ti se řídí mytickými představami, které charakterizuje cyklický světový proces, dále metodou sjednocování protikladů a z toho vyplývající existenci Jsoucna a neJsoucna. Tito lidé nevidí, že bytí a chápání je totéž, myslí si, že nejsou jest. Vidí odlišnost bytí a nebytí, ale vztahují je k sobě, z jednoho Jsoucna dělají dvě. Všechno jim ukazuje dvě stránky – bytí a nebytí, vznik a zánik. Proto jsou zmateni.

Veškeré poznání (či chápání) náleží ke jsoucnu. Toho by se měl člověk držet, po této cestě by měl jít.

Vznik a zánik neexistuje a vše existuje současně – světlo i teplo, tma i chlad, ženské i mužské. Bytí se tedy skládá ze dvou velkých skupin (dle zásad protikladu). Tyto však existují zcela samostatně, každá kvalita sama pro sebe, tzn. nepřecházejí v sebe.

Druhá část básně je o zdání (řec. *doxa*). Díké chce sdělit pravdu o zdání, o tom, jak jsou věci ve skutečnosti v oblasti empirického života, jak je nutno je vysvětlit na základě principů, o kterých se mluví v první části básně. Účelem *doxa* je tedy poučit o správném uspořádání světa pomocí aletheii. Bohyně tedy podává pravdivé vysvětlení lidských představ, které jsou samy o sobě klamné. Přímo Parmenidovi slibuje: „*Než přesto dozvíš se též, jak by zdání muselo zaručeně být při zevrubném zkoumání.*“

Parmenidův výklad světa byl zcela nový. Před ním existovala učení založená na mytických kořenech – věčný kruh návratu byl spojen s periodicitou přírodního dění. Všechny věci vznikají a zanikají, a to v pořadí času. Tento koloběh je úplně spontánní. Bytí a nebytí přechází rytmicky v sebe, tyto stavy se střídají.

Náš elejský filosof však říká, že zdrojem poznání nemusí být pouze smyslovost, vjemy. Smyslové poznání vidí vznik a zánik, ale není to jen začátek a konec vjemu? Co v daném okamžiku neexistuje pro smysly, nemusí přeci ještě nebytí! Objevil se tedy rozdíl mezi „být“ a „být pro smysly“.

Většina interpretů překládá „*noein*“ jako „myšlení“ a ze zlomků vyvozují, že bytí a myšlení jsou identické. Už Theofrastos tvrdil, že Parmenidés nerozlišuje mezi myšlením a vnímáním. Nejedná se tedy určitě o abstraktní myšlení.

Ve zlomku B3 se praví, že „*nejsoucí ani bys nepoznal – není to možno - , ani je nevyslovil, vždyť myslit (poznávat) a bytí je totéž.*“

Poslední část zlomku může být pouze negativní vyjádření myšlenky, že nebytí nemůžeme myslit (poznávat). Parmenidés vůbec nepochyboval o tom, že vjemům odpovídá skutečná realita.

Ve zlomku B8 nemusí poznání (myšlení) a bytí být identické. Náš filosof chtěl snad také vyjádřit neexistenci nejsoucího, protože zlomek 8 pokračuje „*. . .neboť věru bez jsoucího, v němž*

je vždy poznání (myšlení) vyřčeno, nijak myšlení nemůžeš nalézt, vždyť není a nebude nikdy nic jiného mimo jsoucí . . .“

6.6 Zénón

Zénón navazuje na Parmenidovo učení, ale se svými závěry se dostává jinam než jeho učitel.

Proslul jako kritik a polemik. Aristotelés ho pokládá za zakladatele dialektiky.

Zénóna nejvíce proslavily aporie (*paradoxa*). Naznačoval, že nás smysly šálí. Prostor, čas a pohyb se ukazují jako věci, které nemohou být složené.

Zénón byl hlavně logik. Logika u něho vyvrací, co je nesprávné, ale nedokazuje přímo to, co je správné. Cílem je ukázat problematiku, spor.

Parmenidés je velice důležitým mezníkem presokratické filosofie. On přivedl řeckou filosofii na cestu poznání nejen bezprostřední percepcí. Z jeho učení o věčné absolutní existenci vycházejí např. Empedoklés, Anaxagorás, Leukippos, atd. Jde o svět věčných, neměnných prvků se specifickými principy pohybu. Parmenidovo mísení, kdy si každý element zachovává své bytí, řídí bohyně Diké. Ta mu také sděluje pravdu o tom, jak se věci skutečně mají. A protože mísení je jediná forma pohybu a tedy kosmického dění, musíme si položit otázku, zda je smrtelník schopen prohlédnout úmysly bohyně Diké, tedy prohlédnout řád, který všechny věci mísí. Ona bohyně sama Parmenidovi ukázala pravdu ve smyslu alétheii. Ukázal se mu tedy, kromě jiného, i zcela určitý pohyb, který vnímáme skrze zdání, ale je v naší moci si ho správně vyložit.

Člověk je ovládán zdáním do té míry, že se mu pravda nezjeví. Můžeme to též pochopit tak, že k němu není Diké milosrdná, když ho nenechá nahlédnout. Ale když člověk nezapřáhne spřežení a neprojeví snahu, k bohyni se nedostane. Proto je zde aktivita tak nesmírně důležitá!

V Platónově dialogu Parmenidés hovoří mladý Sókratés s Parmenidem a Zénónem. Sókratés předkládá myšlenku idejí. Jeho partneři v dialogu ukazují na logické rozpory této myšlenky, ovšem chválí jeho myšlení a předvídají, že by mohl být dobrým dialektikem.

6.7 Empedoklés

Velice zajímavým zjevem byl Empedoklés z Akragantu. Tento kočovný lékař, věštec, básník a zvěstovatel na svých cestách vysušuje močály, vrací zdraví, uklidňuje, přednáší a udílí rady. Jan Patočka v něm vidí nejgeniálnějšího tazatele mezi presokratiky⁸. Empedoklés si klade rozličné otázky typu: proč se některé látky mísí a jiné nikoli, jak vzniká zárodek, co je podstatou dědičnosti, jak se děje vnímání, jak dýcháme atd. Na tyto otázky také nabízí vlastní odpovědi.

V písemném projevu volí básnickou formu. Navazuje na mýtus. Již dříve jsme ukázali, že v mýtech hovoří básnickými ústy bohyně Múza, což si o svém díle myslí i náš filosof. Múza ovšem nepoví vše (jak je tomu u Parmenida), ale jen to, co může pochopit lidský duch. Absolutní celek je nám nedosažitelný, je uvolněna cesta smyslům.

Sám vychází z orfického učení o duši, které se tělo stalo hrobem. Duše se do těla dostala za trest. Provinila se tím, že uvěřila Sváru. Nenávisti. Postupnými zrozeními se očišťuje, polední fází je život básníka, lékaře a vládce, poté vstoupí opět mezi bohy.

Není náhoda, že Empedoklés ve zlomku B 112 praví: „*Já kráčím ne již jak člověk, nýbrž jak nesmrtelný bůh...*“. Zcela určitě byl seznámen s učení Pýthagory, jehož si velmi vážil.

Prvním, kdo vyloučil vznik a zánik, byl Parmenidés. Podle něho je vše Jedním, změna je možná pouze míšením. Empedoklés vidí problém podobně, ovšem jmenuje čtyři stálé kořeny všeho: Dia (oheň), Héru (vzduch), Háda (zemi) a sicilskou bohyni vod Nestidu (voda). Míšením těchto základních prvků vznikají všechny věci.

Otázkou je, co je příčinou míšení těchto látek. Empedoklés ji vyřešil originálně – látky se spojují a rozpojují účinkem dvou protivných kvalit – Lásky a Sváru. Láska věci spojuje, přitahuje je k sobě jako magnet železo, Svár je naopak rozpojuje na složky, které proti sobě válčí.

⁸ Jan Patočka – Předsokratovská filosofie, SPN Praha, 1968, str.138

V jeho učení je důležitý pojem „*krasis*“ (smíšení ve správném poměru). Utvoření a udržení *krasis* se děje díky přítomnosti Lásky. Kosmem střídavě vládne Láska a Svár, mezi dobou absolutní vlády jedné z těchto složek vzrůstá buďto Svár nebo Láska. Když vládne Láska (nebo Přátelství), pak jsou všechny prvky harmonicky spojeny, každý každým proniká a vytváří se jakési kulovité božstvo (*Sfairos*). Při druhém extrémě, vládne-li Svár (Nenávist), zcela chybí *krasis*, prvky jsou ve stavu chaosu. Náš filosof se domníval, že žije v období vzrůstu Sváru. Kosmos přirovnává k lidskému organismu, k průběhu lidského života. Ten začíná z chaosu semene a postupně dosahuje stále větší koordinace, až dosáhne vrcholu lidství, z něhož pak mentálně i fyzicky sestupuje, až nakonec nefunguje a umírá (rozpojuje se).

Střídání Lásky a Sváru je tedy pevným zákonem vesmíru. Ptáme-li se na vymezení, jakým zákonem a proč se děje toto střídání, dostaneme odpověď, že je to určeno Sudbou.

Empedoklés byl mimo jiné lékařem. Znal pohyb krve k srdci a od srdce. Dýchání je podle něho založeno na rovnováze krve a vzduchu, ty se pohybují periferními cévami. Krvi ve vesmíru odpovídá Láska, vzduchu Nenávist. Svět tedy střídavě vydechuje a nadechuje Svár. Bytosti plodí Láska, neboť jen ona může způsobit *krasis*. Celý svět ve stavu Lásky je živočich, ve kterém je vše správně smíšeno. Život a společenství je tedy něco posvátného, spojovaného Láskou. To učili už orfikové, ovšem Empedoklés tuto myšlenku rozvedl do zcela nových souvislostí. Z jeho díla se nám dochovaly části jeho básní „O čištění“ a „O přírodě“.

Zatímco Parmenidés přišel s myšlenkou, že vše je Jedno a jediný druh pohybu může být mísení, Empedoklés na něho navázal a snažil se tento pohyb vysvětlit. Parmenidés pohyb konstatuje a odkazuje k bohyni Diké, Empedoklés ho ozřejmuje výkladem o Lásce a Sváru. Láska vše přitahuje, tvoří jednotu, harmonii. Tak jako magnet přitahuje železo, tak se přitahují i milované bytosti. I plození vzniká účinkem lásky dvou jedinců. Lidé by měli žít Láskou a nastal by opět ideální stav, ze světa by se vytvořil *sfairos* (zl. A 52), což je jakási všeobsahující božská koule. Láska se otáčí mezi všemi čtyřmi živly, mimo tyto živly nevzniká nic (zl. B 17). Láska je v živlech přímo obsažena, Svár je ale mimo ně. Není zde vysvětleno, jak působí Svár na živly, když je pouze mimo ně, ani to, podle jakého principu, jakého logu, se to děje. Z uchovaných

⁹E. Hussey – Presokratici, nakl. Rezek, 1997, str.163

zlomků lze usuzovat, že se nadvláda Lásky a Nenávisti periodicky střídá⁹, lidé byli potrestáni za své svárlivé chování převtělováním, zapomněli, že nejvyšším bohem je Afrodité. Kdo však bude věstce Empedoklova formátu pozorně poslouchat, toho činy a myšlenky budou vedeny Láskou a nakonec se stane božským. Empedoklés sám neskromně tvrdí, že už mezi lidmi nechodí jako člověk, ale jako bůh. A žije-li člověk podle Lásky, vyvede z Hádu též sílu mrtvého muže (zl. B 111), tj. probudí se k opravdovému životu.

6.8 Anaxagorás

Anaxagorás uznával pouze vědecký způsob nazírání světa. Napsal patrně jen jednu knihu. Píše v ní o základní povaze věcí. Směle tvrdí, že vše je obsaženo ve všem. V každé částice jakékoli věci jsou zárodky všech věcí, lépe řečeno všech surovin. Takže ve všem je obsaženo maso, dřevo, krev, zlato, sůl atd. To vytváří velkou možnost změn (neboť věci se přetvářejí míšením). Ale když při přeskupování nastanou jiné vlastnosti, musíme se tázat, jak byly získány. Anaxagorás tvrdí, že tu byly stále, ovšem nyní nastala doba, kdy se projeví. Věci můžeme určit, že jsou právě takové, jaké jsou, pravidlem „většinového určení“. Potom tedy věc je takovou surovinou, které části (tj. suroviny) obsahuje nejvíce. Ale je třeba si položit otázku, proč se vše mění, mísí? Co je toho příčinou? Filozof z Klazomén odpovídá, že rozum, duch (řec. *nús*). Ten je vševědoucí a všemocný a řídí kosmos podle plánu, a to vnitřním samopohybem. Zatímco vše ostatní obsahuje podíl na všem, *nús* není smíšen s žádnou věcí, je pouze sám o sobě. To je důležité proto, že se tedy nemůže mísit a tedy měnit v něco jiného. Tento duch sjednocuje původně rozptýlený chaos pomocí víru. Jeho pohyb je úmyslný a účelný, dokonce nejlepší ze všech možných, neboť rozum je vlastně absolutní inteligence.

Edward Hussey si všímá vztahu rozumu a intelektuálních schopností člověka¹⁰. Rozum v lidech byl ztotožněn s kosmickým rozumem, který kromě lidí naplňuje i zvířata a rostliny. Protože je rozum absolutní a nemíšený, jeho fungování nic nebrání. Pak tedy to, co nazýváme svým

¹⁰Edward Hussey – Presokratici, Rezek, 1997, str.171

rozumem, není ne skutečnosti mé, ale něco centrálního a vševědoucího. Proč tedy nejsme já a ostatní (lidé, zvířata a rostliny) dokonalí a vševědoucí? Je tomu patrně proto, že nejsme dost vnímaví k tomu, co nám nús ukazuje. Ale která moje část by mohla být vnímavá, když ne rozum? Možná odpověď by mohla být taková, že nús není míšen (na rozdíl od těch, kterými prochází). Pak je možné, že nás naše fyzično odvádí od absolutní podstaty.

Duch je tedy protikladný ke hmotě. Jedině on může hmotu ovládat, a to právě díky své protikladnosti. Odtud pak mohou pramenit Anaxagorovy nauky o poznání protikladem. Nemůžeme poznávat vodu vodou atd., ale protiklad chápeme vždy protikladným, jak ve vnímání, tak v ryzím myšlení. Toto myšlení ostatně upřednostňoval před vnímáním. Zlomek B21 říká, že pro slabost smyslů nemůžeme rozsuzovat pravdu. Viděním nezjevného se stávají věci zjevnými.

Anaxagorás přijal Parmenidovu tezi, že žádná věc nevzniká ani nezaniká, ale vše se směšuje a rozlučuje ze jsoucích věcí. Domyslnil také důsledek. Jestliže se vše vzájemně mísí, pak může být vše potenciálně čímkoliv. Protože naprosto vše se mísí se vším, musí jakákoli věc obsahovat všechny hmoty, které existují. Tak je např. v dřevě přítomno maso, kosti či kámen. Jsoucí věci se pak projevují podle toho, která surovina v té které má převahu, tedy ve dřevě je nejvíce dřeva a méně už např. masa. Naše smysly mohou postihnout přeměnu dřeva v uhlí, což je důkazem pro postupné převládnutí kamene v téže hmotě. Dalším důkazem je podle Anaxagory ejakulát, ve kterém jsou obsaženy vlasy, nehty, žíly, tepny, svaly, kosti atd. Tyto látky jsou však tak nepatrné, že jsou okem neviditelné. Za růstu se však pozvolna rozlučují (zl. B 10).

Existuje jen jedna látka, která je odlišná od všeho ostatního. Nazval ji rozumem. Ten je nejjemnější ze všech hmot, je zcela neomezený a samovládny. Z hlediska pohybu je zajímavé, že působí samopohybem. Způsobuje veškeré otáčení. Otáčení a odlučování se děje působením síly a rychlosti. Sílu působí rychlost, která je mnohonásobně rychlejší, než známe z věcí nyní jsoucích u lidí (zl. B 9). Tuto rychlost samozřejmě ovládá rozum, který uspořádal a pořádal vše.

Rádi bychom se ještě zmínili o dvou výročí, které dosvědčují, že Anaxagorás viděl pravdu ve světle alétheii.

Zlomek B 21 sděluje, že viděním nezjevného je zjevné. Patrně je tím myšleno, že jsoucí můžeme poznávat pomocí nejsoucícího, lépe napsáno tím, co k jsoucímu odkazuje. Jen tím se

může ukázat fenomén ve svém bytí. A protože nás smysly často klamou pro svou slabost, je třeba logicky dovozovat, použít *nús* do té míry, jak je člověku možno.

Zlomek A 92 říká, že vnímání se děje opakem, neboť stejné nepůsobí na stejné. Anaxagorás to, pravda, dokládá fyziologicky, ovšem za tímto výrokiem se může skrývat pocit, že každý jev má své pozadí, díky kterému můžeme onen fenomén poznat. Že totiž musí být odlišný podklad, abychom určitý jev dobře (ostře) viděli.

Svoboda podle něho není dána vnějšími okolnostmi, ale pozorováním, a tedy poznáním pravdy (zl. A 29). Svoboda je tedy vnitřní věcí každého člověka.

6.9 Atomisté

Leukippos přijal existenci nejsoucná, které nazýval prázdňem (*kenon*). Jednotlivé věci jsou odděleny prázdňem, čímž vzniká mnohost a možnost pohybu. Hmota je tvořena nedělitelnými (*atomon*) jednotkami. Jeho učení rozpracoval Démokritos.

Od dob Parmenida, který přišel s myšlenkou, že celek je plný a nemůže být jiný, převládal názor, že pohyb je možný pouze jako mísení jednotlivých částí celku.

Atomisté přišli s myšlenkou chápat svět jako hmotu a prázdno, tedy jsoucí a nejsoucí. Problém pohybu myslili z jiného úhlu než Eleaté, čímž došli k opačnému závěru. Zatímco Parmenidés pro absenci prázdna vylučoval možnost pohybu (kromě mísení), Leukippos naopak z reálného pohybu vyvodil nutnost prázdna. Démokritos se dokonce nechal slyšet, že spíše není hmota než prázdno (zl. B 156). A problém pohybu je rázem vyřešen. Shluky atomů se stěhují z místa na místo, otázkou však je, co tento pohyb způsobuje. Tedy provádí ho vír, ale co je příčinou tohoto víru?

Vír atomů se odloučí od vesmíru, atomy jsou pak metány na všechny strany (zl. B 167, B 168). Padají na sebe a různě se splétají. Drží spolu tak dlouho, dokud nepřistoupí nějaká silnější nutnost, která jimi zatřese a rozptýlí od sebe (zl. A 37). Aristoteles ve zl. A 66 uvádí, že Démokritos nemluví o účelu, ale převádí na nutnost vše, čeho užívá příroda. Náhoda totiž není příčinou ničeho.

Je na místě se ptát, co se rozumí onou nutností. Jestliže vše se děje dle nutnosti a náhoda je vyloučena, pak se vše děje podle určitého řádu. Kosmického řádu. Mohla by tu být spojitost s Hérakleitovým logem či východním tao.

Ale jak tento řád poznat? Vždyť mnohonásobně se již ukázalo, že nechápeme, jaká jest anebo není každá věc ve skutečnosti (zl. B 10). Smysly nás většinou klamou, a mysl? Od smyslů vzala důkazy a těmi důkazy je chce porážet? Pádem jí bude jejich porážka (zl. B 125). Ostatně ve skutečnosti stejně nic nevíme, neboť pravda je v hloubce (zl. B 117). Ovšem v silách člověka je alespoň snažit se k ní prokopat a částečně ji odkrýt, protože jinak by Démokritos musel zastávat absolutní nihilismus, což nečinil. Říká, že lidem sluší více než o tělo pečovat o ty malé, kulaté atomy, které zveme duší (zl. B 187). Cílem života je pohoda, spokojená uměřenost, vždyť štěstí i neštěstí jsou věci duše (zl. B 170).

Nás, pedagogy, musí těšit jeho výroky o potřebě správné výchovy. Lidé se prý stávají častěji dobrými cvičením nežli od přírody (zl. B 242) a ze všeho nejhorší označil Démokritos lehkomyšlnost ve výchově mládeže (zl. B 178).

7 Sofisté

Od sofistů datujeme počátek vědy, protože o věcech, které zkoumali, začali diskutovat. Podobné myšlenky v 5. st. př. n. l. nalzáme v Řecku i v Číně, ovšem je zde jeden zásadní rozdíl - v Číně totiž nedochází k polemikám, nikdy tam ze sporu nevznikne dialog. Netvoří se intelektuální veřejnost ani veřejné spory filosofů.

Oproti tomu v Řecku šlo o veřejný charakter učení sofistů. Ve sporu rozhoduje argument. To, co je pravdivé, musí být sděleno a uznáno veřejnou společností.

Sofisté zaujali místo jakýchsi univerzálních učitelů, které patřilo básníkům a rapsódům. Těm ale chyběl argument. Ani ho nepotřebovali, neboť byli v zajetí Múz, což bylo samo o sobě dost přesvědčivé.

Sofisté prosazovali sílu argumentu. Jejich metodou je přiblížit se k argumentům protivníka a na tento argument se dívat ze všech jeho aspektů, případně dávat důraz na aspekt, který považují za nejdůležitější.

Se změnou politického života se mění i význam některých slov. Podívejme se nyní blíže na vývoj obsahu slov „*techné*“ a „*ARETÉ*“.

Techné v původním významu značilo stavět dům z materiálu tak zpracovaného, že do sebe vhodně zapadal. S příchodem dělby práce se „*techton*“ označoval člověk, pracující se dřevem. K oné práci bylo třeba zvláštní šikovnosti. Tento výraz později přerostl všeobecně na člověka, který něco umí. *Techné* bylo tedy praktické vědění člověka, kterým se odpoutával od božských mocností. Člověk tyto dovednosti (či vědění) získává vlastním úsilím sám, tedy zkušeností z hlediska *techné* je viděna nová velikost člověka.

Původně je tedy *techné* od bohů, se vznikem společenství obcí se toto odborné vědění od božského oddělí a umožní člověku přežít ve fysis.

Slovo *ARETÉ* znamenalo původně zdatnost, výtečnost, určitý vzor a sociální ideál společnosti. Z hlediska rodu je to cosi výtečného. Jde o způsob, jak se sám osvědčit.

Techné vycházelo z pozorování a napodobování přírody. Cílem je, aby se lidem dařilo lépe. Sofisté se ptají, zda by se nemělo to, co je potřeba v určitém okamžiku učinit, učít.

V obci začne *ARETÉ* nabývat aspektu spolužití, uvedení do vztahu s celkem. *ARETÉ* se už neprojevuje celá, ale jen z určité stránky (např. statečnost, chytrost, spravedlnost). Nové *ARETÉ* se začíná říkat „*sófrsyné*“, kde je jak moment vědění, tak začlenění do harmonie společnosti.

Sofisté hledají pravidelnosti v životě a snaží se životu pomáhat tím, že pochopí jeho proces. Vycházejí z toho, že zkušený (vědoucí) člověk v dané situaci správně zareaguje. Sofistický pojem *techné* je dynamický, je rozdílný od *techné* např. kuchaře či tesaře.

Sofistický logos předpokládá tedy dynamické bytí, sbírá různé prvky, uvádí je do souvislosti, chce se v nich vyznat. Rozhoduje se pro to, co je lepší. Netáže se, čím věci jsou, ale jak v nich najít nejlepší řešení pro člověka a společnost. Tento logos tedy nemá cíl, ale cestu. Je-li tam cíl, pak je to správné rozhodnutí. Úspěchem je účelně se zařadit do proudu dění, opakovaně hledat správné řešení pro každou jednotlivou situaci. Na rozdíl od Platóna, který sleduje Dobro, sofisté neustále překonávají jednotlivé překážky.

7.1 Prótagoras

Tento Abdéran byl velmi pracovitý. Mimo jiné rozlišil slovesné časy, vyložil význam vhodnosti času a první zavedl řečnické závody. Má zásluhy na počátcích psychologie, pedagogiky, gramatiky a rétoriky. Svými názory rozvíklal tradiční teorie věčných pravd.

Prótagoras je považován za subjektivního relativistu. Jeho nejznámější výrok zní: „*Měrou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.*“ (zlomek B1). Je otázkou, zda je myšlen jednotlivý člověk nebo člověk obecně. Každopádně měřítkem věcí kolem je člověk – nikoli bohové. Člověk má možnost uchopit věci nikoli tak, jak jsou samy o sobě, ale tak, jak se jeví. Měřítkem jsou smysly a rozum¹¹. Jedině vnímající a myslící člověk může poznat, co je a co není.

Ze zlomku není zcela jasné, zda se jedná o věci nebo jejich vlastnosti. Například když je někomu zima, nepřesvědčíte ho, že je teplo, i když vám se teplo zdá.

„*Vjemy se přetvářejí a mění podle věku i ostatního stavu těl. Důvody všech jevů jsou skryty ve hmotě, takže hmota může být vším, jak se každému jeví. Lidé pak chápou brzy to, brzy ono podle svých rozmanitých stavů.*“ (zl. A 14).

¹¹Podle jeho názoru člověk nemůže zjistit, zda bohové existují či nikoli – brání v tom omezenost lidského poznání.

Zlomek B1 může vyjadřovat nejen věci či jejich vlastnosti, ale i lidské myšlenkové procesy, jako např. hypotézy. Proto se člověk má právo domnívat, že podstatou kosmu je voda, aperiion nebo třeba atomy. Různé lidské hodnocení je tedy přirozené a oprávněné. I další Prótagorův výrok je velice nesnadné hodnotit. Mám na mysli zlomek A 21, ve kterém se praví, že slabší důvod (logos) se má činit silnějším. Většinou se tento výrok vykládal způsobem, který Prótagoru usvědčoval z nedostatku etiky. Řečník může přesvědčit ostatní, např. o prospěšnosti určité věci, když bude zdůrazňovat pouze jeden její aspekt (samozřejmě pozitivní) a rétorikou přesvědčí ostatní. Myslíme si, že Prótagoras o tomto problému věděl, ovšem jak bylo výše uvedeno, zavedl řečnické závody, a každý závod musí mít svá pravidla. Ta předpokládají účastníky sporu, kteří jsou znalí v rétorice, proto zvítězí dovednější, který dovede lépe – a logičtěji – prosadit svůj názor.

Náš Abdéřan se intenzivně věnoval též pedagogice, pravil například, že vyučování vyžaduje nadání i cvičení a hned z mládí je třeba se učit (zlomek B3), zlomky B 10 a B 11 jsou věnovány také pedagogické tématice.

Sofisté přišli s převratnými myšlenkami. Jednou z nich je i teze, že člověk sám může vzít svůj osud do vlastních rukou, o člověku nerozhodují bozi.

7.2 Gorgiás

Tento sofista zjevně rád provokoval a šokoval, neboť ve svém spise „O nejsoucím čili o přírodě“ dospěl racionálními úvahami k závěru, že:

- 1, nic není
- 2, i kdyby něco bylo, nelze to poznat
- 3, i kdyby to šlo poznat, nelze to druhému sdělit

Georgiás tyto zásady podrobně vysvětluje (v zachovaném zlomku B 3). Tvrdí, že jestliže něco jest, pak je to jsoucí, nebo nejsoucí, nebo jsoucí i nejsoucí. Jsoucí by mohlo být buď věčné, nebo vzniklé, nebo obojí. Věčné však není, protože by bylo nekonečné, nekonečné je neohraničené a to si není možno představit v prostoru, tedy není.

Jsoucí nemůže být ani vzniklé, protože sám pojem jsoucího musí být trvalého charakteru (jinak by se ze jsoucího stalo nejsoucí a z nejsoucího by samo muselo vzniknout).

Avšak jsoucí nemůže být ani věčné a vzniklé současně, neboť je výše doloženo, že nemůže být ani vzniklé, ani věčné, a co víc – jedno (věčné) vyvrací druhé (vzniklé). Tak došel Gorgiás k závěru, že jsoucí není.

Aby však důsledně dokončil svoji myšlenku, prohlásil, že není ani nejsoucí. Protože kdyby nejsoucí bylo (tj. existovalo), pak by zároveň nutně existovalo neexistující, což se samo popírá. Protože tedy nejsoucí není, jsoucí není a oboje dohromady také není. Pak můžeme tvrdit, že nic není.

Výše uvedené je jedním z prvních historicky doložených pokusů o formální logiku. Prótagoras tedy hlásal relativitu všeho jsoucího, které není samo o sobě, ale je ve vztahu k něčemu jinému, tedy k vnímání a myšlení. Gorgiás pak tvrdí, že jsoucího není vůbec, což je nihilistický postoj, ovšem můžeme říci, že sám rozhodně nihilistou nebyl. Naopak, veřejně vystupoval a byl naruživým propagátorem rétoriky (v praxi to vyvrací jeho zásadu, že i kdyby jsoucí bylo a mohli bychom ho poznat, stejně bychom ho nemohli sdělit – neboť rétor spoléhá na účinek svého sdělení).

Další Gorgiovou myšlenkou je výrok, že to, co je slabší, nebrání silnějšímu, ale že je slabší ovládáno a řízeno silnějším, že silnější vede a slabší následuje (část zlomku B 11). Toto byl jeho příspěvek do diskuse, zda stát existuje *nomói* (tj. zákonem, smlouvou) či *fysei* (od přírody). Stát vznikl ustanovením, ale uvnitř státu vítězí silnější nad slabšími. On sám nabízel své služby nadějným mladíkům, aby se pomocí rétoriky stali silnými.

Gorgiás vypracoval také nový styl prózy, používaný ve veřejných projevech. Tento styl byl před r. 400 př. n. l. velice populární. Charakteristickým rysem je vypracování paralelních a vyvracejících obrátů a vět, které se efektně blížily k pointě.

7.3 Antifón

Patrně nejznámější Antifonova myšlenka je obsažena ve zlomku B 44, která zkoumá kontrasty mezi *nomos* (zákonem) a *fysis* (přírodou): „*Narízení zákonů jsou umělá, narízení přírody však nutná. Většina z toho, co je spravedlivé podle zákona, je nepřátelské přírodě. Je stanoveno*

zákonem pro oči, co mají vidět a co nemají, pro uši, co mají slyšet a co nemají, pro jazyk, co má říkat a co nemá . . .“

Smysl těchto zkoumání je tento : mnohé povinnosti uvalené zákonem jsou nepřátelské vůči přirozenosti . . .

Tyto myšlenky zkoumají, co je pro lidi dobré, sofisticky zkouší zkoumat věci ze všech stran. Např. tentýž zlomek B 44 zpochybňuje tehdejší zákonné právo, neboť to nechává trpícího trpět a jednajícího jednat a nezabraňuje, aby trpící netrpěl. Při žalobě pak nemá trpící žádnou výhodu oproti jednajícímu, neboť musí přesvědčit soudce, že utrpěl křivdu, a pak žádá o zadostiučinění. Avšak totéž může provádět i jednající, který se rozhodl zapírat.

Poslední část zlomku B 44 také reviduje společenské normy, hlásá rodovou rovnost a světoobčanství, což bylo tehdy velice odvážné.

„Ty, kdo pocházejí ze vznešených otců, máme v úctě a vážnosti, ale ty, kdo nepocházejí ze vznešeného rodu, nikoli. V tom se k sobě chováme jako barbari, neboť jsme od přírody (fysei) všichni ve všem stejně zrozeni, i barbari i Řekové. Všichni dýcháme do vzduchu ústy a nosem a všichni jíme rukama...“

Nenechme se však mýlit – tím, že jsou zákony často v rozporu s přírodou, není řečeno, že by měly být všechny zákony ignorovány a vzniknout anarchie, neboť *„...nad bezvládí není pro lidi nic horšího...“* (zlomek B 61).

Výchově přikládá velký význam, nazývajíce ji první z lidských věcí. Praví, že počne-li kdo správně nějakou věc, je pravděpodobné, že bude též správný konec. A zaseje-li kdo do mladého těla ušlechtilou výchovu, žije to a roste po celý život...(zl. B 60).

7.4 Ostatní sofisté

Významným sofistou byl Hippias z Élidy, který se kromě řečnictví zabýval i matematikou, dějinami kultury a filosofie. Ve svých úvahách se zabýval prospěšností návratu k přírodnímu řádu (zl. C1 z Platóna).

Prodikos z Keu vytvořil první ucelenou teorii o vzniku náboženství, Kritiás (Platonův strýc) zkoumal vznik společnosti, zákonů i náboženství. Alkidamás byl pro rovnost všech lidí, když

hlásal, že bůh dal všem svobodu, nikoho neučinila příroda otrokem (zajímavá souvislost mezi bohem a přírodou!).

Kalliklés tvrdil, že je horší bezpráví snášet než ho činit podle přírody, podle zákona naopak. Údajně tvrdil, že spravedlnost dle zákona je něco, co vyhovuje slabým.

Thrasymachos hlásal, že nespravedlnost je nutno klást k dokonalosti a moudrosti, spravedlnost je prý jen ušlechtilá prostota¹². Říká, že kdo je chytrý, jedná nespravedlivě, hloupý spravedlivě. Řecké slovo „*euéthea*“ původně znamenalo dobrý charakter, dobré srdce – dobrosrdečnost. V 2. pol. 5. st. př. n. l. však ztrácí svou pochvalnou stránku, chápe se tak, že někdo na základě své dobromyslnosti (naivity) dojde škody. Kritériem chytrosti je tedy osobní prospěšnost.

Z uvedené doby se nám zachoval spis *Dissoi logoi* (Dvojité argumenty) od neznámého autora, kde je patrný Prótagorův vliv. Ve spise se praví: jedni říkají, že dobro a zlo je něco jiného, druzí však, že je to totéž a že je to jedním zlem a druhým dobrem, dokonce i témuž člověku jednou zlem, podruhé dobrem. Argumentuje se zde tím, že např. smrt je pro zemřelého zlem, ale pro hrobníka dobrem, v závodě či bitvě je vítězství pro vítěze dobrem, pro poraženého je však tatáž událost zlem.

V tomto spisu je i zamyšlení nad tím, zda se dá ARETÉ učit.

V 5. století př. n. l. se prudce rozvíjel obchod mezi jednotlivými městskými státy, bylo možno porovnávat i kulturní zvyklosti. Téměř stále se válčilo, kdo byl včera spojenec, je dnes nepřitelem. Začala se prosazovat *techné*, tj. odborné vědění či konání, užitečná dovednost získaná zkušeností. Vyvstává myšlenka, že tuto dovednost nám nemuseli dát bohové, ale člověk si ji může osvojit sám vlastní vůlí. Víra ve vlastní mýty již zdaleka neměla absolutní hodnotu. Začal být kladen důraz na *logos*, znamenající myšlení a mluvení. Ten byl povýšen na svrchovaného rozhodčího v lidských věcech. Byla tu ale založena víra překonávat překážky pomocí rozumu, kterým je možno argumentovat. Ústředním tématem se stal člověk a lidské společenství.

¹²Platón – Ústava, 348d

Mladší sofisté se do logických úvah pustili s radikálností svého mládí. Zpochybňovali etiku, zdůrazňovali kontrast mezi *fysis* a *nomos*¹³ (bohužel, slovo „*nomos*“ je významově zatemněno dvojnázností, neboť neznámá pouze „zákon“, ale i „zvyk“, „tradici“ či „společenskou konvencí“). Podle jejich výkladu být přirozený znamená být sobecký.

S nástupem sofistů se duchovní pohyb zaměřil jednoznačně na člověka a řešení jeho starostí. Zatímco předchozí filosofové většinou zkoumali, jak vznikl a jakým způsobem funguje svět, sofisté si kladli otázku, jaké je místo člověka ve světě a v lidské společnosti. Důležitým momentem je zde vhodné kladení otázek, pomocí kterých se dospěje k určitému závěru. To byla zcela nová metoda, dříve bylo použito autoritativního výkladu, se kterým se dalo polemizovat. Ale když se položí otázka, je možno ji nazírat z různých úhlů, odpovědi už není pouze přitakání či negování vysloveného. Na otázku si každý může najít svou odpověď, a ještě lépe, na nazíraný problém si každý může položit svoji otázku, která onen problém charakterizuje. Tak může vzniknout široká diskuze o adekvátnosti položených otázek a o výsledcích jejich zkoumání, tj. o samotných odpovědích.

Platón ve svém díle sofisty kritizuje. Vytýká jim ziskuchtivost a názorovou nestálost, správně kritizuje jejich ploché myšlení, pachtící se za okamžitým úspěchem. Ovšem z hlediska duchovního pohybu, kdy se cesta filosofického myšlení vydala od zkoumání všehomíra k řešení otázek jedince a společnosti, patří do okruhu sofistů i Sókratés (Aristofanés ho dokonce považoval za čelného představitele sofistického hnutí).

Nedá se však říci, že by všem sofistům šlo hlavně o užitek a peníze. Prótagorás byl vyobcován pro bezbožnost, s dopadem svého spisu „O bozích“ však musel počítat, přesto ho vydal. A co se týče peněz, takový Antifón ve zl. B 54 píše, že kterému muži nechce bůh dát dobré věci, tomu poskytne bohatství peněz, ale učiní ho chudým ve správném myšlení.

¹³více in: Edward Hussey – Presokratici, Rezek, 1997, str.151

8 Presókratici a ARETÉ

Výše jsme uvedli stručný přehled o myšlení a duchovní atmosféře tehdejšího Řecka 6. a 5. st. př. n. l.

Thálés se začal zabývat prvotním prvkem, čímž naznačil, že vše je Jedno. Jeho následovníci se zabývali hlavně přírodními vědami. Vyjma pythagorejců ovšem neměli svá společenství, své učení předávali jen několika žákům.

Prvním, kdo se v Řecku systematicky snažil přemýšlet o poslání člověka v kosmu a z toho plynoucí lidské ARETÉ, byl Hérakleitos. Člověk má jednat v souladu s kosmickým Logem, který je vzorem pro lidské konání.

Podobného názoru byli v Číně taoisté. Viděli vesmírný řád, který je neuchopitelný a vymyká se veškerému jsoucímu, ovšem toto jsoucí je na něm zcela závislé. Proto zavítejme i na jiná, neřecká území. Podívejme se, jak v oněch místech lidé přistupovali k problematice optimálně prožitého života.

9 ARETÉ mimo Evropy

ARETÉ je problémem přesahující hranice Evropy. Ptáme se zde na něco, skrze co je teprve člověk člověkem v silném smyslu slova. Pokud bychom si ARETÉ definovali jako stav, ve kterém je možno prožít život optimálně, tak potom se můžeme přesvědčit, jak bylo k tomuto problému přistupováno v neevropských civilizacích. V Indii, Číně i Persii je patrný vliv mýtu, který udržoval život posvátným.

V Indii vznikají v 2. tisíciletí př. n. l. védy. Ty obsahují modlitby, příběhy, zpěvy a návody k obětem. Brahmani se védám učí nazpaměť, věří, že jsou strážci magického klíče. Kdyby posvátné učení upadlo v zapomnění, svět by se ocitl v chaosu. Ve védách nalézáme učení o třech fázích lidského života, které se podobají Patočkově pojetí tří životních pohybů. V první fázi se člověk učí a dorůstá, ve druhé zakládá rodinu, rozmnožuje majetek a předává dětem své zkušenosti. V posledním stádiu odchází do samoty přírody, medituje a ujasňuje si vztah k universu. Otevírá se pro bytí jinak než dosud. Připravuje se na smrt těla, duše bude díky karmanu působit v jiném těle. V srdci meditujícího je rozžat agni – posvátný oheň. Stejně jako u Patočky je toto posvátné otevření se celku veškerenstva nalezením, nikoli ztrátou světa.

Specifickým směrem myšlení v Indii je jóga. Slovo jóga vzniklo z kořene „judž“, což znamená pevně uchopit či spojit dohromady. Obecně označuje slovo jóga jakoukoli asketickou či meditační techniku. Evropan si pod jógou většinou představí hathajógu, což je soubor pozic (ásán), které jógin vědomě zaujímá. Cílem je pro laika jen zdraví, kterého dosáhneme protažením a prokrvením různých částí těla. V lékařství má jóga skutečně tuto úlohu.

V Indii se však jóginské úsilí vynakládalo odedávna na něco mnohem posvátnějšího. Ásány mají především za úkol zklidnit mysl, zaměřit ji jedním směrem, oprostit se od rušivého vlivu okolí. Roztěkanost je nemocí, lékem pak soustředění. Úkolem ujednocení mysli, cílem pak bytí v jiné dimenzi. Když jógin otupí vůči okolnímu upachtěnému světu, zcela vyprázdní svou mysl a opustí tužby, dosáhne zastavení veškerého pohybu. Pohyb je jen šalbou, závojem máji, iluzí. Je

tedy žádoucí pohasnout v tomto světě, abychom se rozžali v agni, božském ohni všehomíra, ve skutečném bytí, které je pro jóginy posvátné.

V souvislosti s jógou je třeba připomenout úlohu času. Jedním z nejdůležitějších úkolů jógina je vyjít z vulgárního pojetí času, které předpokládá čas jakožto neustálý tok, sled událostí. Asketa se vydává proti tomuto toku, soustředěním se rozpomíná nejen na minulé okamžiky, ale i na minulé životy (v Evropě si tuto techniku osvojil např. Pýthagorás). Jakmile mysl dojde k poznání počátku, kdy byla uvedena do pohybu prvotní existence, může duše uzřít i to, co předcházelo. To, co je bez vzniku a zániku, pravé bytí, stav před vznikem či mimo vznik. Když je toto poznáno, může člověk fyzicky pobývat v tomto světě, ale už spočívá v jiné dimenzi.

Buddha vynalezl způsob meditace, který je zcela odlišný od jóginského. Tato meditace vyžadovala schopnost jasně pozorovat vnitřní i vnější stavy, osvojit si bezprostřední a jasné vnímání vlastního těla, pocitů a myslí. Je nazývána meditací vhledu (*vip assana*). Cílem je vyhasnutí veškerých tužeb, které přechází do stavu vyhasnutí, označované jako *nirvána*. Tímto způsobem zrušíme koloběh znovuzrození. Osobní osvobození je tedy ústřední hodnotou, soucit s okolním světem a aktivní zvěstování pravdy druhým je hodnotou další. Sám Buddha nazývá své učení střední cestou mezi extrémní asketismu a hédonismu.

Příznivci lóka-jaty (materialismu) hlásali jedinečnost jevového světa a odmítali představu duše. Svět je složen z hmoty, slast či bolest vzniká nahodile. Jedni hleděli na svět pesimisticky, druzí pak nabádali k hédonistickému prožití života.

V Číně je od 2. tisíciletí př. n. l. známa teorie jin a jang, kde jin je princip pasivní, negativní, ženský, dolní, tmavý a slabý a jang je naopak prvek aktivní, pozitivní, mužský, světlý, horní, silný atd. Z uvedeného vyplývá, že jde o zcela protikladné principy. Odedávna mají charakter přírodních sil, které svým protikladem (a spoluprací) vytvářejí veškeré dění. Nad nimi už nic nestojí. Existují pouze ve vzájemném sejetí, žádné čisté jin nebo jang neexistuje. Každá věc (či dění) má oba principy. Jednoho je více, druhého méně, popř. jsou oba v rovnováze. V původní jin - jangové teorii se klade důraz na opakování věčných proměn. Nehovoří se tedy o vzníkání a zanikání, ale o opakování samopohybu přírodních sil.

Z této teorie dvou protikladných sil vzniklo i učení taoismu, jehož zakladatelem byl Lao-c'. Tao je základním principem, řádem světa. Je nadřazeno jsoucnu, není hmotné ani duševní, ale vše

plodí a všemu dává smysl. Je radikálně odlišné od jevového světa. Taoisté zkoumají, jak působí, protože nelze poznat, co to je. Pohyb tao je věčný, má zdroj v sobě samém. Tao „působí bez činnosti“ (wey wu-wej). Alan Watts definuje wu-wej jako nevměšování se, plavání s proudem, plachtění ve větru, působení v přizpůsobení se. Toto nekonání nevyklučuje námahu či úsilí, ale činnost musí být provedena v pravou chvíli a vhodným způsobem. Na základě náznaků musí být intuitivně postiženo. Buber popisuje příběh¹⁴, kdy kuchař jednoho čínského knížete dělí býka. Veškeré pohyby kuchaře byly v naprostém souladu. Kuchař se vydal cestou tao. Naučil se jednat intuitivně. Pracuje svým duchem, ne očima. Pokud mu smysly říkají, že se má zastavit, ale duch ho žene dál, tak má oporu ve věčných zákonech a je úspěšný. Obyčejný kuchař mění nůž jednou za měsíc, dobrý jednou za rok, ale on už ten svůj má 19 let, rozřezal s ním tisíce býků, ale ostří je stále jakoby čerstvě naostřené. Z tohoto příběhu vyplývá, že tao si lze osvojit i jako praktickou dovednost, ovšem není to jen *techné*, člověk musí vhodně použít intuici, musí být veden plynutím tao.

Ideálem taoismu je prožití hlubokého života (čínsky *te*, někdy se překládá jako ctnost). Mít tao je pro člověka tím nejdůležitějším, pokud ho nemá, neprožije hluboký život, musí se zaštitit lidskou dobrotou, spravedlností či obřadným mravem – a to je počátek veškerého zmatku (Tao-te-ťing, 38). Mudrc má tedy hledat uměřenost, být skromný, nenápadný a žít v skrytu. Taoista tedy žije v souladu s principem tao, který se nám zjevuje skrze fysis. Hluboký život (*te*) je protikladem povrchního života. Dalo by se říci, že je paralelou řecké ARETÉ.

Zatímco taoisté následovali vesmírný řád a o problémy společnosti se zajímali okrajově, Kchung-fu-c' (Konfucius) spojuje život člověka s povinností vůči státu. V jeho učení šlo o dodržování zásady **li**. Toto slovo lze přeložit jako rituál či obřadné chování ve světských souvislostech, tedy slušnost a zdvořilost. Určité morální předpisy by měly být závazné pro všechny obyvatele Podnebesí. Každý si je může osvojit, proto je velmi důležitá mravní výchova mládeže. Konečným cílem je získat úřednické postavení a být, jakožto mudrc, prospěšný svému státu. Každý by měl získat **žen** (humánnost), což jest projevem ideální lidské povahy a je základním předpokladem pro ušlechtilost. **Žen** v sobě zahrnuje spravedlnost, statečnost, pocti-

¹⁴M. Buber – Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse, Insel-Verlag, 1920, str. 10

vost, upřímnost, vytrvalost nezištnost, sebevýchovu atd. Podstatnou částí **žen** je činnost ve prospěch druhých. „*Ušlechtilý člověk si je vědom pouze spravedlnosti, malý člověk jen svých zájmů*“ (Hovory, II., 3). Cílem je vybudování dobrého charakteru, pěstování tao, zachování dobré pověsti, čímž člověk přinese slávu i svým rodičům. Synovská oddanost a bratrská úcta byly velice důležitými body učení.

Zajímavé je porovnání Konfuciových myšlenek s Platónovými názory na ideální stát. Platón své myšlenky samozřejmě filosofičtěji promýšlí, ale shoda panuje v názorech ohledně mravní výchovy mládeže od brzkého věku, má být zakázána nevhodná hudba či nevhodné knihy, ti nejzdatnější by měli vést obec (stát) bez nároku na osobní prospěch. Je kritizován přepychový život, Platón píše, že každý jedinec by měl dělat jen jednu činnost, ke které je disponován a určen. Konfucius vypracoval program „nápravy jmen“, který doporučuje, aby se každý choval přiměřeně svému sociálnímu postavení. Král má být králem, ministr ministrem, syn synem atd. Král panuje, ministr plní zadané úkoly, syn poslouchá otce. Pokud totiž neodpovídají jména skutečnému stavu věcí, společnost je rozvrácena.

Výše tedy byly ve stručnosti připomenuty nejvýznačnější myšlenkové proudy mimo Evropu do 5. st. př. n. l. (nebyly zmíněny všechny, např. upanišady, džinismus, mohisté či perská Avesta). Cílem bylo ukázat, že také lidé mimo Evropu se zamýšleli nad pravidly, jak smysluplně prožít lidský život.

10 Sókratés a ARETÉ

Výraz ARETÉ zproblematizoval Sókratés. Do té doby tento výraz představoval určitý ideál podoby lidského života. ARETÉ byla cílem řecké výchovy, člověk takto vychovaný se měl osvědčit ve všech životních situacích. Šlo o způsob, kterým jedinec mohl prokázat svoji jedinečnou úlohu v rámci celku.

Původně byla ARETÉ šlechtickou (aristokratickou) výsadou. Tedy existovala úzká souvislost mezi vládou, rodem a ARETÉ. Ta byla spíše vyjádřením společenského než mravního postavení. Hlavní důraz byl kladen na fyzické, potažmo vojenské přednosti. ARETÉ se tedy projevovala hlavně ve vojenské statečnosti, což dokládá i Prótagorás ve stejnojmenném dialogu.

V polis začala ARETÉ postupně nabývat aspektu spolužití, uvedení do určitého vztahu s celkem. Již se neprojevovala celá, ale jen z určité stránky (např. statečnost či spravedlnost). Nové ARETÉ se začíná říkat *sófrsyné*, kde nalezneme jak moment vědění, tak harmonické začlenění do společnosti polis.

Z Platónových dialogů je zjevné, že ARETÉ byla v řecké polis všeobecně uznávanou hodnotou (v Démětřině chrámu v Pergamu stála dokonce socha orfické bohyně, zosobňující ARETÉ-*Sófrsyné*)¹⁵. Žít podle ARETÉ znamenalo žít tak, jak se na řeckého svobodného občana sluší. Znamenala tedy normu, soubor nepsaných pravidel, které měl svobodný občan polis dodržovat, podle kterých se měl řídit.

Sókratés se začal na ARETÉ dotazovat. Jak sebe, tak i ostatních. Zpochybnil samozřejmost představy, kterou měl o této věci jeho partner v dialogu. V podstatě bylo jeho cílem přimět druhého k samostatnému přemýšlení o podstatných věcech. Platónovy dialogy nám přibližují Sókrata, který pomocí logiky vyvrací výpověď svého partnera v dialogu. To provozovali i sofisté, avšak Sókratés měl svůj vlastní, jedinečný způsob.

¹⁵J. P. Vernant – Počátky řeckého myšlení, OIKOYMENH, 1995, str. 60

Nepoučoval, ale dobře položenými otázkami docílil toho, že se jeho partner začal sám ptát. Aktivoval tedy u druhých touhu po tázání o podstatných věcech, což byla jeho největší zásluha. Rozum se nedá dokázat, ale v dialogu může být postřehnut. Pravda se potom jeví jako *alétheia*. Sofistům šlo většinou o přesvědčení toho druhého (či druhých), Sókratovou snahou však bylo ocitnout se s druhým na pozici rozumu. Mittelstrass je názoru, že díky takto správně pojaté agonalitě mohou jednotlivci vzájemně odstranit svoji subjektivitu¹⁶.

Pravdu tedy musíme vidět neskrytou. To však docílíme pouze vlastním bytostným tázáním. Jsoucná mají totiž tendenci se skrývat, jevit se nám jako *doxa*, zdání, kterými ve skutečnosti nejsou. Tato *doxa* je třeba vynést na světlo, aby byla zřejmá, aby nemýlila. Jde o to usvědčit zdánlivě samozřejmé názory, které nám překážejí ve výhledu na pravdu. Heidegger píše, že k tomu jedince pudí úzkost, která odhaluje bytí jako starost. Svědomí je pak voláním, které vyzývá pobyt k tomu, aby byl sám sebou, jako bytí k možnostem¹⁷.

Sókratés ve svých partnerech aktivuje touhu po filosofické orientaci. Tímto směrem jim chtěl ukázat cestu v dialogu. A filosofovat znamená ubírat se po dialektické cestě. Toho chtěl Sókratés docílit u druhých, to bylo v podstatě jeho skutečné výchovné poslání.

Sókratem vstoupila do polis otázka po ARETÉ. Do té doby byla ARETÉ žádána, nikoli však poptávána. Například Prótagoras (ve stejnojmenném dialogu) ji se samozřejmostí předpokládá. Nicméně o tom, co je ARETÉ, sám nemluví. Patrně předpokládá, že to je každému zřejmé. Ponechme nyní stranou vyústění tohoto dialogu a povšimněme si spíše toho, že Prótagoras předpokládá ARETÉ jako cosi samozřejmého, co se nemusí blíže vysvětlovat. Tedy pokud se lidé baví o ARETÉ, vždy už předem vědí či cítí, co to je. Zdá se tedy, že první zproblematizoval tento pojem až Sókratés tím, že se na něj začal tázat.

Sókratova metoda spočívala v tom, že přiměl druhého přemýšlet o zdánlivých samozřejmostech. Kladl otázky a odpovědi vyvracel pomocí logiky. Odpověď zkoušel jako zákazník v obchodě, který si ťukáním zkouší vázu, zda v ní není (na první pohled neviditelný) kaz (Hippias, 301b). Člověk tedy nemá přejímat bezmyšlenkovitě to, co se nabízí, ale má pláno-

¹⁶J. Mittelstrass in: Dialog, vědění, orientace, PomFil, 1992, str. 24

¹⁷M. Heidegger – Bytí a čas, OIKOYMENH, 1996, str. 308

vat alternativy budoucího jednání. Toto ne – jednání připomíná taoistické wej wu-wej (působit ne-konáním), splynutí toho, jak žiji, s okolním řádem – v Číně s Cestou (tao), v Řecku s Dobrem (*Agathon*), zachyceným Logem.

Sókratés v rozhovorech používal metodu indukce, často spojoval indukci s dedukcí. Podnítil či vyvolal hypotézu, kterou poté verifikoval. Poté je hypotéza vyvrácena či potvrzena. Toto neustálé pochybování a schopnost se vracet, aby mohly být vlastní závěry revidovány (např. Charmidés 166a), je nutnou podmínkou nabývání vědomostí ze sebe sama. Překonávání svých pochybností je permanentním pohybem. Tím pohybem hledá Sókratés ARETÉ, AGATHON, ARCHÉ.

Skrze ARETÉ věci vyvstávají tak, jak mají být, jaký je jejich Telos (vnější účel), jaká je jejich podstata na pozadí. ARETÉ nemá sama hranice (*peras*), ale jsoucnum toto ohraničení dává, pouze pro tyto meze mají věci smysl. Gadamer píše, že ARETÉ není možno „vědět“ (totiž rozumově pojmout), protože ARETÉ není Logos, ale meta-Logos. Aristoteles tvrdí, že není potřeba znát definici ARETÉ, ale to, jak se získává a zakořeňuje v životě. Sám Sókratés uznává, že neví, co ARETÉ vlastně je (Menón 71a), ale stále ji hledá. V tomto dialogu se zkoumáním ukáže, že ARETÉ není ani od přirozenosti, ani věcí učení, ale božím údělem bez rozumového poznání (Menón 100). Tento závěr však není definitivní – pokud by tomu tak bylo, byla by ARETÉ predestinována a nemělo by smysl ji vydobývat pomocí otázek.

Ale bohové mohou být identičtí s Arché, s nekonečným, tedy stálepohybujícím, stálerodícím počátkem. Sókratés je však názoru, že bohové (Arché, Dobro) nám seslali rozum, který máme používat. Vždyť správně vede jen pravdivé mínění a vědění (Menón 99a). I Xenofón mu vkládá do úst myšlenku, že spravedlnost a každá jiná ctnost je vědění¹⁸. Do vínku nám tedy byl dán rozum, který nás dělá dobrými. Znalost Dobra závisí na kvalitě našeho myšlení. A protože nikdo nechýbje úmyslně, pak automaticky po poznání pravdy následuje odpovídající jednání. Pak budeme žít v ARETÉ, pak bude naše existence správně naplněna.

Otázka ARETÉ, otázka, jak správně žít, je ústřední Sókratovou myšlenkou. ARETÉ je mluvnický podobná řeckému slovu *arrétón* (nevyslovitelné). ARETÉ mohou tedy cítit, vnímat, ale nemohu jí sdělit. Snad pouze nepřímou, pomocí otázky, která pobízí k vnitřní aktivitě. Pouze

¹⁸Xenofón – Vzpomínky na Sókrata, Svoboda, 1972, str. 122

v permanentním přemítání o mezích v otázkách rozumnosti, dobra, zbožnosti či statečnosti, o vhodnosti použití těchto částí ARETÉ, o vztahu těchto částí k Celku – v tom vidí Sókratés smysl, zde se člověk může naladit na stejný tón s ARCHÉ. V dialogu Prótagorás¹⁹ žádá Sókratés Prótagoru, aby mu vyložil, zda je ARETÉ jakési jedno a spravedlnost, zbožnost, statečnost a rozumnost jsou její části, či zda jsou jen jména pro jedno a totéž. ARETÉ dává peras, skrze ní jsou činy správné (dobré). Proto není učitelná jako třeba techné. Učit se lze něco hotového, něco, co lze zakotvit v čase. Vědomosti lze učit, ty zůstávají a lze je používat, jsou-li prověřeny. Lze je využívat automaticky, jak učili např. sofisté rétorice. Truhlář může udělat stůl kdykoli, neboť má vědomosti, které mu v každém okamžiku pomohou ke zhotovení stolu. Ale s ARETÉ je to jiné. Tu si nemůžeme rozmyslet a utřídit, protože je díky ARCHÉ stále v pohybu. Můžeme jí vnímat, snažit se o dokonalý stav, o správnou míru v tomto fascinujícím, stále proudícím světě. Proto se Sókratés ptá na poměr ARETÉ a jejích částí. Tyto části jsou totiž vedeny pomocí ARETÉ stejně, jako vede vozataj opratě koní. Nejde o to dojít nejvyšší míry zbožnosti, statečnosti či rozumnosti. I nejstatečnější člověk musí znát míru statečnosti, jinak jedná pošetile (viz dialog Lachés). Naopak nejrozumnější, chladně kalkulující člověk by nejednal jako Leonidas, který se třemi stovkami mužů vytáhl do boje proti desetitisícům Peršanů. Rozumné by bylo se takticky stáhnout (tj. utéct) a spojit se s větší částí vojska. Takže tehdy nejednala rozumnost jako část ARETÉ, ale ARETÉ jako Celek.

Sám Sókratés viděl věci i děje v pohybu. Byl si dobře vědom toho, že ARCHÉ je neustálý tok produkující věci ve stále novém světle. Kosmos není něco konečně daného, stejně jako člověk. Kosmos i člověk se dotváří, není to něco hotového. Proto Sókratés kritizuje dogmatické myšlení, což dosvědčuje jak Platón, tak Xenofón. Jestliže např. okradení přítele může být v určitém okamžiku správné, rozhodně to není vzorové jednání ve všech situacích. Naopak člověk musí neustále volit, nejednat ve všech situacích automaticky, dbát na právě vzniklou jedinečnou situaci. Dobro, Krásno, Správně, Užitečno – toto vše splývá v Jedno.

Chtít Dobro je lidsky přirozené. Vše, co člověk dělá, se pak vztahuje k Dobru, kvůli Dobru. Toto vědění o Dobru může být domnělé, pak je zcela nepochopeno. Na jeho místo se dostává bohatství a rozkoš. Ale pravé vědění sleduje Telos a jedná v souladu s ním. Toto pravé vědění si však musíme neustále doplňovat, neboť nikdy nebude hotové. Stále proudící ARCHÉ nemůžeme

¹⁹Platón – Prótagoras, 329c

zastavit, analyzovat a mít za vyřešenou věc. Můžeme se pouze přiblížit pomocí neustálých otázek. A Sókratés se stále táže a problematizuje i naprosto dokonale zaběhlé názory. V Hippiovi Menším vychvaluje sofista Hippias Achillea jako muže přímého oproti takticky klamavému Odysseovi (365c). Zajímavé je už to, že sofista upřednostňuje přímé, mravné jednání, když jsou sami sofisté líčeni jako velice vychytralí lidé, takticky klamaví. Ještě zajímavější je však Sókratova pozice. Ten tvrdí, že lidé úmyslně chybující, kteří dělají třeba i nespravedlivé věci, jsou lepší než ti, kteří chybují bezděčně. Sám Sókratés se této úvahy bojí, ač je logická (Hippias Menší, 372d – 376b). Nutno poznamenat, že ve většině dialogů Sókratés odmítá, že by člověk chyboval úmyslně – když pozná, co je dobré, bude se tím také řídit.

Tímto tázáním Sókratés pečoval o duši. Neustále hledal pomocí tazajícího se myšlení. Tento myšlenkový pohyb je neustálý, neumdlévající. Jen tak může člověk postihnout Dobro. Nemůže ho vlastnit, ale může ho stále nahlížet, být blízko něho, s ním. Tak je člověk stále na cestě (což opět odkazuje k taoismu). Ovšem duše, která neustále sleduje Dobro, se odpoutává ze zajetí věčnosti. Proniká až za horizont. Žije jinak. Dá se říci, že bytí duše je pro sebe samu, protože si rozumí jako svoboda, která má pohyb ze sebe samé.

Z vnitřní svobody pramení i svoboda jednání. Duše se pomocí kritického tázání odpoutává od nepravého vědění, které se projevuje lpěním na věcech. Ve své volnosti je suverénní. Oprošťuje se od heideggerovského „ono se“, „veřejnosti“, jedná z vlastního svědomí. Sókratés sám několikrát prokázal, jak málo si nechá do svých rozhodnutí mluvit. Jestliže totiž duše sleduje Dobro, nemůže se dát ničím zastrašit. Ani strachem o život. Zde je několik příkladů:

Po jedné námořní bitvě (vítězné) se rozbouřilo moře a nebylo možno vylovit padlé. Lid požadoval trest smrti pro všechny velitele. Nátlak byl silný, a přestože zákon nepovoloval hromadný trest smrti, předsedové sněmu trest odsouhlasili. Proti byl pouze Sókratés, který byl tehdy jedním z předsedů. Odmítl se podrobit nátlaku a hájil se platným zákonem.

Když byly Athény politicky rozvráceny a Sparta se zasadila o vládu 30 tyranů, nastalo vyvražďování politických odpůrců. A protože byl Sókratés známý a v Athénách populární, byla snaha ho zdiskreditovat. Byl poslán do ciziny, aby přivedl muže, který byl tyrany odsouzen k smrti. On však neuposlechl, čímž sám riskoval smrt či vyhnanství.

Xenofón vzpomíná, jak se Sókratés choval suverénně před dvěma tyrany (Kritiou a Charkiklem), kteří mu zakazovali hovořit s mládeží. Své otázky dováděl do absurdity, aby vynikla hloupost rozkazu. Nikde ani stopy strachu před mocnými vládci.

Konečně při soudním procesu, který proti němu byl veden, hovořil sebevědomě, nesnažil se působit na city soudců, jak bylo tehdy obvyklé, ale důsledně říkal, co si myslí. Jeho řeč mohla vypadat pyšně, ale Sókratés sám bilancoval svůj život a nemohl si dovolit v takto vypjaté situaci ironiky konstatovat, že je v myšlení pomalý, aby ho ostatní poučili atd. Skládal úcty, vydával počet.

Následovat pohyb stáletvořící ARCHÉ, projevující se jako Dobro, to je vrcholný akt svobody. Protože svoboda není záležitost vnějších podmínek, ale vnitřní. Proto se nebál výhrůžek o život. Vězením či smrtí takového člověka nikdo vydírat nemůže.

Sókratés se skutečně od svých spoluobčanů lišil, vyznával totiž jiné hodnoty. A co víc, „kazil mládež“ tím, že mladé, kteří mu naslouchali, přiváděl do rozpaků hovorem o hodnotách, které by se dle něho měly stát obecnými. Hovořil nebojácně, sebevědomě, často ironicky. Ostatně v tom byl rozdíl mezi Sókratem a Konfuciem - Konfucius zastával krajně konzervativní názory ohledně výchovy mládeže, potomci by měli ctít rodiče takovou měrou, že je mají např. krýt při krádeži²⁰. V Řecku byl odlišný způsob učení, polemos ovládl veřejný výklad. I Sókratés se pouštěl do verbálních soubojů, ve kterých rozhodovala síla argumentu. A hovořil přesvědčivě, často odhaloval konzervativní názory jako zastaralé. Jeho posluchači pak stejně, často však méně zdatně, zato stejně sebevědomě, oponovali svým rodičům, což razantně paroduje Aristofanes v Oblacích. Tedy Konfucius se drží prověřených norem a poslušnosti, Sókratés vykračuje do riskantní krajiny svobody, kde je potřeba nejprve tápat, než člověk získá pevnou půdu pod nohama. A je ta půda skutečně pevná? Není pevný jen otazník, kterého se člověk drží?

Pomyslný otazník provází Sókrata celý život. Je to otázka jakožto způsob myšlení. Když se někdo umí tázat, tak zároveň odhrnuje plentu, za kterou je krajina svobody. Nemyslí mechanicky, na právě nastalou situaci nereaguje automaticky dle zaběhlých schémat, ale přemýšlivě. Toto ukazuje, že se žítí nedá jednoduše učit, chceme-li plnohodnotný život.

²⁰Konfucius – Hovory, XIII., 18

Konečně jsme se dotkli otázky Sókratova pedagogického působení. Byl učitelem? Filosofická tradice přikyvuje, sám Sókratés to ovšem ve své obhajobě popírá. Skutečně, nebyl klasickým učitelem. Neboť funkce učitele není něco někoho naučit, aby žák vlastnil vědomosti. Tak učili sofisté - žák je naučen, jak se má v té které situaci zachovat. Dnes to v drtivé většině případů není jiné. Žák je nucen se něčemu naučit, vlastnit vědomosti, ze kterých je následně zkoušen. Není špatný systém? Nejsme přehlaceni informacemi, které si musíme osvojit? Netřístí nám tyto informace vědomí, neodvádějí nás od toho hlavního, nejdůležitějšího? Jsme ještě schopni nahlédnout Celek? Není úlohou výchovy apelovat na celistvost, kterou si každý musí utřídit sám? Vždyť výchova má především podněcovat, tvarovat, ale nedávat pevný tvar. Člověk nemůže bezmyšlenkově přejímat, ale musí se sám snažit, dotvářet svoji duši. I Hérakleitos praví: „*Prohledával jsem sám sebe.*“ Úkolem výchovy je tedy nabádat k aktivitě, a v tomto smyslu byl Sókratés učitel jako nikdo jiný. Neučil v klasickém slova smyslu, ale povzbuzováním. Nenásilím. Logikou.

Podle Sókrata by se měl nejspíš člověk otevřít božským, kosmickým vlivům. Nebyla mu cizí meditační technika, při které rozvažoval. A tato otevřenost, vnímavost ho varovala před nebezpečím. Tomuto varování říkal daimonion. Byl to vnitřní pocit, který ho odvracel od toho, co chtěl dělat. Toto varování nelze racionálně vysvětlit, „cosi“ ho vždy včas zadrželo. Toto „cosi“ má na zřeteli Dobro. Ostatně daimonion ho odradilo od přípravy obhajoby při soudním procesu, který skončil Sókratovým odsouzením. Důležitější než zachování života je však smysl života vcelku. Skrze ARETÉ tak přitakal Sókratés stáleplodícímu Telos arché. A ARETÉ je úsilí člověka o prohlédnutí celku v zasazení do konkrétní situace, jak píše Patočka. Ale ARETÉ člověka je také součástí ARETÉ všehomíra, což pro člověka znamená pobývat v blízkosti Dobra.

11 Dobro

Otázka po Dobru je určitou zvláštností Sókratovy a Platónovy filosofie. Tím získala nauka o idejích absolutního smyslu. Idea Dobra je idea idejí, stojí nad všemi ideami, všechny ideje zceluje, svazuje je v jeden smysluplný celek. Od té doby si filosof na otázku „Proč?“ odpovídá „Pro Dobro“. Na první pohled to vypadá jednoduše, ale tak to není. Dobro je nám zprostředkováno díky *fysis*, můžeme ho nahlédnout skrze ideje. V podstatě je tedy cílem filosofické výchovy idea Dobra (*agathon*). Co je ale ona idea Dobra?

Odpovědí těžko může být něco jiného než zproblematizování této otázky. Ukazuje se totiž, že nejde o žádné jsoucné.

Platón píše v Ústavě, že existuje ještě něco většího, než je spravedlnost, rozumnost, statečnost či moudrost. Je to idea Dobra, která je tou největší vědomostí. Díky ní se uskutečňuje vše spravedlivé, a také vše ostatní, co se na ní podílí, se stává užitečným a prospěšným. Obecnému davu se Dobro jeví jako slabost, ale „znalejším povahám jako znalost“. Ale nejde ukázat, v čem ta znalost spočívá, Dobro je třeba pochopit, tedy tato znalost spočívá v pochopení Dobra.

V dalším textu se Platonův Sókratés vyhýbá přímé odpovědi, co je to Dobro, protože se mu to zdá příliš složitou záležitostí (Ústava, VI. kniha, 506e), ovšem sděluje, co se mu jeví jako potomek Dobra. Nejprve se shodne s Adeimantem, že o věcech říkáme, že je vidíme, ale myslí nechápeme, kdežto o idejích, že je chápeme, ale nevidíme. A dále uvažuje: Vnímáme zrakem, sluchem a ostatními smysly. Ale to, že vidíme, nezáleží pouze na tom, že máme oči a že existují předměty. Potřebujeme světlo. Světlo pak dává slunce. Oko je slunci podobné, schopnost vidět oku přiděluje slunce. Slunce tedy není viděním, ale je jeho příčinou. A stejně, jako se má Dobro na místě poznatelném myslí k myšlení a k předmětům myšlení, tak se má slunce na viditelném místě k procesu vidění a k viděným předmětům (Ústava, VI. kniha, 508c). Existuje zde tedy analogie mezi sluncem a viděnými předměty a Dobrem a chápanými předměty. Idea Dobra je tedy příčinou vědění a pravdy. A stejně jako slunce nejen dává poznat viděné věci, ale také jim poskytuje vznik, růst a výživu, tak také Dobro nedává jen schopnost poznání, ale předmětům se

od Dobra dostává i bytí a jsoucnosti, ač samo Dobro pochopitelně jsoucností není, to leží nade vší jsoucností, převyšuje její hranice, je ploditelem jsoucnosti.

Ve Filébovi se dochází k poznání, že přirozenost Dobra se liší od všech věcí tím, že ten živok, u kterého přirozenost Dobra bytuje stále, plně a v celém rozsahu, má nejdokonalejší úplnost a nikdy už nepotřebuje cokoli jiného. V dalším zkoumání se účastníci rozhovoru doberou k jakési předsíni Dobra, kterou je *„beztělný řád, jenž má krásně vládnout nad oduševnělým tělem“*²¹. Dynamis Dobra však uniká do fysis krásna, kterou charakterizuje míra a uměřenost. Krása je tedy podoba Dobra ve jsoucím.

Platón rozlišuje aisthésis (smyslové vnímání) a noésis (čisté myšlení). Mezi těmito druhy vědění je rozdíl. Aisthésis hledí na věci vznikající a zanikající, noésis na ty, které jsou ve stále stejném stavu. Noésis je pochopitelně pravdivější než aisthésis. Pravda má úzkou souvislost s Dobrem. Sókratés se ideu Dobra (která je těžko sdělitelná) snaží uchopit třemi jinými zároveň – krásnem, úměrnem a pravdou. Ukazuje tedy, že by chování člověka nemělo být přejímáno na základě konvence. Měřítka hodnot musí vyplývat z toho, co se samo ukazuje jako pravdivé a správné mravnímu vědomí. Dobro je tedy odpovědí na konvenčně pojatou ARETÉ. Vědění Dobra pomocí vnitřního zraku noésis je zcela jiné než ostatní lidské vědění. Je dokonce natolik jiné, že ho lze nazvat nevědomostí²².

Myšlenkově uchopit Dobro a zpracovat ho jako poznatek je asi nad lidské síly. Idea Dobra je však podmínkou veškerého lidského uspořádání, jednoty. Také číslo je jednota i mnohost zároveň. Dobro a Jedno jsou totožné.

Dobrem se zabývá dialektika. Tu nelze naučit, je to druh rozumnosti. V Menónovi nechává Sókratés nerozhodnuto, zda mimo frónésis patří do ARETÉ ještě něco jiného (Menón, 88b). Dialektika je určitá stálost, je to více bytí než techné. Je vydáváním počtu, nikoli vědění. Učí nenechat se zmást, trvat na pravdivosti, pomocí dialektiky se vystavujeme bytostným otázkám i odpovědím.

²¹Platón – Filébos, 64b

²²H.-G. Gadamer – Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem, OIKOYMENH, 2010, str. 20

Vzniká zkoušením sebe sama, už Hérakleitos věděl, že je potřeba prohledávat sebe sama. ARETÉ tedy vyžaduje sebezporozumění. Ale postižení ARETÉ v jednotě je obtížné, konvenční morálka zná aretai jen v mnohosti. ARETÉ se tedy nedá naučit.

Byl-li Sókratés učitelem, pak v tom smyslu, že svým příkladem vyzýval k následování. Každý musí hledat svoji cestu, hledat sám v sobě. Spíše než učit něčemu lze cosi vyvolávat. Podobně tomu bylo v Číně, mistrovi žáci nemohli uspět s kopírováním svého mistra, museli hledat v sobě. Také Buber na toto téma předkládá příběh, který je z chasidského prostředí²³.

Vědění Dobra je pro ARETÉ rozhodující, protože vědění Dobra neustále provází člověka v praktickém životě. Pouze se zřetelem k Dobru získává naše chování jednotu v pravém slova smyslu.

V VII. knize Ústavy se objevuje úvaha o novém druhu výchovy – nejde o učení se něčemu, ale o obrácení celé duše. Dialektika zde vytahuje duši z bahna, protože vyvádí duši ke zření toho nejlepšího v bytí. Ideu Dobra je poté potřeba oddělit od všeho ostatního (Ústava, 534c).

Idea Dobra je příčinou vědění a pravdy, dává bytí všemu, co je v myšlení poznáváno. Tedy v určitém smyslu činí člověka člověkem právě to, že se musí na Dobro tázat, musí sám sobě skládat účty. Ptát se znamená ptát se sám sebe, neboť každý v sobě má arché. Tak lze vyvolat vědění. To už v nás díky arché vždy je. Poznání je pak znovupoznáním, rozpomenutím se na něco již známého, jak věděl už Platón. Rozpomenutí nikoli na to, co bylo, ale na to, co stále jest, co nepodléhá změně a je tedy božské. Protože skutečná sofia je odlišná od každého speciálního vědění v oblasti jsoucího. Dialektika je výstup k arché a sestup od arché. Arché, Dobro a Jedno se ve svém základu prolínají. Dobro je stejné v člověku i v kosmu – proto na něm můžeme mít účast. Můžeme ho konkretizovat v lidském konání, které dává přednost jednomu před něčím jiným. Ovšem každé konání zahrnuje moment nejistoty, to nejlepší lze volit intuitivně ve smyslu dialektického proniknutí.

²³Rabi Zusja říká svým blízkým krátce před smrtí: „V příštím životě se mi nebudou ptát, proč jsem nebyl Mojžíšem. Zeptají se mě, proč jsem nebyl Zusjou.“(M. Buber – Cesta člověka podle chasidského učení, Votobia, 1994, str. 22)

Jestliže píše Platón ve Filébovi o beztělném řádu, vládnoucímu oduševnělému světu, pak v Timaiovi píše o ideálním řádu, který je světovou duší. A všechno jsoucí po něm, jakožto po nejlepším, touží.

Dobro je tak jedinou a poslední příčinou veškerenstva. Není v prostoru či čase, ale prostor a čas samo zakládá. Je podstatně jiné než vše ostatní. Anaximandros ho nazývá apeiron – a skutečně, měřítka jsoucího jsou na něj krátká. Pythagorejci apeiron odsuzují, považují ho za zlo. Ovšem tak se může vyjádřit jen ten, kdo považuje apeiron za cosi jsoucího. Neboť apeiron je radikálně jiné, v tomto kontextu je ne-jeoucí. Jsoucí věcem patří míra, symetrie, ovšem to, co je zakládá, mít výše uvedené nemůže.

Základem ARETÉ je celek. Ale celek není mechanickým sloučením částí, zde je v každé části obsažen celý celek (tento problém je předložen v dialogu Parmenidés). Tento celek nazval Platón Dobrem, Heidegger bytím. Podle Patočky je ARETÉ schopnost do každé situace vložit celek. Toho sofisté nejsou schopni. Ti nevidí celek, jednotu. Pouze upravují jednotlivé části tak, aby získali okamžitý užitek. Hogenová píše, že zůstávají u frónésis, nepostupují k sofía. Chybí jim vhledy, které zakládají ARETÉ²⁴.

Autarkie, život z vlastního arché, z vlastního pramene, je Aristotelovou eudaimonií. Jde o zharmonizování (vyaretování) celku a našeho vnitřního světa. Zharmonizováním můžeme splynout s ideou, nestačí o ní pouze vědět...

K Dobru nás vede myšlení, Platón by řekl kruhy našeho myšlení (kruhy jsou nejlepším druhem pohybu, viz. Timaios). A Dobro je na vyšší úrovni než olympští bohové. Moudří lidé Dobro vždy tušili, zmínili jsme Anaximandra, můžeme uvést básníka Pindara, který ve své básni tvrdí, že člověk je sen stínu. Je snem boha, který si ho vysnil ke svému obrazu, ale ten bůh je pouhým stínem. Stínem toho, co je ustavující a radikálně jiné – stínem Dobra. Dobro otvírá jsoucnost v celku, zakládá existenci (tedy vstup do zjevu). Toto ukazování je smyslem fysis. Fysis je zjevná a účinná moc, která vystupuje z nezjevného podloží Dobra, ale ve světě může být uchopena.

²⁴A. Hogenová – Jan Hus – pravda – fenomenologie, Pedagogická fakulta UK, 2010, str. 40

Dobro lze tedy zahlédnout noeticky pouze skrze fysis, která je vyvstáváním jsoucen ze skrytosti do neskrytosti. Vězni v jeskyni ze VII. knihy Ústavy jsou zajatci svých smyslů, nedoberou se Dobra či krásna. Pokud bychom jeskyni pojali jako uterus, pak jsou tito zajatci ve své podstatě ještě nezrozeni... Krásno či Dobro můžeme zahlédnout na pozadí bytí a bytí je prázdňem, vše se v něm ztrácí. Vědět o bytí tedy znamená vědět o nicotě, o smrti. Už Hérakleitos říká, že jsme živi smrtí a naopak. Chápeme – li souvislost mezi životem a smrtí, válkou a mírem, dnem a nocí, pak se dotýkáme nadlidského, božského.

Idejemi se blížíme k božskému, protože pouze ideje nemůže Kronos – Chronos spolykat. A filosofie pojetím idejí stojí a padá, jak píše Patočka. Idea totiž otevírá možnosti, které jsme dříve neměli, tím má potom vliv na všechno. Idea je ukázání bytí určitým specifickým způsobem, protože bytí se nikdy neukazuje vcelku. Ustupuje do pozadí, rádo se skrývá. Nemá příčinu, dává však smysl.

Oddělenost bez druhého předmětného oboru se nazývá chórismos. A idea je zkratkou chórismu, není spjata se jsoucňem. Ale svým odporem veškeré jsoucnu sjednocuje. Lze mít smysl pro smysl, ovšem pak se jedná také o ztrátu smyslu (předmětnosti). Touto ztrátou však získáváme vztah k bytí²⁵. A zkušenost nicotnosti reálného světa jsoucnem je zkušeností svobody. Člověk se pak odevzdá něčemu silnějšímu, aby skrz něho vstoupilo do zjevu a ukázalo se. V prožitku ARETÉ se člověk setkává s posvátnem, zdokonaluje se. Je-li podstatou ARETÉ život z vlastního pramene, pak je třeba dodat, že tento pramen je vyvolán Dobrem a je jím také podstatně určen. Jde o naplnění toho, co má každý již ve svém počátku a co se rozvíjí životem. Pokud v sobě vlastní pramen opatrně a s úctou objevujeme, pak lze hovořit o autentické cestě životem.

²⁵P. Rezek – Jan Patočka a věc fenomenologie, OIKOYMENH, 1993, str. 112

12 ARETÉ a výchova

Již jsme zmínili Sókratovy pochybnosti o učitelnosti ARETÉ. Někdy mu logicky vycházela kladná odpověď, jindy záporná. Kdyby se dala učit v klasickém smyslu slova, pak by si ji mohl osvojit každý – následně by byla i polis v ideálním stavu, šlo by hovořit o ARETÉ polis. Kdyby se učit nedala a byla by pouhým „božím losem“ (Menón, 100a), pak by bylo zbytečné o ní i jen diskutovat, bylo by možno ji jen konstatovat.

Existuje ještě další možnost. Člověk má vlastní pramen, vycházející z arché. Pokud o něm ví a pečuje o něj, pak může dosáhnout ARETÉ. ARETÉ tedy nelze dosáhnout bez onoho pramene, zároveň však možno říci, že tento pramen obsahuje každá duše, neboť je účastna počátku. Vystává další otázka, zda lze tento počátkující pramen učit.

Pokud bychom ho chtěli vyučovat pomocí techné, pak zcela jistě nikoli. S nahromaděnými vědomostmi „vědeckého“ pohledu o tom, jak se mají jsoucna o sobě, si zde nevystačíme. Musíme vědět o nejsoucnu, tedy o tom, z čeho jsoucna pochází. A to je těžkým úkolem pro člověka, který je v zajetí aisthesis. A který má navíc na zřeteli nenapravidelné křivdy, které se udály ve jménu „pravé víry“ v Boha (pro teologa je Bůh tím, čím je pro filosofa Dobro)²⁶.

Výše uvedený člověk se skutečně nemusí dobrat Dobra, ač je na něj skrze arché napojen. Podávané myšlenky odmítne s tím, že na co si nelze sáhnout, tomu neuvěří. V této fázi lze možná hovořit o božském losu.

Člověk má již vědění v duši, je pobízen k tomu, aby se toto vědění dostalo ze skrytu na světlo, ale božským údělem je tento člověk zatvrzelý. Vědění dle něho neexistuje, nejvyšším druhem

²⁶Krásnou obhajobu slova Bůh podává M. Buber. Konstatuje, že lidé se svým náboženským stranictvím roztrhali toto slovo na kusy. Jeden vraždí druhého a říká „ve jménu Božím“. Avšak přesto nesmíme toto slovo opustit. Jak snadno lze porozumět těm, kteří navrhuji, abychom o „posledních věcech“ nemluvili a tak se osvobodili od zneužívání těchto slov. Ale takhle se od nich neosvobodíme. Slovo Bůh nemůžeme vyprat dočista, ale můžeme ho, špinavé a pošlapané, zvednout ze země a pečovat o něj (in: M. Buber – Temnota Boží, Vyšehrad 2002, str. 14).

poznání pro něho bude správné mínění.

Avšak ani ty, kteří nejsou tak zatvrzelí, nelze učit o Dobru běžným způsobem. Běžným způsobem se zde rozumí výklad učitele, který si žák zapíše, zapamatuje, a později, k učitelově uspokojení, odříká. V případě Dobra (a opakujeme, že vědění Dobra je pro lidskou ARETÉ klíčové) může učitel pouze vyvolávat, podněcovat, apelovat. Je mu dáno stát vedle žáka a sledovat pohyb, kterým se Dobru přibližuje.

Zde si Sókratés trefně všiml, že dělá ve své podstatě to, co jeho matka – zabývá se uměním maieutickým. Za předpokladu, že teprve ARETÉ dělá člověka člověkem a že ARETÉ podstatně závisí na vědění Dobra.

Fink vidí postavení člověka v rozpolcenosti mezi zvířecí a božskou složkou. Pak se jeví jako duch poskvrněný smyslovostí a také jako zvíře porušené duchovností. Ve své podstatě je tedy člověk bytostí složenou ze dvou protikladných částí. Stejně jako bájný kentaur, který má horní část lidskou a dolní zvířecí. Ovšem Fink dodává, že smyslový a duchovní svět nejsou žádné světy o sobě – jsou to oblasti ve světě, dimenze jsoucna. Platón také neviděl dva světy, ale oblast smyslovou (*horatos topos*) a oblast postižitelnou myšlením (*noétos topos*). Sama postava kentaura je symbolem jednoty, neodloučenosti jedné oblasti od druhé. Vědění o Dobru se přibližujeme božskému, tvarujeme svou lidskou část ve smyslu ARETÉ potud, pokud je to člověku možné.

Smyslem výchovy je tedy podněcování, což se děje pomocí bytostných otázek. Dobrého vychovatele poznáme tak, že dokáže tyto bytostné otázky v žákovi vyvolat. Když docílí toho, že se neptá vychovatel sám, ale táže se sám žák. Pak se tvaruje duše sama, není tvarována zvenčí. Mezi rodem činným a trpným je velký rozdíl, rod trpný má otrocké rysy, jak věděl již Platón.

„Nejvyšší úkol výchovy je učinit člověka svobodného a pevného pro jasnost pohledu k podstatě“²⁷. Úloha vychovatele nesmí být pojata jako „vlévání“ vědomostí do mysli

²⁷A. Hogenová – ARETÉ – základ olympijské filosofie, Karolinum, 2000, str. 54

žáka, jak je dnes učitelské povolání často mylně chápáno. A to proto, že ARETÉ se nedá dosáhnout pomocí techné. Platón v této souvislosti hovoří o nutnosti anamnesis. „*Naše vědění není nic jiného než vzpomínání, co jsme se v dřívějším čase naučili a nač se nyní rozpomínáme*“²⁸. Dřívějším časem se nemyslí něco, co jsme prožili dříve. Jde o zcela jinou dimenzi času, o původní čas ve smyslu arché. Nejedná se tedy o rozpomínání na to, co již proběhlo, ale na to, co stále je. Vědění je vždy již tu²⁹. Platón to vyjadřuje takto: „*Znali jsme stejnost ještě před oním časem, než jsme si při prvním spatření stejných věcí pomyslili ...*“³⁰.

Duše má tedy původní vědění zavinité v sobě samé, my toto vědění můžeme „vynášet na světlo“. Filosofováním, tedy pěstováním dialektiky. Skrže logos, který není pouze rozumem, ale účelně uspořádaným stavem, řádem. A pěstovat dialektiku znamená tázat se sebe sama. Odkrývající tázání tedy přivolává to, co již víme, ale dosud si to neuvědomujeme. Ve své podstatě tedy nejsme naplňováni věděním, ale pouze ho vyvádíme ze skrytu na světlo. Rodíme se totiž díky duši vědoucí a toto vědění máme po celý život. Dokonce zůstává v duši i po lidské smrti. Duše je sice řídicí složkou člověka, ale není s člověkem totožná. Člověk je smísením duše a těla, a zatímco tělo umírá, duše má božskou, apeironskou povahu. Proto může Platón tvrdit, že živí mají vznik z mrtvých zrovna tak jako mrtví z živých³¹, čímž v podstatě přitakává známé Hérakleitově myšlence.

²⁸Platón – Faidón, 72e

²⁹K této problematice H. Rombach in: *Idea, hypotéza a otázka*, PomFil, 1991, str. 93

³⁰Platón – Faidón, 75a

³¹Platón, Faidón, 72a

13 Učitel jako médium

Latinsky znamená medius (a, um) střední, prostřední, uprostřed jsoucí. Dle Slovníku jazyka českého je médium zprostředkující osoba, prostředí, činitel, výplň prostoru nebo látka, ve které je předmět uložen. Média jsou též uvedena jako prostředek komunikace, sdělovací prostředek. Jsou tedy jakýmsi středním článkem a cosi zprostředkovávají.

Zamysleme se společně nad tím, zda a jak může být médiem člověk.

Začněme v dobách archaických. V mytických společnostech plnil úlohu média šaman. M. Eliade uvádí, že u šamanů je doložena skutečnost mimosmyslových schopností a paragonomických vlastností. V okamžiku extáze takový šaman pozbyl vlastního vědomí a skrz svoji osobu zjevoval božské³².

V Mezopotámii hovoří bohové osobně prostřednictvím věštců, kteří tak plní funkci lidských médií. Vnuknuté věštění neponechávalo žádný prostor pro svobodný zásah člověka. Vše v něm zjevně vycházelo z iniciativy bohů. Stávalo se, že nějaké božstvo chtělo odhalit něco tajemného, spojeného s budoucností. Vybralo si k tomu prostředníka – příjemce tohoto poselství (arkadsky ápilu). Poselství, které mělo být předáno, mu bůh sdělil ve snu, ve vidění či formou určitého vnuknutí, které u ápily vedlo k rozpoutání náhlého výbuchu slov a posunků³³.

Patrně nejslavnějším místem, kde bohové promlouvali k lidskému vědomí, byly Delfy. V raném období zde věštily Sibylly. Své věštby pronášely pod vlivem božského vnuknutí na velké skále v Delfách. Tyto věštby nebylo možno předem předvídat, přicházeli jen v určitých obdobích.

³²M. Eliade – Mýty, sny a myséria, OIKOYMENH, 1998, str. 75

³³J. Bottéro – Mezopotámie, Academia, 2005, str. 209

Kolem r. 1000 př. Kr. nahradil kult bohyně Matky Země s jejími Sibyllami kult Apollónův, jehož kněžky zprostředkovávaly božské výroky. Promlouvaly ve stavu božského vytržení a kněží zpracovávali jejich výroky do uměřené podoby. Stav extatického vytržení byly znamením setkání božského a lidského vědomí. Bůh se zmocnil svého lidského nástroje, aby projevil svou vůli. Hluboké hlasy kněžek údajně vycházely z břišní dutiny. Stav, ve kterém se v té chvíli nacházely, byl označován výrazem „entheos“, tj. bohem roznícená (odtud i pojem entuziasmus). Apollón jakožto Diův syn byl Logem čili slovem Diovým. Tento Logos pak přenášela ústa kněžek. V Delfách se tak utvářel duch a bylo jej slyšet³⁴.

Podívejme se nyní na řecké básnictví. Již dříve jsme konstatovali, že nejslavnější řecké básně začínají slovy: „*O hněvu Péléovce, ó bohyně...zpívej...*“ (Ilias) a „*O muži zchytralém, Múso, mi vypravuj...*“ (Odyssea). Opravdový zpěv vychází tedy z úst božstva, jediného vědoucího, zatímco člověk je pouhým prostředníkem. Básník ovšem v okamžiku milosti stojí bytí blíže než jiní lidé, a právě proto nás jeho slova uchvacují. Např. Walter Otto soudí, že vyřčená slova neříká básník, ale mluví tu samo bytí věcí³⁵.

K podobnému závěru dochází Platónův Sókratés v dialogu Ión: „*Ta schopnost dobře mluvit o Homérovi není u tebe odborné umění, ale božská síla, jež tebou hýbá*“ (533 d), dále říká: „*Múza dělá sama některé lidi básnický nadšenými*“ (533 e).

Parmenidés ve svém veršovaném filosofickém díle píše, že byl díky milosti bohyně Díké (Spravedlnosti) vpuštěn za bránu, kam smrtelníci nemohou. Tato bohyně mu sdělila, jak se věci doopravdy mají. Opět tedy promlouvá bohyně a člověk je pouhým zapisovatelem, prostředníkem. Jan Patočka praví: „*Parmenidés sám nemá, co by říkal, vynalézal, mluvil – neboť co zdánlivě říká on, jest ve skutečnosti hlas samého jsoucná*“³⁶.

³⁴R. G. Geldard – Esoterické Řecko, Eminent, 2004, str. 285

³⁵W. Otto in: Mýtus, epos a logos, PomFil, 1991, str. 10

³⁶J. Patočka – Předsókratovská filosofie, SPN, 1968, str. 83

Také Hérakleitos praví: „*Vyslechnuvše ne mne, nýbrž Logos, je moudré souhlasit, že vše je jedním*“ (zl. B 50). Tedy i tento filosof naznačuje, že nehovoří on sám, ale jeho ústy se vyjadřuje samo bytí, sám vesmírný řád. S tím souvisí i jeho další výrok: „*Prohledával jsem sám sebe*“ (zl. B 101). Toto se zdá být jeho odpovědí na slavný delfský nápis nad vchodem chrámu „*Gnothi seauton*“ (Poznej sebe sama), což byl vlastně Apollónův pozdrav příchozímu poutníkovi. Poutník na to odpovídá „*Eí*“ (Jsi). Odpovídal tak na pozdrav samotného bytí. Apollón totiž na rozdíl od pomíjivých smrtelných bytostí pro Řeka vsutku jest. Jednota, celistvost a trvalost tu náleží delfskému bohu, symbolizujícímu bytí, a člověk na ní může mít pouze podíl. Hérakleitos neodpovídá pyšně „*Poznal jsem sama sebe*“, nýbrž „*Prohledal jsem sama sebe*“, což znamená - něco takového jsem udělal, ale lidským způsobem, takovým způsobem, který je vlastní člověku. Poznání je něco definitivního, ovšem prohledávání odkazuje k činnosti, díky které se něco může zjevit. Hérakleitos si žádá sebe sama, nechce být poučován cizí řečí k cizímu obrazu, tzn. chce žít z vlastního pramene!

Hérakleitův čínský současník, Lao- c', předkládá pojem tao. Ve 25. kapitole svého díla *Tao-te-ťing* (O tao a ctnosti) praví: „*Jeho jméno neznám. Označuji je jako tao. Donucen dát mu jméno, nazývám jej svrchované*“. Tao znamená cestu, ale přeneseně i metodu, normu, princip, rozum, smysl, ale též mluvit, říci, jmenovat.

Z toho je vidět, jak blízko má k řeckému výrazu „*logos*“. Je to jakýsi pořádkový princip, je něčím, co samo není vidět, ale díky čemu a skrze co se všechny věci dějí. Ve 20. kapitole si autor na závěr povzdechne: „*Já jediný se liším od ostatních, neboť ctím a velebím Matku veškerenstva - počátek světa*“. A kdo jedná dle světového přirozeného řádu, stává se jeho součástí, v 52. kapitole požaduje Starý Mistr „*sledování věčnosti*“, tedy nesoustředit se na hmotné jsoucnost, ale zabývat se tím, co je samo skryto, co není vidět, ale přitom jest - tedy bytím.

I Lao jasně naznačuje, že nemá své učení. Pouze pozoruje a ukazuje, předkládá to, co přichází odněkud z posvátna.

Tato kapitola chce poukázat na možnost být médiem na ose Celek – učitel – žák. Učitel má podnítit žáka, aby věděl o prameni, z něhož vše proudí, aby našel v mnohosti Jedno. Snad toho

lze dosáhnout cestou tázajícího se myšlení, zkoumajícího rozhovoru, a tím odemknout bytí duše samé³⁷.

Také cílem Jana Amose Komenského bylo vychovat tisíce Eliášů, hlásající pansofii, tedy všeprostopující moudrost. Tyto Eliáše si nesporně představoval jako média tlumočící lidem Dobro.

Dobro, Celek však nejde zpředmětnit. Lze ho než autenticky prožít. Učitel by tedy měl dovést žáka formou tázajícího se myšlení k Celku.

Shrnu – li tedy předešlé, tak v mytických dobách zprostředkovávali styk mezi posvátnem bytí a lidmi šamani a věštcí. Hérakleitos odkazuje k Logu, Lao-c' k tao, Platón k Dobru, jiní nahlízejí arché a fysis – všichni však mají na mysli všepořádající Celek, který nahlédli, cítí a prožívají. Ze všech sil se ho snaží sdělit, ale slova jsou často krátká... Nicméně ukazují cestu. Také učitelova slova by měla odkazovat na cestu – na cestu bytostného tázání.

³⁷J. Patočka – Evropa a doba poevropská, Lidové noviny, 1992, str. 66

14 K problematice spravedlnosti

Platónova Ústava se zabývá problémem spravedlnosti. Sofista Thrasymachos tvrdí, že spravedlivé je to, co je prospěšné pro silnějšího. Spravedlnost (tak, jak se chápe obecně) je jen ušlechtilá prostota. Nespravedlnost je podle něho obezřetností. Thrasymachos zde zastává pozici lstivého, vychytralého muže, který „mluví na rovinu“. Představuje tak amorálního člověka, který se za svou amoralitu nestydí. Jakožto sofista dovede silou svého logu přesvědčit ostatní o tom, co si usmyslí. Pokud někoho obhajuje u soudu, pak není důležité, jestli je jeho svěřenec vinen či nevinen. Rozhodující je, zda se, díky sofistově techné, bude zdát sofistův klient soudcům vinný či nikoli. A pokud bude osvobozen, ač onen čin spáchal, znamená to, že přesvědčivé zdání má přednost před pravdou. Střetávají se zde principy legality a legitimacy. Vše, co se u soudu událo, bylo legální, tedy podle práva. Tomu, zda je to v souladu s morálním konáním, se sofista vysměje. A hovoří o ušlechtilé prostotě.

Ve II. knize Ústavy (359d) hovoří Glaukón o Gýgově prstenu. Ten činil člověka neviditelného, takže Gýgés se nepozorovaně dostal do paláce, cizoložil s královnou a krále zabil, aby převzal jeho vládu. Glaukón je názoru, že kdokoli by měl k dispozici ten kouzelný prsten, jednal by stejně. Mohl by mít jakoukoli ženu, na tržišti si vzít, cokoli chce, kohokoli osvobodit z vězení – zkrátka, téměř by byl roven bohům. A pokud by tak člověk neučinil, lidé by ho měli přinejlepším za výstředního blázna.

Zde je opět onen důležitý prvek *doxa*, který je pro práci sofistů příznačný. Není tedy důležité, jestli se člověk spravedlivě chová, ale jestli jeho jednání nevypadá nespravedlivě (což fakt neviditelnosti splňuje). Nespravedlivý tedy bude šťasten, bude-li se zdát spravedlivým.

Toto je typické uvažování lidí, kteří nemají jednotící ideu. A nezáleží na tom, zda je onou ideou bůh, Dobro či něco jiného. Pro takové jsou potřeba zákony, ti jsou spravedliví z donucení. Respektují společenství, ve kterém žijí, uznávají potřebu zákonů, aby nezavládl chaos, ale pokud by nebyli pod hrozbou zákonů, chovali by se jinak. Největší dobro totiž vidí v osobním

prospěchu, jehož představa je vytvářena žádostivou složkou duše. Podle Platóna dokonce žádostivá část tvoří v každém člověku největší část duše (Ústava, 441d).

Platón v této knize postupně přechází k ideji Dobra, kterou musí mít filosof ve svém konání stále na paměti. Postupně dokazuje, že vedoucí opatřuje to, co prospívá podřízené složce, s čímž Thrasymachos důrazně nesouhlasí. Kdo má moc, ten ji přeci využije ve svůj prospěch. Sókratés však vidí řád, na kterém se máme podílet. Tento řád poznáváme skrze fysis a moudré je podílet se na tomto řádu. Tedy zcela odlišné chápání úlohy člověka, než má Thrasymachos. Pro toho je spravedlnost osobní prospěch na úkor druhých, pro Sókrata je spravedlnost konání v souladu s Dobrem, což zaručuje kosmický i osobní prospěch, stejně jako prospěch polis. Pak jsou spravedlnost a nespravedlnost pojaty jako zdraví a nemoc. Tyto jsou procesy v těle, spravedlnost a nespravedlnost se týkají duše.

V Gorgiovi se Pólos diví, že by mohl být někdo, kdo nezávidí tyranovi. Říká Sókratovi, že tyran přece může vše. Tím je téměř roven bohům. Sókratés namítá, že tyran nedělá to, co chce, ale to, co se mu zlíbí. V tom je základní rozpor. Tyran je jako malé dítě. Chce hračku, hned touží po jiné, za chvíli se dožaduje něčeho jiného. Dítě je tedy, stejně jako tyran, vlečeno svými rozmary a žádostmi. Sókratés vyjadřuje názor, že člověk by měl dělat to, co je dobré. A jestliže to člověk neví, pak mu nelze závidět a je možno ho pouze litovat.

Otázkou zůstává, zda se může nabytým věděním tyran polepšit a jednat spravedlivě. Platón je názoru, že ano. Jinak by neodplul do Syrakús přesvědčovat tyrana Dionýsia, aby pěstoval filosofii a vládl spravedlivě. Tento pokus nebyl úspěšný, lze to však přičítat zatvrzelosti Dionýsia. Ovšem uvedu jiný příklad - v Athénách se podařilo Peisistratovi násilně obsadit Athény a prohlásit se vládcem (6. st. př. n. l.). Vládl však spravedlivě, zavedl do Athén vodovod, pomohl rolníkům tím, že jim přidělil půdu, budoval nové chrámy, na což přispíval i vlastními penězi. Athény se za jeho vlády staly významným kulturním centrem³⁸. Tedy – ačkoli jsou Platón i Aristoteles názoru, že nejlepší je vláda moudrého krále a nejhorší je tyranida, zde je vidět, že rozdíl nemusí být propastný. O spravedlnosti hovoří také Aristotelés. Spravedlivými či

³⁸J. Frel – Od tyranů k Sókratovi, Mladá fronta, 1969, str. 62

nespravedlivými se stáváme, pokud jednáme s lidmi³⁹. V tomto kontextu by tedy člověk na pustém ostrově neměl možnost spravedlivého jednání. Samozřejmě, Aristotelés má na mysli především člověka jakožto součást lidského společenství, stejně je to však zajímavý postřeh. Hérakleitos chce následovat Logos, Platón Dobro, Lao-c' tao – toto jednání je pro ně spravedlivé. Aristoteles váže spravedlnost úzce do mezilidských vztahů.

Dle Aristotela je ARETÉ trvalý stav k záměrné volbě jsoucí ve středu vzhledem k nám a vymezeném odůvodňovací řeči (*logos*), jak by ho vymezil člověk rozumný (*fronimos*). ARETÉ je tedy co do podstaty a pojmu bytí středem, co do přednosti a dobra vrcholem. Spravedlnost je tehdy, pokud se nejedná proti zákonu, pokud se stejně oplácí stejným a pokud si nikdo nenárokují více než to, na co má právo. A jakou středností je spravedlnost? Spravedlnost je středem mezi činěním nespravedlnosti a snášením nespravedlnosti⁴⁰. Tedy člověk, který bere příliš mnoho, je nespravedlivý k jinému, kdo bere příliš málo, je nespravedlivý k sobě. To je zajímavá myšlenka, protože když člověk něco rozdělí a nechá si menší část, je považován za člověka šlechetného. To cítí i Aristotelés. Píše, že dobrý člověk pro sebe požaduje méně. Získává si totiž více jiného dobra (slávy či naprostého krásna). Na druhou stranu – pokud bychom hovořili o tom, že je nespravedlností bezpráví snášet, pak je nutno dodat, že nikdo nesnáší bezpráví úmyslně. Je-li tedy spravedlnost středem mezi bezprávím činit a bezpráví trpět, pak je mohoucnost člověka pouze v jednom směru, tedy bezpráví činit. Trpíme-li bezpráví, pak je to na pováženou hlavně kvůli samotnému faktu bezpráví. Stejně jako zákony by se neměly měnit (pouze v krajním případě) kvůli autoritě zákona, tak by se nespravedlnost neměla dít z podstaty, už kvůli autoritě spravedlnosti.

Také právo je jakýmsi středem. Právo v rozdělování má být podle osobní hodnoty. Ale už Aristoteles viděl nesnáze v tom, že každý vidí osobní hodnotu jinde. Demokraté ve svobodě, oligarchové v bohatství, jiní v urozenosti, aristokraté v ARETÉ (aristokraté byli lidé nejlepší ve vzdělání i v mravním jednání, měřítkem tedy nebyl dobrý rod).

³⁹Aristoteles - Etika Nikomachova, 1103b

⁴⁰Aristoteles – Etika Nikomachova, 1133b

Právo z hlediska rozdělování má být tedy úměrné. Vyžaduje minimálně čtyři členy, aby se mohlo rozdělit to, co komu náleží (a:b má být v poměru s c:d ; pak se má a:c stejně jako b:d). Tato úměrnost se nazývá geometrická. Je zde vyřčena myšlenka, že bezpráví je proti úměře.

Při respektování zákona však platí úměra aritmetická. Zákon zachází s osobami jako sobě rovnými. Soudce má pak vyrovnávat nerovnost.

Avšak Aristotelés vidí spravedlnost jako zvláštní část ARETÉ. Sice je také určitou středností, ale jiným způsobem než ostatní složky. U ostatních složek je střed vzhledem k duševnímu stavu člověka, krajnosti pak znamenají nedostatek či nadbytek, u spravedlnosti však jde i o poměr k druhému. Z toho plyne také to, že spravedlnost si nemůže člověk zcela osvojit. Pokud je nám křivděno a my onu křivdu nemůžeme odstranit, potom není v naší moci – na rozdíl od ostatních složek ARETÉ.

Podle výše uvedeného je možno říci, že existuje rozdíl mezi pojetím spravedlnosti u Platóna a Aristotela. Zatímco Platónův koncept vzhlíží k Dobru a smysl lidského jednání vztahuje mimo lidskou utilitu (která je ovšem důsledkem dobrého jednání), Aristotelés chápe spravedlnost jako vyrovnanost člověka a vyváženost lidského společenství.

15 Spravedlnost a školství

Škola by měla vychovávat k tomu, aby žák prodléval lidsky a občansky u otázky, aby setrval ve vzájemné spolupráci. Škola je také prostorem pro cosi nevšedního, nedělního. Ve škole by měl být člověk vychován k tomu, aby se odvrátil od záležitostí čistě imanentních a aby byl schopen vytyčit pokyn, vybízející ho na cestu⁴¹.

V Řecku bylo společenské poslání řecké *paideia* transcendentně zakotveno. Vězeň z jeskyně je osvobozen od všednodenních obstarávek, přejímá odpovědnost za lidskou ARETÉ. Od 19. století n. l. se však škola stává pouhou přípravou pro všední, praktický život. Pomocí školy připravuje konzumní, pragmatická společnost občany pro úspěšné vegetování v tomto životě. Význam školy degradoval na výuku pro uplatnění člověka ve světě obstarávek, v nichž jde pouze o praktické potřeby.

Většina škol využívá už od nejútlejšího věku dítěte metodu biče a cukru. Tedy pomocí trestů a odměn ukazuje žákovi, co je žádoucí. Pokud se žák naučí látku, pak dostane dobrou známku, pokud ne, tak známku špatnou. Pokud dítě „zlobí“, dostane poznámku či sníženou známku z chování. Je to však spravedlivé?

Začněme známkami. Odhlédněme nyní od toho, že se ve škole vyučuje z velké části pomocí předávání (a následného zkoušení) informací. Tedy - kdo si zapamatuje probíranou látku, je úspěšný, kdo nikoli, je neúspěšný. Bylo by nepochybně prospěšnější místo předkládání správné odpovědi vyvolávat hledání „vlastních“ otázek. Zde je příznačné, že Sókratova metoda výchovy nebyla překonána. Děti by měly být podněcovány k otázkám a vlastním řešením těchto otázek, i kdyby ta řešení měla být chybná. Při známkování dojde k tomu, že se dítě obává vlastního selhání. Bojí se, že bude vypadat hloupě, už v raném věku může trpět nedostatkem sebedůvěry, protože je hodnoceno ostatními. Tak se začne učit kvůli učiteli, aby byl spokojen, stejně tak kvůli rodičům, na nichž mu samozřejmě záleží. Je veden snahou se zalíbit, učí se kvůli tomu, aby

⁴¹R. Palouš – Světověk, Vyšehrad, 1990, str. 67

si v očích jiných vydobyl uznání. Pracuje motivován zvnějšku, nikoli zevnitř. Ale jakmile chybí vnitřní motivace, tak se člověk chová otrocky, to věděl už Platón.

Škola si většinou na spravedlnosti zakládá. Ale spravedlnost při známkování je naprosto aritmetická. Známkuje se pouze výkon, čím důsledněji, tím je známka považována za spravedlivější. Z písemného opakování má žák x bodů, což odpovídá známce y . Naprosto se neberou v potaz intelektové schopnosti žáka, schopnost soustředění, jeho zájmy atd. Právě v tomto je známkování nespravedlivé. Pokud výrazně nenadaný žák pracuje na své maximum, bude mít přinejlepším trojky. Bude patřit k „nejhorším“ ve třídě, což rozhodně nepocítí jako spravedlivé. Naprosto jasně je nedostatek tohoto systému vidět na příkladu vzdělávání Rómů.

Nejlépe si to můžeme ukázat na příkladu tělesné výchovy. Fyzicky hendikepovaný žák se namůže rovnat se zdravými. Tím není myšlen například vozíčkář, který by měl být hodnocen (stejně jako ostatní) například ze skoku dalekého. Tento příklad je absurdní, tak velký defekt už je zohledněn. Ale plnoštíhlé dítě, jehož somatotyp je předurčen geneticky, také nemůže soutěžit s ostatními. Ale špatnými známkami radost ze sportu a ze zdravého pohybu nezíská. Hodně kolegyň mi potvrdilo, že tělesná výchova pro ně byla „strašákem“ a že se cítily trapně, když musely před ostatními předvádět něco, co pohybově nezvládaly.

Ale stejné je to i v ostatních předmětech. Jsou lidé, kteří hůř chápou souvislosti a často se ve škole bojí zeptat, aby se nestali terčem posměchu či ironických poznámek učitele. Pokud dítě v písemném projevu při tvůrčím psaní udělá gramatické chyby nebo má nedbalý rukopis, ihned je mu to učitelem vytknuto. Klasický učitel si všímá toho, co dítě dělá špatně, pak dítě většinou odradí. Ale důležitější by mělo být vyzvednutí, co se dítěti povedlo.

Cestou, kterou by se měla výuka ubírat, je individuální nastavení tempa, neznámkovat a neřadit děti od nejlepšího k nejhoršímu. Malé děti by měly mít dostatek pohybu, je nepřirozené, že musí sedět několik hodin na jednom místě a být přitom potichu. Alternativou může být společná práce, například na koberci. Také je vhodná práce venku, procházky přírodou, lezení po skalách, po stromech atd. Škola by měla být místem, kde jsou děti rády, kam se těší. To je původní poslání školy – rozdávat žákům radost!

Martin Buber přemýšlí nad metodami školství. Moderní výuka by chtěla rozvíjet tvůrčí síly žáka, což ovšem Buber zpochybňuje. Říká, že člověk jakožto tvůrce je osamělý. Výchova založená pouze na rozvoji tvůrčí síly by připravila lidem nové, nejbolestivější osamění.

A hned uvádí příklad, kdy se projeví účinek tvůrčí síly ve výuce malování. Učitel „klasické“ školy začne vysvětlovat předpisy a platné vzory. Řekne žákovi, co je údajně krásné a nutí ho, aby to napodoboval, což žák provede v otupělém či zoufalém stavu mysli.

Učitel „svobodné“ školy postaví do džbánu větvičku a nechá ji namalovat. Nebo nechá větvičku před žáky, poté ji schová a nechá namalovat. Ve třídě se potom žádný výkres nepodobá jinému.

Nyní ale nastupuje učitelovo jemné, skoro nepostřehnutelné působení – citlivá kritika a vedení. Děti se setkávají s neakademickou, ale pevnou hodnotovou stupnicí a zřetelném věděním o dobrém a špatném. Čím individuálnější je stupnice tohoto věděním, tím větší pocitují žáci prožitek.

V „klasické“ škole způsobí deklarace jediného správného rezignaci či rebelii, ve „svobodné“ škole musí žáka, poté, co se vydá na tvůrčí cestu, zachvátit úcta před zjevem – a ta ho vychovává. *„Dieses so fast unmerklich Hinzutretende, dieses Leiseste, ein Fingerheben vielleicht, ein fragender Blick, ist die andere Hälfte des erzieherischen Geschehens“*⁴².

⁴² „Toto skoro nezřetelně přicházející, toto velmi tiché, snad zvednutý prst, tázající se pohled, to je druhá polovina výchovateleského působení“. (M. Buber – Reden über Erziehung, Heidelberg:Schneider, 1995, str. 23, překlad P. K.)

16 K problematice výchovy

V Sókratově Řecku nebyla školní docházka povinná, nicméně synové svobodných občanů navštěvovali školu takřka všichni. Náklady za vzdělání hradili rodiče, obec hradila náklady sirotkům, jejichž otcové padli v boji za polis. Např. v Athénách byla tehdy negramotnost spíše vzácností. Svobodní občané vlastnili otroky, kteří pomáhali s chodem domácnosti. Starost o výchovu chlapce přebíral jeden z otroků – paidagogos. Jeho úlohou byla starost o chlapce, dbát na jeho dobré chování, doprovázet ho do školy a zpět a opakovat s ním probranou látku. Ve škole se chlapci učili číst, psát, počítat, měli hudební a sportovní výchovu, také se věnovali literatuře. Ideálem výchovy se stala kalokagathia, tedy harmonický rozvoj duševních i fyzických sil.

Takto vychovaný chlapec byl kolem 13. roku iniciován. Šlo o pederastický rituál, který byl součástí přechodu z dětství do dospělosti. Chlapec byl spárován s některým urozeným, veřejně činným mužem. Tento muž obvykle nejprve oslovil rodinu chlapce, která mu poté dala svolení s únosem chlapce a jeho individuální výukou (pederastické rituály jsou doloženy i u jiných národů – např. u Peršanů, Germánů či Papuánců).

Tato výchova na základě milostného vztahu pomáhala ke vstupu mladíka do veřejného a válečnického života. Láskyplný vztah měl gradovat v dosažení chlapcovy ARETÉ, skrze kterou obec vzkvétala.

Výchova probíhala následovně: muž (*erastés*) unesl chlapce, poté s ním žil v ústraní. V něm *erastés eroména* (chlapce) připravoval do vstupu života dospělých tak, aby měl odpovědnost sám k sobě, k polis, ke kosmu. *Erastés* učil *eroména* praktickým dovednostem, tedy hospodaření, boji a válečnictví, politice atd. Ale protože formoval jeho ARETÉ, nemohl se soustředit pouze na praktické dovednosti. Pouhou praktickou výchovou by ho připravil na řemeslo, ovšem výuka ohledně polis vyžadovala více. Učil ho tedy uvažovat o věcech a vztazích kolem sebe, povzbuzoval ho ke statečnosti, tříbil jeho cit pro spravedlnost, probouzel v něm zbožnost.

Zbožností rozuměli Řekové „*chování člověka ve společnosti, v rodině a v obci, vyplývající z jeho uznání božského práva a řádu*“⁴³.

Erastés vybíral eroména pro iniciaci na základě eróta, tedy milostného vzplanutí. Chlapec byl pro muže přitažlivější než ženy či dívky. Ty sice rodily děti a staraly se o chod domu, ale společenskou rolí se nemohly vyrovnat mužům. V mladých chlapcích tkvěla budoucnost polis. Oni byli mladou krví, jiskrou naděje, že se polis povede dobře a že bude vzkvétat. Erotický vztah byl pochopitelný – v jinochovi se zrcadlila budoucnost toho, pro co erastés žil – budoucnost polis a kosmu. Kdo učí, možná ten pocit zná. Hledí na žáka, na dynamicky se formujícího člověka, a chce pomoci. Chce ho ovlivnit ke vstupu na správnou cestu. To je ve své podstatě nejdůležitější práce vychovatele. Platónův osvobozený vězeň se také vrací do jeskyně zpět, aby pomohl ostatním.

V Řecku se erastova snaha o správné vyvedení eroména do světa dospělých snoubila s erotickou tužbou, ale tato tužba neměla být samoučelná, tedy vytržena z kontextu situace. To potvrzuje Sókratés v Platónových dialozích (např. Faidros, Symposion), v Symposiu (205 b – d) dokonce Sókratés rozlišuje mezi erótem jako specifickou láskou jednoho člověka k druhému a mezi erótem v širším smyslu – jakožto „*veškeré touze po dobrém a po štěstí*“.

Zde je potřeba rozlišit řecké výrazy *filia* a *erós* (český ekvivalent obou je láska). *Filia* je odvozena z výrazu *filos* (přítel, ke kterému mě poutá osobní náklonnost a sympatie). V tomto kontextu jde tedy o věrnost, lojalitu a spolehlivost. Oproti tomu *erós* je touhou a usilováním. Je charakterizován prudkostí a dobýváním nového. *Filia* je vztahem klidnějším, vyrovnanějším, zahrnující vzájemnost a nezištnou pomoc. Z eróta se rodí *filia* jako určité završení prudkého vzplanutí lásky, jako laskavá věrnost⁴⁴.

Nutno ovšem dodat, že erastés po iniciaci za eroména ručí, nejen vlastní pověstí, ale i právně. Pokud se eroménos zachová zbaběle v boji či ve správě obce, vinu nese také erastés a je obcí trestán.

⁴³F. Novotný – předmluva k dialogu Euthyfrón, OIKOYMENH, 2005, str. 7

⁴⁴T. Hejduk – Od Érota k filosofii, nakl. Mervart, 2007, str. 44 – 49

Do této výchovné situace vstupují sofisté. Objektem jejich zájmu jsou mladí muži, kterým slibují nevšední vzdělání. Učí je logice a rétorice, jejich žáci dosahují díky naučené výmluvnosti a umění argumentovat značného věhlasu. Tato výchova činila mladíky zdatnými v rámci všednodennosti, ovšem opravdová výchova znamená obrat od každodennosti k nad-lidskému, má ukazovat na řád, kosmos, jde tedy o oblast sváteční⁴⁵. Prótagoras, čelný představitel sofistů, dokonce pochybuje, zda bozi existují, a do popředí světa staví člověka, který rozhoduje o veškerém dění (měrou všech věcí je člověk...).

Původně však Řekové nepostrádali posvátnou zbožnost. Vnímali potřebu harmonie pro jedince, polis i kosmos. Jedinec ji měl získat patřičnou výchovou, polis díky veřejné činnosti moudrých mužů, harmonie kosmu byla oslavována při svátcích, z nichž nejvýznamnější byly olympijské hry (v době OH Řekové neválčili, odložili zbraně a společně obětovali bohům – řád kosmu byl úctyhodnější než prospěch polis).

V době prosperity sofistů vystupuje veřejně Sókratés. Neustále se ptá – mladých i starých – na problematiku ARETÉ. Ti, se kterými hovoří, najednou zjišťují, že si nevystačí s odpovědí, kterou považovali za samozřejmou. Ukazuje se, že ARETÉ je slovy neuchopitelná, že je výzvou k autentické cestě. A tak zatímco sofisté slibují, že své žáky naučí jednat v každé situaci adekvátně a užitečně a tím jim zajistí ARETÉ, ukazuje se, že ARETÉ není učitelná jako techné, není možné si ji osvojit a potom už jednat vždy správně. Člověk o ni vždy musí usilovat, ale nikdy ji nezíská. Nezáleží totiž jen na vůli člověka, ARETÉ má také co do činění s nad-lidským. Proto hovoří Sókratés o poznání své ne-vědomosti, která teprve zakládá možnost tázání. Svým postojem dokazuje, že se člověk musí tázat celý život – stálé tázání patří k podstatě lidství.

Platónova VII. kniha Ústavy přibližuje obraz jeskyně. Vězni jsou v jeskyni spoutáni, mají výhled jen na stěnu, na které se míhají stíny skutečných věcí. Jeden z vězňů je vyproštěn, nucen se postavit, otočit šíji, kráčet a hledět vzhůru ke světlu (515 c, d).

Platón zde odkazuje k bytí, které považuje za božskou věc – v jeskyni jsou pak jen lidské

⁴⁵R. Palouš – Čas výchovy, SPN, 1991, str. 56

ubohosti. Podstatné je, že se osvobozený vězeň po výstupu z jeskyně vrátí, aby osvobodil z nevědomosti ostatní. Podstata lidství je pevně spjata s podstatou výchovy. On se vrací, i když tuší, že ho bude čekat posměch či zloba ostatních.

Zřetelně se zde jedná o snahu prospět celku. Ukázat harmonii, která vládne mimo jeskyni, aby se na ní mohli společně účastnit i ostatní. Tuto harmonii zakládá Dobro, Agathon. Výchova se tedy má zaměřit k ideji Dobra. Palouš dodává, že platónská paideia je vystupováním ze situace, v níž zůstáváme, vystupováním bez vystoupení, otvírání se pravého v nepravém, ontologicky pak cestou pochopení bytí skrze jsoucí.

V jeskynním mýtu figuruje nevyčtená síla, která táhne vězně ven z jeskyně. V kontextu Platónova učení je onou instancí Agathon či arché. Je třeba si uvědomit, že učení o anamnesis se netýká lineární složky času (ve smyslu chronos), ale naprosté původnosti počátku – arché, se kterým jsme nějakým způsobem stále spojeni. Z jeskyně nás tedy táhne síla, kterou máme původně v sobě. Je potřeba ji v sobě hledat, ale výsledek je vždy nejistý. Nezáleží totiž pouze na lidské vůli, ale také na „božském losu“. Jestliže dále Platón píše, že k výchově patří i umění obratu (Ústava, 518 d) a dodává, že dokonalost myšlení náleží k něčemu, co je více božské, pak bychom mohli říci, že výchova není lidskou záležitostí, ale věcí nad-lidskou. Člověk, který vychovává, by pak byl pouhým napodobitelem vychovatele. Ve Filébovi říká Sókratés, že jen jedno je moudré – AGATHON, a my můžeme být jen milovníky moudra.

Asi by se dalo říci, že jen jedno vychovává – AGATHON - a my můžeme být jen milovníky výchovy. Lidská výchova v pravém slova smyslu je vedena meta-výchovou, protože jediná správná výchova je výchova k Dobru. Palouš dodává, že výchovou bychom mohli obnovit přirozené spojení s Celkem, které bylo porušeno titánstvím člověka, který se snažil vše řídit a ovládat⁴⁶. Tato cesta se ovšem ukázala nebezpečnou a falešnou. Je potřeba opět nabýt původní skromnosti a pokusit se spolupracovat s Logem, řádem.

Dnešní školství je stále pod vlivem Herbartovým, kdy hlavním činitelem ve výchově je vychovatel, žák je pasivním objektem⁴⁷. Proti se postavilo alternativní školství, ve kterém často

⁴⁶R. Palouš – Světověk, Vyšehrad, 1990, str. 64

⁴⁷R. Palouš – Čas výchovy, SPN, 1991, str. 44

nacházíme pedocentrismus, tedy tendenci přizpůsobit vychovatele žákovi. Úlohou moderního školství je vztah učitele a žáka harmonizovat.

Při edukačním procesu v Řecku si mohl vychovatel svého žáka vybrat a být mu absolutně k dispozici. Dnes si vychovatel žáky nevybírání, jsou mu přiděleni. Mízí také intimita vztahu žák – učitel, protože žáků jsou desítky. Cílem výchovy se stala příprava na praktický život, příprava na určitou profesi. Avšak hodnocení úspěšnosti žáka v určitém oboru je zavádějící – každý má přeci jiné předpoklady, jiný přístup atd. Palouš k tomu poznamenává: *„Proti příslušnosti člověka k lidsky autonomnímu myšlení, které preferuje jedny a diskvalifikuje druhé na základě rozdílnosti, daných silou intelektu jako lidské vlastnosti, stojí činná příslušnost ke světu, jednomu domovu, v němž člověk může pobývat s důvěrou“*⁴⁸.

Ale kde nalézt školy s takovým programem? Rodiče, kteří nesouhlasí s výchovou ve stylu odměna - trest (na jedné straně jedničky a pochvaly, na straně druhé špatné známky, poznámky či hrozby) nemají mnoho možností. Školní docházka je povinná (na základních školách), proto rodiče, kterým na výchově svých dětí opravdu záleží, pečlivě vybírají. Existuje i možnost tzv. domácí školy, kdy si rodiče učí doma děti sami a dítě je každé čtvrtletí ve škole přezkušováno. Zvýšený počet zájemců o domácí školu bohužel ilustruje stav současného školství v očích rodičů.

Pokud se budeme snažit o demokratický styl výchovy, bude třeba upustit od autoritářského způsobu výuky a nahradit ho stylem partnerským. Ten je založen na rovnocennosti a respektování důstojnosti dítěte i vychovatele.

Cílem výchovy nemá být předání informací a kontrola, zda si žák vše pomatuje. Vychovatel má vést žáky především k odpovědnosti. Je třeba si vytvořit společná pravidla, při jejichž vzniku děti aktivně spolupracují. Pravidla jsou poté závazná pro žáky i pro vychovatele, mohou se v písemné formě vyvěsit na viditelné místo (nelze nezpomenout na Solónovy zákony v Athénách). Při vzniku pravidel učitel usměrňuje, ovšem žáci se snaží hledat to prospěšné, to obecně dobré. Jednání vychovatele s chovanci se pak děje formou dialogu, nikoli příkazů či jiných vynucení. Nutno dodat, že v žádném případě nejde o jakoukoli formu anarchie. Ke společ-

⁴⁸R. Palouš – Čas výchovy, SPN, 1991, str. 217

né práci je zapotřebí klidu a soustředěnosti.

U dětí je potřeba apelovat na vnitřní motivaci, která plodí zodpovědnost, iniciativu a sebeúctu. Naopak vnější motivace (známky, tresty, srovnávání, příkazy, zákazy) vytvářejí závislost na autoritě a poslušnost. Vychovatelství by nemělo vést děti k poslušnosti, k poslouchání, ale k naslouchání. Rozdíl je ten, že poslušné dítě splní každý rozkaz, který je mu dán. Naopak naslouchající si uvědomuje možnost otázky, možnost výběru z více možností, je nějakým způsobem konfrontováno s tím, co je správné. Tím se může připravit na život v demokratické společnosti, kde by měl mít každý občan přímou osobní zodpovědnost za věci obce. Už Platón tvrdí, že svobodný člověk se nemůže učit žádné nauce ve spojitosti s otroctvím, protože žádné učení, duši vnucené, není trvalé⁴⁹.

Žáci ve třídě by se měli navzájem dobře znát (včetně vychovatele), aby vytvořili smysluplnou komunitu. Ve výuce by měl být prostor pro vyjádření, co se komu přihodilo, problémy by se měly řešit společně. Dobrá je také zadaná práce ve skupinách, kdy se děti učí spolupracovat, společně se radí a vybírají optimální řešení.

Pro výchovu je také žádoucí, aby škola spolupracovala s rodiči. Čím více akcí, při kterých jsou také rodiče společně s dětmi a vychovateli, tím lépe. Ambicí každé školy by mělo být, aby ji navštěvovalo dítě stejně rádo jako vlastní domov. Zkrátka – aby pro něho byla škola bezpečnou částí světa, kde je spokojeno, kde se může harmonicky rozvíjet a lidsky vyzrávat.

Žák by měl škole, potažmo učiteli, důvěřovat. Také Buber tvrdí, že žák musí vychovateli důvěřovat, že ho totiž vychovatel uzná jako člověka dříve, než se ho pokusí vychovatelsky ovlivnit. Sice ani tam, kde vládne důvěra, nepanuje naprostý soulad, ale pokud se konflikty řeší smysluplně, pak vychovávají⁵⁰.

Patočka přidává, že správná výchova může být uskutečněna pouze otevřenou duší. Má otvírat pro otevření a vydání se celku. Neměla by pouze naplňovat věděním a dovednostmi, ale měla by

⁴⁹Platón, Ústava, 536d

⁵⁰M. Buber – Reden über Erziehung, Heidelberg:Schneider, 1995, str.72

se trpělivě dobírat toho, že duše má svůj střed mimo věci a že sebe tedy nachází pouze pomocí překračování a vydávání⁵¹.

Lze tedy říci, že vychovatel může pomáhat při zrodu ARETÉ v druhém člověku, a jakožto takový může mladou duši „maieuticky“ připravit k obratu, kterého může být schopen člověk v dospělosti – k přívratu k AGATHON.

⁵¹J. Patočka – Komeniologické studie II., OIKOYMENH, 1998, str. 350

17 ARETÉ a J. A. Komenský

Zabýváme – li se problematikou ARETÉ a výchovy, pak nelze nezmínit filosofa, teologa a vychovatele Jana Amose Komenského. Je významný nejen proto, že nastoluje a propracovává myšlenku všeobecné školní docházky, ale hlavně jakožto člověk, který chce skrze vzdělanost ukázat všem lidem smysluplnost lidské existence ve všeobjímajícím řádu světa.

Komenského dílo lze rozdělit podle období do tří vrstev: spisy utěšitelské, dílo pansofické a posléze všenápravné.

V období utěšitelském píše Komenský např. „Labyrint světa a ráj srdce“, kde se coby poutník vydává do světa. Ve světě nachází jen útrapy a bědy, tak chce uniknout. Za branou smrti však vidí jen mrtvé, červy, hnis...

Lituje, že se vůbec narodil. Tápe ve víře: „*Ach Bože, jestliže jaký Bůh jsi, smiluj se nade mnou bídým*“⁵². Pak uslyší Boží hlas, který radí vrátit se do domu svého srdce. Ježíš Kristus k němu hovoří přátelsky, nabízí brýle křesťanství (vnější obrubou je Slovo Boží, skly pak Duch svatý). Celý svět, i smrt, jsou pak křesťanovi milé.

V tomto díle z období mládí lze najít myšlenky, které později rozvine. Objevuje se zde myšlenka jednotného Božího řádu či tryskání Božího světla. Zdůrazňuje příklon k Bohu. Ale církve viděl nejednotné, bojující, a tak nezbývá, než aby se poutník uchýlil do ústraní a následoval Krista.

Ve svém dalším vývoji dospívá Komenský k potřebě pomoci ostatním. Věnoval se učitelské profesi a viděl, že by šlo učit lépe. Tak, aby vznikl všeobecný prospěch. Zdůrazňuje užitek pro stát (předmluva k Velké didaktice). Bůh může časem obnovit ráj církve – nejúčinnějším způsobem této obnovy je řádné vzdělání mládeže. Zde už zaznívá i užitek pro lidstvo. Dítě ještě

⁵²J. A. Komenský – Labyrint světa a ráj srdce, Odeon, 1970, str. 153

není pokaženo světskými zvyky, je Bohu nejpříhodnější. Učitelé často špatně vštěpují žákům dobro. Je tedy potřeba radit se pro společné blaho. Ve Velké didaktice je vysvětlován výrok „*Gnothi seauton*“ (Poznej sebe). V sobě máme poznat Boha – pramen věčnosti, moudrosti a blaženosti. Poslední cíl života je přeci mimo život vezdejší. Na poslední cíl se musíme připravovat, tedy učit. Celý lidský život je proto školou.

V Komenského pokřesťanstveném novoplatonismu nacházíme učení o triádách. Žijeme zde trojí život: rostlinný (tělo), živočišný (vztah k předmětům) a rozumový (ten může obstát i sám pro sebe, např. andělé). I jinak je každému stanoven trojí život: mateřský (v lůně matky), zemský a nebeský. Z prvního do druhého je vstup narozením, z druhého do třetího smrtí a zmrtvýchvstáním, z třetího nikam navěky. Přechody z jednotlivých životů jsou úzké a bolestné⁵³. Pro Komenského byla výuka pomocí rozumu přípravou na třetí život. Ostatně – i Sokrates či Platón považovali nabytí rozumnosti za jakýsi porod (srov. Platónův mýtus o jeskyni, kdy jeskyně může být symbolem dělohy, či Sókratovu maieutiku).

Komenský se tak dostává do pansofického období. Požaduje vzdělání všeobecné, dívky nevyjímaje. To požadoval už Luther, ale Komenský celou věc podrobně promýšlí a podává rozpracovaný návrh reformy školství. Učit se mají všichni, všemu a pomocí všeho. Současné školství kritizuje, neboť školy „*jsou jen pro bohaté, používají se v nich nepřiměřeně tvrdé metody a je v nich zanedbávána zbožnost. (...) Školy se dosud honily jen za vědomostmi*“⁵⁴.

V době, kdy pracuje na Velké didaktice, už vidí možnou nápravu. Základem zlepšení škol je přesný pořádek ve všem. Řád je duše věcí. Jan Amos chtěl takové uspořádání věcí, které by odpovídalo hodinám sestrojeným s největším uměním. A tento řád, který má být univerzální ideou umění, ars, nesmí a nemůže být vzat odjinud než od učitelky přírody. Jinými slovy – řád postihneme skrze fysis. Jak poznamenává, vzdělávat mládež znamená otvírat jí porozumění pro věci. A ačkoli je Komenský hluboce věřící (možná právě proto!), je názoru, že „*pravda a jistota vědění závisí pouze a jedině na svědectví smyslu*“⁵⁵.

⁵³J. A. Komenský – Vybrané spisy, svazek I., SPN, 1958, str. 65

⁵⁴J. A. Komenský – Vybrané spisy, svazek I., SPN, 1958, str. 101

⁵⁵J. A. Komenský – Vybrané spisy, svazek I., SPN, 1958, str. 180

Dnes se „svědectví smyslů“ a „metafyzické úvahy“ kladou do protikladu, u Komenského tomu tak však nebylo. Když postrádal ve školách zbožnost, neměl na mysli modlářství. Zbožnost promýšlel jako uvědomování si vztahu k věcem či vědomostem v rámci celku. Komenský chce být vědecký, věří, že Eckhartova jiskra božství v člověku je rozum. Ovšem Descarta, který je považován za zakladatele racionalismu, kritizuje. Descartovi jde o „pouhý“ rozum, tedy o rozum bez kontextu. Cogito, ergo sum – kde je zde odkaz k Bohu, ke smysluplnosti lidského jednání? Tedy i Komenského věda měla mít stále na zřeteli, odkud věci a události pocházejí, kam plynou a jaký mají poslední smysl. To je ona zbožnost ve vědě, kterou prosazoval. Patočka poznamenává: „Komenský uznává za spolehlivou jen takovou metodu, která sleduje harmonický základ jsoucna“⁵⁶.

Po reformě školství, kterou nemohl z politických důvodů uskutečnit, jde Komenský hlouběji k jádru věci. Chce reformovat lidstvo. To je období všenápravy. Jeho myšlení se ubírá tímto směrem – Stvořitel dal světu řád. Tento Boží řád však někam spěje, obsahuje telos. Ve svém mládí Komenský apeloval na čtenáře, aby si tohoto řádu všimli a jednali v souladu s ním. Později pochopil, že to nestačí. Má – li svět sloužit svému účelu, Božímu účelu, musí se zúčastnit naprosto všichni. Všichni lidé dostali od Boha duši, kde sídlí rozum. A protože je člověk stvořen k obrazu Božímu, pak zdokonalováním rozumu plníme Boží úkol. Tento úkol není jen pro vyvolené, ale pro všechny.

Jan Amos pochopitelně ví, že jeho spisy nebude číst každý. Ale to, co v nich píše, má všeobecnou platnost. Bůh nám skrze přírodu, naší duši a Svaté slovo řád ukazuje, rozumem ho můžeme postihnout. Trénováním rozumu, tedy učením, se může člověk „zlepšovat“, být člověkem dle Božího určení, dostát tak svému lidství. Ve 4. kap. Panegersie píše, že nevědomost a blud neladí se vznešenou přirozeností lidského ducha. Proto náš rozum, veden přirozeným pudem, stojí o znalost věcí a o pravdu.

Bůh tedy uložil světu být Boží školou, plnou světla, řádu a spravedlnosti. Cílem je žít pokojně s věcmi, s lidmi a konečně s Bohem. Kdyby totiž bylo možno ukázat lidem všechno dobro, je nemožné, aby k němu nesměřovali. Pak by nastala shoda duší, vůlí a skutků, jak poznamenává

⁵⁶J. Patočka – Komeniologické studie II., OIKOYMENH, 1998, str. 244

v Panegersii.

Komenský samozřejmě není první, kdo nahlíží, že svět a lidské chování nejsou v pořádku. Konstatují to snad všichni vnímaví myslitelé. Je však prvním, který se zabývá všeobecnou nápravou všech lidských věcí – a tuto nápravu chce také prakticky uskutečnit. Pokud budou školu navštěvovat všichni, pak může být zažehnuto jasně zářící světlo rozumu. Rozumová znalost věcí tedy není nic jiného než světlo rozumu. Je – li toto světlo jasné, pak je moudrostí. Vůlí pak člověk usiluje o správnost a dobro. Třetí stupeň vnitřního světla je ve svědomí jakožto jas a radost srdce.

Komenského triadismus zachovává tradici pythagorejsko - platónskou. Zde je trojka ideálním číslem, protože je nejnižším lichým číslem (jednička v tomto případě není číslo, ale určení celku). Tři jsou tedy i svítily Boží, kterými jsme vedeni: přírodou, rozumem a Božím slovem.

Náš myslitel vyjadřuje přesvědčení, že světlo rozumu lze šířit v každém člověku. „*Poskytni někomu sebenevdělanějšímu nebo barbarovi nějakou zjevnou pravdu a hned přisvědčí. Tedy zkušební kámen pravd je v nich ještě dříve, než sami pochopí, že je v nich*“⁵⁷. Stejný obraz můžeme nalézt v celém Platónově díle, transparentně pak v Menónovi – pravdivé mínění v otrokovi „jest“, aniž o tom sám ví...

Je třeba odložit brýle předsudků. Vždyť např. mnohé autority často věci zamlžují, smysly a rozum je odkrývají. Autority působí jen víru, smysly a rozum vědu⁵⁸. Komenský pochopitelně nezpochybnuje víru v Boha, ale odsuzuje dogmatismus a zatvrzelost.

V tehdejší válečné Evropě bojovala křesťanská vojska proti sobě. Komenský hledal cestu smíření. Na víru apelovat nešlo, o tu se opíraly všechny znesvářené strany. Zkusme se tedy soustředit na něco, co nám daroval Bůh a díky čemu můžeme pochopit Boží řád – tedy na rozum. Vždyť díky rozumové duši můžeme jít za poznaným dobrem! Ve 4. kap. Pampaedie zaznívá varování, aby někteří „*pod záminkou zbožnosti nezanedbávali ostatní ozdoby rozumového života*“. Také v Panorthosii (11. kap.) se píše: „*Původcem všeho je Bůh, ale nic nevěřit bez rozu-*

⁵⁷J. A. Komenský – Všeobecná porada o nápravě věcí lidských, Soliton, 2007, str. 40

⁵⁸J. A. Komenský – Všeobecná porada o nápravě věcí lidských, Soliton, 2007, str. 45

mových důvodů⁵⁹. Ve 13. kap. dokonce předpokládá „náboženství takové, aby ukazovalo jedinou cestu k bohu a blažené věčnosti – aby ji musel uznat křesťan, žid i mohamedán“⁶⁰.

Jan Amos píše, že možný svět může vzniknout nejprve v křesťanském společenství, ze kterého se pak bude šířit do celého světa. V jeho vizi by měl Eliáš sezvat všechny národy, jazyky a sekty, aby tak zanikly rozdíly mezi Řekem a Skýtem, svobodným a otrokem, Evropanem a Američanem. Všichni by se měli vrátit na cestu otců, z níž sešli...

Komenský věřil v návrat proroka Eliáše. Zatímco Jan Křtitel byl považován za druhého Eliáše, třetí Eliáš neměl vstoupit jako osoba, ale jeho duch se měl vlít do množství kazatelů a učitelů, kteří způsobí všeobecnou nápravu. Janovi přátelé považovali Komenského za třetího Eliáše, resp. za někoho, do koho se vlil jeho duch. Má vystupovat v duchu Eliáše, ovšem proměněném v ducha Kristova, tj. nikoli ohněm a mečem, nýbrž v mírném duchu.

Komenský se už v mládí, při studiích v Heidelbergu, seznámil s chiliasmem. Svou prací chtěl připravit půdu pro tisícileté panování Krista na Zemi. Proto mobilizuje k větší aktivitě. Spojil chiliasmus s reformou vědy, náboženství a politiky. Tento chiliasmus pak není utopický⁶¹.

Jan Amos skromně tvrdí, že jeho nadání není velké. Nikoli on, ale Boží zjevení dává pokyn k nápravě (srov. Hérakleitův zlomek B 50: „*Naslouchajíc, je moudré souhlasit ne se mnou, ale s logem...*“). Pansofie má dát celému lidskému pokolení dokonalého rozumu, dokonalé řeči a dokonalého jednání, aby se dosáhlo všeobecného souhlasu mezi lidmi a odstranily se rozpory ve světě. Vždyť svět možný má být úplná a dobře uspořádaná myšlenková soustava. Lidé se tak mají stát vševědci a žít podle příkazu Božího rozumu. Vševědec chce lidem ukazovat, jak z nejhlubší věčnosti vyzařuje sám Bůh, z Boha ideje, z idejí svět andělský, z něj hmotný⁶². Není složité to vysledovat, neboť každé částečné jsoucno má v sobě obraz universa...

⁵⁹ J. A. Komenský – Všeobecná porada o nápravě věcí lidských, Soliton, 2007, str. 218

⁶⁰ J. A. Komenský – Všeobecná porada o nápravě věcí lidských, Soliton, 2007, str. 225

⁶¹srov. R. Palouš – Komenského Boží svět, SPN, 1992, str. 90

⁶² J. A. Komenský – Všeobecná porada o nápravě věcí lidských, Soliton, 2007, str. 215

Náš myslitel chce filosofii naprosto průkaznou, má být podávána na matematický způsob. Tím myslí naprostou transparentnost, vědeckost. Vědeckostí pak rozumí nezvratnost argumentace. Píše, že jestliže někdo vyřkne rozumově lépe zdůvodněný názor, než má sám, rád ho přebere. V Obecné poradě dokonce (ačkoli jinak sám vykládá podrobně veškeré zákonitosti) Jan Amos odkazuje na Descartův spis „*O citech*“. Zjevně si myslí, že dílna lidského těla je zpracována tak dobře, že je zbytečné to opisovat. Ostatně Janovi s jeho dílem pomáhají i jiní – biskupství v Jednotě bratrské přijal jen pod podmínkou, že mu bratři budou pomáhat v pansofickém díle.

Komenský si všímá významu lidské svobody. Bůh dal člověku svobodnou vůli, nechal ho volit. Ovšem člověk nemá volit svévolně či se nechat slepě vést jinými. Ani liberalismus nesplňuje požadavky svobody, libovůle totiž není lidskou vůlí, jak tvrdil už Sókratés. Palouš poznamenává, že přehlédnutí odkázanosti na Boha znamená svobodu ztratit⁶³. Také Patočka píše, že disharmonie světa je způsobena vniknutím vlastní vůle, svévole, zla. Věcí člověka je pak boj harmonie s disharmonií. Komenský tak ukazuje nový výměr člověka, zdůrazňuje svobodu před rozumem⁶⁴. Snad lze napsat, že svoboda je možná v Komenského pojetí jen díky zbožnému rozumu, tedy svoboda je vydobyta rozumem, který nám ukazuje Boží dílo jako lidský úkol...

Ve Všeobecné poradě píše Jan Amos o světovém dění jako o dramatu, což registruje i Jan Patočka⁶⁵ či Radim Palouš⁶⁶. Bůh je dramatikem a režisérem, člověk je zde hercem. Měl by hrát tak, aby všechno dobře dopadlo. K tomu má svobodnou vůli – připojit se účinně k řádu dramatu, dotvářet úspěch celé hry.

Co se týče metody, vyzdvihuje Jan Amos metodu synkritickou, tedy užití analogií, podobenství. Už ve Velké didaktice srovnává žáka se stromem, o který musí sadař od mládí pečovat, aby strom později dobře plnil svůj účel. Ostatně – i Ježíš hovořil v podobenstvích. Komenský vyjadřuje přesvědčení, že mnohé věci duchovní vyjadřuje Bůh pomocí znaků tělesných, vhodně

⁶³ R. Palouš – Komenského Boží svět, SPN, 1992, str. 80

⁶⁴ J. Patočka – Komeniologické studie II., OIKOYMENH, 1998, str. 186

⁶⁵ J. Patočka – Komeniologické studie I., OIKOYMENH, 1997, str. 220

⁶⁶ R. Palouš – Komenského Boží svět, SPN, 1992, str. 33

se prý říká, že veškeré Písmo je jedno velké podobenství. V tomto kontextu je zarážející, proč Komenský tak striktně odmítá heliocentrismus. Komenského názor je pokládán za nevědecký, ale kritizován by měl být spíše z jiné pozice – že totiž v tomto případě opouští analogickou metodu. Vždyť jak je Bůh středem kruhu a vysílá k nám své paprsky, tak musí být analogicky i slunce, vysílající fyzické paprsky, ve středu...

Pozornost si zaslouží Komenského pojetí času. Bylo poznamenáno, že svět je Božím dramatem. Každé drama má začátek, konec a smysl. I čas má smysl. V 7. kap. Pampaedie Jan Amos píše, že žádná duše nemůže ze sebe zrodit rozum předčasně, nebo to bude potrat. Dále rozvíjí zajímavou myšlenku, že totiž nikoli lidé, ale čas se chystá zrodit nové věci. Člověk může leda pomáhat osudům, rodícím obnovu věcí. Čas je mocnější než člověk, který může leda asistovat. Palouš poznamenává, že čas *„je bytostně svázán s událostmi, s děním. Čas se nabízí k dalšímu naplňování. Čas je mírou naší duše“*⁶⁷. Komenský tuší brzký konec současného světa – člověk však může účinně pomoci, připravit půdu pro tisíciletou říši Krista. Sám Komenský váhá, zda vydat své dílo posmrtně, zda čas už dozrává. Hledal tedy vhodný čas, aby byli lidé připraveni. Čas je gravidní, opět vyvstává důležitost umění maieutického.

Každý okamžik je jedinečnou příležitostí. A Komenský chtěl této jedinečné příležitosti využít k ničemu menšímu než k všenápravě! Kalivoda⁶⁸ hovoří o tom, že Bacon, Campanella či Descartes preferovali prostor před časem, čas je u nich jen odvozená kategorie, tedy nemají dostatek porozumění pro budoucnost. V Komenského pojetí má čas význam pro jeho dějinnou orientaci. Pro něho *„jediné skutečné je vytoužené budoucí. Vytoužená budoucnost mu ukazuje přítomnost. Porada je (...) systematickou toho, co má chtít křesťan na přelomu mezi regnum hominis a civitas Dei“*⁶⁹.

⁶⁷ R. Palouš – Komenského Boží svět, SPN, 1992, str. 34

⁶⁸R. Kalivoda – Husitská epocha a J. A. Komenský, Odeon, 1992, str. 211

⁶⁹ J. Patočka – Komeniologické studie II., OIKOYMENH, 1998, str. 303

V budoucnostní otevřenosti života vyžívá teorie nápravy lidské společnosti. Komenského otevřenost času tak musí být chiliastická.

Jak přemítá Komenský o otevřenosti času, tak si všímá Patočka otevřenosti duše, jejímž reprezentantem je mu právě Komenský. Otevřená duše je postavena před něco, na co sama nestačí, co ji přesahuje, dokud se jí to samo neodhalí. Je odkázána na milost stvořitele. Jde o překročení vlastního přirozeného já. Uznáním, že já nejsem středem světa, o mě tu nejde především. Otevřená duše se nechce ve světě ztrácet, vidí a ctí arché, věří v telos celku. Úmyslně se vydává ve prospěch lidí, věcí, Boha, a tímto odevzdáním nachází samu sebe. Na otevřenou duši apeluje nekonečno.

Naproti tomu uzavřená duše je sama v sobě, život nahlíží prizmatem autonomního jedince, který chce vše vyřešit vlastními silami, a proto bojuje s okolím, s ne-já. Patočka konstatuje, že výchova nemůže být tam, kde je člověk viděn jako věc mezi věcmi, jako síla mezi silami. Jinými slovy – výchova nemůže být uskutečněna duší uzavřenou.

Už za života Komenského se do popředí dostávala věda, kterou Jan Amos kritizoval – věda o jednotlivinách, bez ohledu na jejich smysl v rámci celku. Vytratila se ona zbožnost, ohled k Bohu. Vždyť „*Bůh je přeci ARCHÉ a TELOS veškerenstva*“⁷⁰.

Komenský byl tedy teologem, filosofem, pedagogem, politikem – těžko rozlišit jednotlivé hranice. Ale především byl aktivním člověkem, který toužil svou prací vrátit svět do náruče dobra, Božího dobra. Měl v úmyslu léčit pomýlené, chtěl, aby člověk dostal svému lidství. Kladl velký důraz na zbožný rozum a smysluplnou lidskou práci, díky které se máme možnost včlenit do toku Boží harmonie. ARETÉ člověka viděl v lidské aktivitě, která jedná v souladu s Božím řádem, ten můžeme postřehnout skrze fysis. Lidství je pak viděno jako pobídka ke spolupráci s arché, agathon, Bohem, pouze skrze tuto spolupráci se člověk stává svobodným.

⁷⁰ R. Palouš – Komenského Boží svět, SPN, 1992, str. 127

18 Člověk archaický a hry

Pohledme nyní na vznik pohybových aktivit člověka, které vyústily do vzniku sportu.

V dětství se archaický člověk, po spontánních hrách raného období, formou hry zapojuje do společenských aktivit. Neustále rozvíjí fyzickou sílu, aby mohl být prospěšný při získávání potravy. Hra je pro něho tedy dobrou přípravou pro jeho pozdější práci, neboť v ní rozvíjí obratnost, sílu, rychlost, vytrvalost i technickou zručnost. Tím se vytváří prolínání práce a hry.

V sociálně nediferencovaných archaických společnostech byla přípravná fáze lidského života pro všechny stejně dlouhá. Trvala od narození do fyzické dospělosti. Čas, obsah i forma výcviku byla stejná pro každého člena společenství. Prvním porušením této jednoty se stala rozdílnost pohlaví.

V těchto společenstvích se tedy okamžikem sexuálního dozrání uzavírala tzv. přípravná fáze v lidském životě. Právě zralí jedinci prokazovali celé společnosti svou připravenost ve zvláštních iniciačních slavnostech. Objevuje se zde výrazná specializace mužských iniciačních rituálů, které často obsahovaly život v osamění, překonání hladu, zkoušky odvahy, síly, snášení bolesti a fyzické námahy. Úspěšné dokončení rituálu znamenalo pro jedince právoplatné členství ve skupině.

Poté, co bylo archaické společenství schopno nahromadit si potravu, vzniká člověku volný čas. Díky němu se vytvořil v životě lidském nový fenomén - slavnost.

Slavnosti lidé prožívali jako krátkodobý oddech, věnovali se především jídlu, pití a rituálnímu sexu. Významnou náplní slavností byly fyzické pohybové aktivity. Dominantní formou se stal kolektivní tanec, což byly samostatné pohyby končetin či trupu, podbarvené nejrůznějšími zvuky (výkřiky, bouchání, klepání - byly to zárodečné formy hudby). Kombinace pohybů a zvuků dávala průchod emocím, které byly ještě podporovány plameny ohňů, omamnými vůněmi či drogami. Proto tyto tance vrcholily katarzí (očištěním) transu a končily naprostým fyzickým vyčerpáním účastníků. V průběhu těchto tanců se člověk zbavoval vnitřního napětí i strachu z okolního světa. Slavnosti byly základní formou seberealizace. Účastnili se jich všichni členové

společenství, což upevňovalo vztahy uvnitř komunity. Slavnosti odpovídaly na otázky o podstatě, významu a smyslu života, vztahu člověka a přírody.

Pro archaického člověka je tedy vysoká úroveň fyzické zdatnosti životně důležitá. V dětství se člověk zapojuje do života společenství formou hry, která je průpravou pro pozdější práci. Díky rozumu a využívání jednoduché techniky si je schopen hromadit zásoby potravy, čímž získává volný čas. Ten vyplňuje slavnostmi. Slavnosti se ovšem vztahují k arché, jsou tedy posvátné.

Ve 3. tisíciletí př. n. l. dospěli Sumerové k uceleným představám o uspořádání světa. Člověk se narodil z božského slova, jediným cílem člověka má být služba bohům. Proto člověk stavěl bohům nádherné příbytky, lovil pro ně zvěř a bavil je vůněmi, hudbou a tancem. Vše, co člověk stvořil, bylo jen vyplnění božských rozkazů.

Ve středověké Mezopotámii byla v souvislosti s nepřetržitými boji vysoce ceněna fyzická síla, která spočívala i v ovládnutí zbraní. Nejsilnější byli hrdinové z rodu bohů a králů, jejichž činy opěvují eposy a hymny. Dle tehdejších představ pramenila síla hrdinů z jejich božského původu. Především však byla dána jejich možnostmi. Tito hrdinové (většinou králové) měli privilegované postavení - nejlepší zbraně a nejlepší podmínky pro trénování. Koncem 4. tisíciletí př. n. l. byl vynalezen vůz, divocí koně byli ochočováni. Toto vše bylo zpočátku určeno pouze králům. Ovládnutí zbraní při rychlé jízdě vozem vyžadovalo zvláštní výcvik, který absolvují jen mladí aristokraté.

V Mezopotámii tehdy naplňovala život obyvatel válka. Pro krále byla válka pojímána jako práce, jako jeho povinnost. Dokazoval v ní svou fyzickou zdatnost i schopnosti vojevůdce. Tím dosahoval svoji ARETÉ.

Každý ryzí mýtus se týká celku skutečnosti světa, proto oslovuje celého člověka, jeho bytí. Pro celé bytí člověka je absolutně závazný. Člověk si bere pro všechno své jednání za vzor prapodobu skutečnosti světa, protože je bezčasá, věčná.

Archaické společnosti si myslely, že žijí v pádu, že ztratily z nějakého důvodu prvotní ráj. Mýty o ráji mají několik společných rysů: člověk byl nesmrtelný, mohl se setkávat s bohy, nemusel pracovat - potravu zajišťoval nějaký strom, nebo zemědělské nástroje pracovaly samy.

V životě archaického člověka nemají lidské úkony ani předměty samy o sobě žádnou vnitřní hodnotu. Tu nabývají až tehdy, když se podílejí na realitě, která je přesahuje.

Mezi předměty se jeden stává posvátným, protože reprezentuje určitou hierofanii, nebo je připomínkou dávného mytického aktu. Tento předmět je prochnut vyšší, cizí silou, která mu uděluje smysl a hodnotu. Lidské úkony - kromě těch, které vycházejí z automatismu - opakují mytický příklad. V tom je jejich hodnota. Sňatek, kolektivní orgie, ale i konzumování potravy jsou odrazem mytických prototypů. Jsou opakovány, protože původně, v dávných dobách, byly posvěceny bohy či hrdiny. Archaický člověk nedělá žádný úkon, který dříve nepředvedl někdo, kdo nebyl člověkem. Dělá to, co již dělal někdo jiný, opakuje tedy pouze gesta původních obyvatel.

Akt stvoření uskutečňuje přechod od nezjeveného ke zjevenému (od chaosu ke kosmu). Archaický člověk věří, že právě v jeho městě je střed světa, protože vše vzniklo ze středu. Žije tedy ve středu světa a vzdává hold bohům, že mu to umožňují.

Rituály mají tedy božský vzor, archetyp. Lidé věřili, že musí udělat to, co dělali na počátku bohové. Vždy se předpokládá, že všechny náboženské úkony byly zavedeny bohy, hrdiny či mytickými předky. Svůj mytický vzor má kromě rituálů i každá jiná lidská činnost, protože se v ní opakuje přesně činnost boha, hrdiny nebo předka na počátku dob.

Svatební rituály mají také božský vzor. Už ve védských dobách byli v Indii manžel a manželka připodobňováni k nebi a zemi. V Řecku napodobovaly svatební rituály Dia a Héru. Manželské spojení pomocí rituálu vpojuje novomanžele do nebeského rytmu, čímž získává platnost.

Tím, že archaický člověk napodobuje archetypy, ruší čas. Oběť přesně opakuje počáteční oběť, kterou zjevil na počátku dob nějaký bůh, ale dochází k ní v posvátném, tj. mytickém okamžiku. Každá oběť se tedy ztotožňuje s prvotní obětí. Pokud tedy úkon nabývá reality opakováním posvátných rituálů, ruší čas, trvání i dějiny. Archaický člověk se přenáší do mytického času. Jen tehdy je sám sebou. Zbytek života tráví v bezvýznamném čase.

V mytických dobách se stvoření světa každý rok opakuje. Lidé slaví rituálně konec jednoho časového období a začátek druhého. Na konci časového období vyhánějí zlé duchy, často přicházejí k obydlím duše mrtvých. Obnovuje se boj chaosu a kosmu, kdy kosmos nakonec

zvítězí. Jsme svědky nejen počátku dalšího časového období, ale i odstranění času minulého. Každý Nový rok je znovuzapočetím času, tedy opakováním vzniku kosmu.

Kořeny sportu spatřujeme ve fyzických projevech archaického člověka, které přímo nesouvisely s přežitím (s tím souvisí obrana, útok, obstarání potravy, sex). Jak bylo již dříve poznamenáno, člověk se naučil střídat potravu, z toho důvodu nemusel veškerý čas trávit obstaráváním obživy. Jsme svědky vzniku volného času. Vznikl problém, jak ho smysluplně využít. Moudří rozhodli vzdávat díky (a prosby) bohům. Dělo se tak při slavnostech, jichž se účastnili všichni členové společenství. Součástí slavností byla oběť, tanec a později hry.

Zde je počátek pohybových aktivit člověka. Člověk svým tělem dával najevo, že je začleněn do okolního světa, stejně jako země, obloha, slunce či bohové. Tím, že se člověk do okolního světa začlení, s ním i komunikuje. Onen tanec je znovuprožitím toho, co prožívali bohové i předkové v tzv. zlatých dobách. Díky němu vstupují do dialogu s okolím, s bohy (Země je bohyně Gaia, kterou člověk tím, že tančí nebo běží, hladí chodidly, dává jí o sobě vědět, dává jí vědět i o tom, že si jí váží). Jde o rozhovor člověka se Zemí. Sama Země vyzývá člověka k překonání řeky či skály, prostým faktem, že tam ta řeka nebo skála jsou. Když člověk zdolá připravené nástrahy, pak přistoupí na Gáinu hru. Jde hlavně o vzdání pocty této Matce. Když si člověk tancem či během Zemi usmíří tak, že jí hladí, že se jí podává, věří zároveň, že bude mít tato bohyně hezké vlasy (obilí, trávu). Tím bude mít člověk obživu (obilí či zvěř, která pase trávu). Matka Země přistupuje na dialog s člověkem, odměňuje ho za pozornost, které se jí od člověka dostává. Rozdává se sama ze svého těla.

Tuto myšlenku podporuje i indický mýtus o vzniku světa. Indové věřili, že první vesmírná bytost - Paruša - je sám obětován a z jeho rozpitvaného těla vznikají všechny součásti vesmíru, tj. vědští bohové, ovzduší, nebe a země, živočichové i lidé. Paruša tedy sám sebe obětoval, ale současně je obsažen ve všem.

Dotýkám se zde otázky oběti. Archaický člověk obětuje svá nejlepší zvířata (dokonce i lidi), protože doufá, že bohové vidí, že jim chce dát to nejlepší. Často je obětován nejsilnější býk jako symbol plodnosti. Lidé se tedy vzdávají toho nejlepšího, co mají. Naznačují, že nejsou uzavřeni do sebe, že se vůči bohům mohou a chtějí otevřít.

Většina archaických rituálů je spojena s *kenosis* (vyprázdnění) těla i duše. Tím, že člověk při slavnosti tančil do úplného fyzického vyčerpání, vzdával poctu bohům. Veškerou svou energii vyčerpával na spojení s bohy, čímž jim svou energii věnoval. A ti mu potom věnovali jinou energii, aby mohl žít. Šlo o *kenosis a pleroma* (naplnění).

Toto souvisí velice úzce s mýty. Dle většiny mýtů se vše neustále opakuje, věčně se navrácí. Jako se ráno objeví Slunce, večer zmizí, aby se další ráno objevilo, tak i tento svět několikrát byl a bude zničen, aby mohl být později obnoven.

Fyzická aktivita tedy vede k vyprázdnění z tvaru, symbolicky zničení světa, aby mohl vzniknout nový počátek, vykoupený dřívější obětí. Fyzická námaha a tedy sport je původně dialogem s posvátnem, vzdáváním holdu posvátnému.

Fyzické aktivity, které označujeme sportem, byly nanejvýše vážnou povinností, byly komunikací s bohy. Pro nic důležitějšího se sportovat nedá. Když člověk sportuje kvůli zdraví, pak uspokojuje pouze své vlastní potřeby. Archaický člověk pojímá sport jako něco posvátného, něco, co není jen samo pro sebe, ale má transcendentní smysl.

19 Slavnosti

V mytické době tedy vznikají slavnosti, které jsou pořádané na počest bohů. Na Krétě je uctívána především ženská bohyně jako symbol plodnosti. Náplní slavností byla oběť, jíž předcházelo slavnostní procesí. Obětovány byly poháry, vázy a zvířata. Vrcholnou obětí byl býk.

Součástí slavností byl i tanec, předváděný kněžkami, které byly pod vlivem drog (snad opia). Cílem bylo zjevení božstva - epifanie.

Hlavní náplní programu slavností bylo předvádění her. Vysoce se cenila fyzická krása lidského těla.

Zobrazeny jsou zápasy dvojic, box, akrobatické výkony. Vrcholem sportovních představení však byly býčí hry.

Již z období nejstarších paláců (polovina 3. tis. př. n. l.) pochází hliněné sošky býka s akrobatem. Tito akrobaté prováděli skoky přes býka. Nejtěžší byl skok na tři fáze. Akrobat se postavil před rozdrážděného býka, chytl se ho za rohy a býk prudkým pohybem hlavy směrem vzhůru akrobata vymrštil nad sebe. Ten dopadl rukama či nohama na býkův hřbet, odkud se odrazil z býka na zem. Byla to nádherná podívaná pro diváky, přeskok však leckdy končil tragicky. Akrobat dal veškerý svůj um a svoji obratnost do velice riskantního pohybu, kterým chtěl uctít bohy. Důležitým momentem bylo, že nechtěl zabít svého soupeře (jak je tomu například v koridě), ale že zvíře respektoval jako symbol plodnosti a mohl ukázat, že lze jednat v souladu s ním (bez reakce býka na chycení rohů by výkon nebyl možný). Zde se opět jasně objevuje sakrální význam slavností. Sportovní výkon tedy znamená nejvyšší splnutí duševních a fyzických sil člověka.

V Egyptě se konaly slavnosti k uctívání bohů, některé byly spojené s nástupem faraóna na trůn. Obsahem slavností byly tance a výjevy znázorňující faraónovo hrdinství. Dále probíhal předstíraný zápas, ve kterém byl předem určen vítěz.

V homérských básních je líčen slavný svět mykénského Řecka. Hrdiny jsou králové a jejich družiny, trávící čas válčením. Je zde velebena fyzická síla a statečnost. Nacházíme tady zmínky o sportovních závodech jako součásti obřadu za zemřelé, líčeny jsou slavnosti. Závodům je věnováno 700 veršů, není to pouhý popis akce, ale živá reportáž, navozující atmosféru závodů.

V Illiadě je popis závodů, které se konaly 10. roku obléhání Tróje. Pořádá je nejvýznamnější řecký hrdina Achilles na počest padlého přítele Patrokla.

Jako první se konaly závody vozů s koňským dvojspřezím, což byl tehdy nejoblíbenější aristokratický sport.

K soutěži se přihlásilo 5 závodníků: Eumélos, Diomédes, Meneláos, Antilochos a Mérionés. Achilles, coby rozhodčí, vylosoval pořadí u startovní čáry a závod odstartoval.

*„Všichni tu na jeden ráz svůj bičik na koně zdvihli,
opratěmi do hřbetů šlehali a každý vykřikl na ně,
vzrušení pln. Jak blesk svou cestu si razili plání
úprkem, od lodí v dál - mrak prachu se pod jejich hrudi
zdvihal a stoupal vzhůru jak větrná bouře neb oblak,
hřívky pak váním větru jim na šjích vlnivě vlály“⁷¹.*

Závodníci se rychle blížili k obrátce - rozhodujícímu úseku závodu. Dva nejlepší závodníci - Eumélos a Diomédes - se vzdalovali ostatním. Oba však stihla nehoda. Diomédovi vypadl bičik, Eumélovi se zlomilo jařmo u vozu a koně se rozutekli. Toho využil Diomédes, jehož koně opět nabrali rychlost, a zvítězil.

Vítěz sestoupil z vozu a vrhl se k připravené výhře, kterou byla mladá zajatkyně a trojský kotel.

⁷¹Homéros –Ílias, Zpěv XXIII., 363 – 368, překlad O. Vaňorný

O druhé místo soupeřil Menelaos s Antilochem. Menelaos vjížděl do úzké cesty kolem mety jako první, ale mladší Antilochos nebrzdil své koně a nebyl Menelaova zpomalení, oba vozy by narazily. Menelaos marně volal na Antilocha :

„Rozumné není, ó příteli, jak jedeš - zpomal přeci koně!

Úzká je zde cesta! Na pláni mi předjíždět můžeš

zde bys narazil na vůz a oběma způsobil úraz“⁷².

Do cíle dojel druhý Antilochos o prsa před Menelaem. Čtvrtý dorazil Mérionés, který byl ze všech nejhorším jezdcem a měl i nejpomalejší koně. Poslední se pěšky vrátil Eumélos. Achillovi ho však bylo líto a přiřkl mu druhou cenu - koně. To se však nelíbilo Antilochovi, který dojel druhý a vyzval Achilla, aby dal Eumelovi cenu ze svého majetku a ne jednu z ohlášených cen. Achilleus se rozesmál a daroval Eumelovi svůj bronzový krunýř.

Ovšem proti Antilochovi vystoupil Menelaos. Obvinil ho z nečistého boje a činil si nárok na druhé místo. Žádal Antilocha, aby přísahal při Diovi, že při závodě nevyužil lsti. Antilochos uznal chybu a zdůraznil, že by nerad ztratil Menelaovu přízeň. Ten byl dojat, a tak i když druhé místo patřilo jemu, daroval koně Antilochovi. Spokojil se s třetí cenou. Čtvrtou cenu získal Mérionés a pátou, která vybyla po Eumelově pádu, přiřkl Achilleus starému Nestorovi - jako poctu jeho moudrosti. Závody tak skončily všeobecnou spokojeností.

Po závodech vozů následoval box, zápas, běh, zápas s kopím, hod diskem, střelba lukem a hod oštěpem.

Závod v běhu obsadili Odysseus, Aiás a Antilochos. Dlouho se zdálo, že zvítězí Aiás, před cílem však uklouzl. Zvítězil tedy Odysseus, Aiás si stěžoval divákům, že mu nastavila nohu bohyně Athéna, která straní Odysseovi.

Zajímavé je, že závod v hodu oštěpem se nekonal, i když bylo přihlášeno více závodníků.

⁷²Homéros – Ílias, Zpěv XXIII., 426 – 428, překlad O. Vaňorný

Bylo jasné, že nejlepší ze všech je král Meneláos, tak ho vyhlásili vítězem, aby se nezdržoval program. Pro nás se to může zdát nepochopitelné, vždyť Meneláos mohl zakopnout při rozběhu, hod se mu nemusel povést, bohové mu při hodu nemuseli být nakloněni. Ale původně je sport soupeření lidí, kteří jsou na podobné úrovni. Jestli byl jeden z nich naprosto výjimečný, pak by se nejednalo o sportovní zápolení.

Z uvedeného je vidět, že už tehdy se nekonaly závody jen kvůli nim samým, ale kvůli něčemu přesahujícímu, transcendentálnímu. Totiž na počest mrtvého hrdiny. Posvátnost je zde trochu narušena tím, že jsou vítězům přiřknuty materiální odměny. Můžeme zde ale již spatřit nespportovní jednání i malicherné hádky o vyhlášené ceny. Sledujeme i bázeň před bohy a víru, že bohové závody sledují a dokonce je ovlivňují.

V raně archaickém období (8. st. př. n. l.) probíhala tělesná příprava aristokracie tak, jak popisuje Homér. Vypěstovaná fyzická zdatnost byla jedním z hlavních znaků odlišení aristokracie, výrazem nadřazenosti. Slovo aristokrat vzniklo z řeckého aristos (nejlepší). Tehdy ARETÉ znamenala sílu, odvahu, statečnost v boji, hrdinství a fyzickou zdatnost. Postupně nabyl tento výraz i vyjádření pro duševní schopnosti.

Koncem 6 st. př. n. l. založil v jižní Itálii Pýthagorás aristokratickou školu, jejíž členové se zabývali vědeckým bádáním i systematické fyzické přípravě (zápas, běh, speciální dieta). Z této školy vyšel i slavný zápasník Milón.

Tak se v průběhu 7. - 6. st. př. n. l. zrodil nový aristokratický ideál ARETÉ. Spočíval ve vyváženosti krásy, těla a duše, ideál kalokagathie.

Ve Spartě převládalo jiné pojetí ARETÉ. Během tzv. druhé messenské války byli nuceni Spartané využít muže všech společenských skupin. Rodová aristokracie ztratila výsadní postavení, prosadilo se pojetí rovnosti Spartanů, které bylo podporováno vojenskou kázní. Převládalo mínění, že fyzická zdatnost, která se projevuje v závodech či zápasech, není k ničemu, jestliže se neprojeví ve válce. ARETÉ je zde projevení fyzické zdatnosti a statečnosti ve válce.

Pro názornost uvádíme verše Spartána Tyrtaia z pol. 7. st. př. n. l.:

„Zemřítí v prvních řadách je krásné, padne-li v boji

chrabrý statečný muž, bojuje za svoji vlast.

Rodnou však opustit obec a žírné domovské lány

žebrotou hledat si chléb nejhorší je ze všech běd⁷³.

Nacházíme zde silné spojení jednotlivce se svou polis. Láska k vlasti a podřízení se zájmu obce jsou důležitou součástí života.

Ve Spartě byl vybudován státem řízený fyzický výcvik mládeže. Chlapci se cvičili ve skupinách, rozdělení do věkových tříd. Do vyučování mohl zasahovat kdokoliv z dospělých mužů, mohl radit i trestat. Existoval výcvik běhu, zápasu, hodů diskem a oštěpem. Obdobný výcvik měly i dívky. Cílem bylo vypěstovat zdatné matky.

Doplňkem byly lovecké a bojové hry, později i míčové hry. Součástí výchovy jsou i tance. Nejznámějším byl válečný tanec v plné zbroji, napodobující útok i obranu, střelení z luků a vrhání oštěpů.

Cílem výchovy byla všestranná otužilost. V pokročilém věku jsou chlapci ve cvičeních přepínáni. Chodí bosí, ostříhaní dohola a ve 12 letech mají jediný svrchní šat na celý rok. Dodržují také zákaz mytí.

Iniciační slavnosti sloužily k doložení fyzické kondice a vůle. Mladíci byli často posíláni na tzv. krypteia, což byly noční výpravy na nejsilnější zotročené heilóty, které ve tmě v jejich domech přepadávali a zabíjeli. Dokazovali tak svoji schopnost uplatnit se v boji, zároveň se tak Sparta pragmaticky zbavovala nejsilnějších heilótů, kteří by v případě vzpoury byli nejnebezpečnější.

Sparta byla pokládána již Platónem za kolébku tělesné výchovy v Řecku, avšak současně odmítala sport a závodění jako něco nepotřebného.

V 7. st. př. n. l. je ale většina olympijských vítězů ze Sparty, od počátku 6. st. př. n. l. už

⁷³Nejstarší řecká lyrika, Svoboda, 1981, str. 33, překlad Ferdinand Stiebitz

spartští závodníci nejsou na seznamech vítězů. Tehdy začínají výrazněji vystupovat do popředí Athény. Ty přiznaly politická práva všem athénským občanům (tzv. Solónovy zákony).

Výchova athénských dětí byla soukromou záležitostí rodičů. Fyzický výcvik probíhal v paleistrách, dívky necvičily. Gymnasia byla na rozdíl od soukromých paleister veřejnou institucí. Zde probíhaly přípravy na různé slavnosti. Sportovní závodění zde spadalo i do využití volného času.

20 Slavnosti všeřeckého charakteru

Pod tímto názvem byly označovány 4 slavnosti - olympijské, pythické, nemejské a isthmické. Nedílnou součástí slavností byly sportovní závody. Tyto závody byly důležitou společenskou událostí.

Pythické slavnosti se konaly v Delfách na počest boha Apollóna (který byl kromě jiného i bohem sportovního závodění), který zde přemohl draka Pýthona. Nejprve se slavnosti pořádaly po 8 letech, od 6. st. př. n. l. po 4 letech. Byly napodobeninou her olympijských, ale hlavní těžiště spočívalo v závodech múzických. Ceny byly původně hodnotné, později jen symbolické.

Nemejské hry se konaly v severovýchodní části Peloponésu. Původně byly založeny jako smuteční slavnost k počtě umírajícího přírodního boha v rámci vegetačního cyklu (v zimě nebo při letním suchu). Později se konaly v létě každé dva roky na počest boha Dia, jemuž byl zasvěcen hlavní chrám. Na programu byl agón gymnický, hippický a múzický.

Na počátku 6. st. př. n. l. se staly pravidelnými všeřeckými hrami i isthmické hry. Konaly se též každého druhého a čtvrtého roku (jako nemejské hry, ale probíhaly v dubnu). Podle mýtu byly založeny samotným bohem moře - Poseidonem. Jsou zprávy o stejných disciplínách, ve kterých se soutěžilo v nemejských hrách.

Před závodem se konala oběť bohu Poseidonovi. Vítěz získal symbolickou cenu - smrkovou ratolest.

O hrách olympijských pojednáme v samostatné kapitole.

O významu všeřeckých her svědčí i rozsáhlé přípravy na hry. Dlouho před začátkem her vyjížděli poslové do řeckých měst a zvali k účasti na hrách. Současně vyhlašovali i boží mír, jehož délka závisela na délce her. Někdy tento mír trval i 3 měsíce. Porušení tohoto míru bylo trestáno nejpřísnějšími tresty.

Všeřeckých her se aktivně účastnili pouze svobodní řečtí občané, barbaři a otroci mohli být pouze v řadách diváků. Provdané ženy se nesměly účastnit ani jako divačky.

Mimořádných poct se dostávalo periodonikům, což byli závodníci, kteří zvítězili ve všech 4 všeřeckých hrách. Nejslavnějším byl patrně Milón z Krotónu, který trénoval v Pýthágorově škole. Už jako čtrnáctiletý se stal roku 540 př. n. l. olympijským vítězem v zápase, jako dospělý zvítězil na olympiádě 7x, což je období 24 let. Milón se také aktivně účastnil veřejného života ve své obci. Lze o něm říci, že byl aristokratickým ideálem kalokagathie.

Z dalších slavností byly nejznámější panathénské hry na počest bohyně Athény. Nejprve měly pouze obětní charakter, od poloviny 6. st. př. n. l. byl na programu i agón múzický a sportovní. Konaly se každoročně a trvaly 6 dní. Ze sportovních disciplín byly nejpoblárnější závody vozů a závody na koních. Soutěžilo se i v akrobatických disciplínách, pořádaly se závody lodí. Vyvrcholením těchto slavností bylo nádherné procesí krácející vyzdobeným městem. Vpředu šli kněží, kteří vedli obětní zvířata. V oběti byla podstata her, vzdání oběti bylo slavnostním vyvrcholením.

Klasické 5. st. př. n. l. znamenalo vyvrcholení sportovní činnosti a závodění v Řecku. Sport naplňoval volný čas občanů (hlavně v Aténách), sportovní závodění bylo hlavní náplní slavností. Sport pronikl i do umění - básníci opěvovali vítěze, sportovní náměty byly hlavní náplní výtvarných děl. Gymnasia byla v Athénách volně přístupná, každý se mohl ke cvičení přidat. Řekové trénovali i cvičili nazí, za svá těla se nestyděli. Stud z nahoty byl považován za znak barbarství. Lidské tělo je považováno za zdroj životní energie a radosti.

21 Olympijské hry

Olympijské hry jsou původu hérojského v souvislosti s božskými jevy.

Prvním vládcem na Zemi byl Kronos. Kronos později bojoval o nadvládu se svým synem Diem a podlehl mu. Hry byly dle jednoho pramene uspořádané Héraklem Krétským na počest nového vládce Dia, podle druhého výkladu byly uspořádané na památku padlého Krona (což je symbolicky velmi důležité, protože pak by měli být oslavováni nejen vítězové, ale i poražení). Oslava nového řádu je tedy spojena s památkou na řád starý. V dávných dobách prý na OH (olympijských hrách) zvítězil Apollon v pěstním zápase i ve hře na flétnu⁷⁴.

Po tzv. temných staletích bylo Řecko téměř vyhubeno rozbroji a morovou nákazou. Po dotazu v Delfách poradila Pýthie obnovit OH. Stalo se tak v 8. st. př. n. l. Hry byly provázeny zvířecími slavnostmi, byl udržován posvátný oheň.

Zprávy o nejstarších OH se nám dochovaly z roku 776 př. n. l. Tyto hry byly prvními, ve kterých známe vítěze. Běžel se pouze běh na jeden stadión a zvítězil Koroibos. Od těchto her se začal datovat antický letopočet, což dokládá jejich nesmírný společenský význam.

Až do 7. OH se bojovalo pouze o poctu prvenství, potom po příkazu pythické věštby, dostával vítěz odměnu. Byla to větévka z nejstarší olivy olympijského háje. Tato oliva prý byla vysazena samotným Héraklem.

OH byly konány vždy po 4 letech. První OH měly zcela lokální význam. Byly jednodenní a kromě sportovního závodu byla obětována oběť.

Od konce 8. st. př. n. l., úměrně k rozšiřování sportovních disciplín, stoupá i počet zúčastněných městských států, v roce 688 př. n. l. dokonce v boxu zvítězil maloasijský boxer.

Když hrozilo na přelomu 6. a 5. st. př. n. l. napadení Peršany, byl z pragmatických

⁷⁴Z. Kratochvíl in: Hermeneutika sportu, Karolinum, 1998, str. 7

důvodů zařazen do programu her běh válečníků v plné zbroji. Poprvé byl zařazen na 65. OH. Vítěz dostal kromě olivového věnce i čestný titul „Nejlepší z Řeků“. OH měly tuto novou a velmi náročnou složku řeckých vojsk zpopularizovat.

OH byly posvátné. Stejně jako při jiných všeřeckých hrách byl v jejich průběhu a v čase nutném pro příjezd a odjezd na hry vyhlášen mír. Nikdo z Řeků si ho nedovolil porušit, protože se bál hněvu bohů.

Když se r. 480 př. n. l. vynořili Peršané a blížili se do vnitrozemí, podivovali se, proč se tak málo Řeků staví na odpor. Zběhové jim vysvětlili, že se slaví OH a Řekové je nechtějí ani kvůli napadení přerušit. Řekové na to doplatili vypleněním měst, ušetřeny nezůstaly ani Atény.

OH jako posvátné sblížení Země a Nebes (hieros gamos) mělo zpřítomnit bytí otázkami, které byly kladeny tělu. Jsou místem ukazování, mají odkrýt samo nejvyšší bytí. Nejsou jen místem ukazování, ale i zrcadlení vlastních možností na pozadí výkonu ostatních. Je to dialog těla a ducha. Posvátnost těchto her je v dialogu lidí a bohů, kdy lidé se snaží bohům přiblížit a být s nimi v jednotě. To je původní smysl OH. Bohové mohou své božství projevit i v lidské ARETÉ.

A. Hogenová píše: *„V zásadě fair - play platí: Já se otvírám v Ty, proto je tento prostor přátelstvím, kde soupeř není protivník na život a na smrt, olympijské hry tedy nejsou žádnou válkou“*⁷⁵. Dále autorka píše: *„Boj je sice původním jevem všech věcí, ale také jejich strážcem, takže dopouští, aby si jedni jevíli jako bohové a druzí jako lidé, jedny potvrzuje jako pány, jiné jako otroky. Tento proces v malém je představen v bojovém nasazení sportovců, kteří takto vstupují do zjevu přes možnost maximálního ohrožení, tj. před možným pádem do řádu otroků, v tom spočívá heroičnost i současných OH“*⁷⁶.

Ve 4. st. př. n. l. začíná úpadek OH. Mládež rozvíjí více svůj logos a zapomíná na posvátnost, se kterou se kultivovalo tělo. Ustupuje zájem o sportovní závodění. Do měst přicházejí venkované a tvoří základ žoldáckých armád. Tyto armády mají tvrdý fyzický výcvik, rekrutují se z nich první sportovci z povolání. Jsou zaměřeni jednostranně, hlavními náplněmi soutěží se stává zápas, box

⁷⁵A. Hogenová – ARETÉ – základ olympijské filozofie, Karolinum, 2000, str. 133

⁷⁶A. Hogenová – ARETÉ – základ olympijské filozofie, Karolinum, 2000, str. 123

a pankration. Sportovní přehlídky přestávají být přehlídkami harmonických těl, ale vytrénovaných těžkopádných kolosů. Tyto kolosy nic jiného neuměly, sport pro ně byl jedinou obživou. Stoupla účast neřeckých závodníků, vzniká korupce (první prokázaná korupce je z 98. her, r. 388 př. n. l., kdy boxer podplatil svého soupeře, aby zvítězil).

To je úpadek OH, z kterého už se nedostaly. Ztratily svůj posvátný charakter, přesto se udržely velice dlouho, poslední se konaly r. 393 n. l.

Novodobé OH byly obnoveny v r. 1896. Největší zásluhu na tom měl Pierre de Fredy, baron de Coubertin. Chtěl, aby byl atletismu zachován jeho ušlechtilý a rytířský charakter, jímž vynikal v minulosti. Báł se, aby se lidská nedokonalost nesnažila přeměnit olympijského atleta v cirkusového zápasníka... A že jeho obavy nebyly plané, to dosvědčuje dnešní vrcholový sport. Ovšem věci nelze hodnotit vytržené z kontextu. Zmizela posvátnost sportu, protože si člověk přestal uvědomovat posvátnost lidského života. Pragmatický člověk, žijící pouze dle zákonů trhu, se musí na sport dívat zákonitě jako na zboží.

Na prvních hrách se nesportovalo, konala se pouze oběť. Oběť měla smysl kenósis, opět je zřejmá komunikace s celkem.

Po tzv. temných stoletích bylo Řecko téměř vylidněno díky rozbrojům a moru. Pýthie v Delfách věštila, že záchranou může být obnova OH. Hry byly tedy s velkou vážností obnoveny. Během her byl v Řecku zachován mír, bojující vojska složila zbraně a ti nejlepší se mohli vydat do Olympie. Tam si nepřátelé podali ruce, společně obětovali bohům a soutěžili. Věděli, že toto konání má přesahový charakter, že potvrzuje světový řád. Před hrami i po nich se hrdinové soupeřících polis mohli zabíjet – ne však v posvátném čase her. V této světlině posvátna potvrzovali své lidství... Připomeňme si, že podle prvních doložených her se začal datovat antický letopočet. Vznik OH měl tedy pro Řeky stejný význam, jakým je pro křesťany narození Ježíše Krista...

Sport může symbolizovat pohyb vůbec. Ale tento pohyb lze postřehnout jen v kontextu určitého pozadí, celku, který je sám nehybný. Jedno taoistické rčení říká: „*Klid v klidu není skutečný klid. Pouze je – li klid v pohybu, může se projevit sám universální rytmus*“.

Otázka, jak vychovávat ke sportu, je otázkou po výchově vůbec. Výchova je autonomní záležitostí, ke které jsou třeba podněty. Nejvyšší úkol výchovy je učinit člověka svobodného a

pevného pro jasnost pohledu k podstatě. Tato podstata se projevuje řádem, který v nás již je, jde jen o to ho najít, rozpomenout si. Pedagog sportu může pobízet, ukazovat, jít příkladem, ale nemůže „předávat“ druhým žádné dovednosti či vědomosti. Svým laskavým přístupem a přirozenou autoritou může své žáky, svěřence ovlivnit. ARETÉ je pro každého něčím jiným, protože u každého je jeho telos něčím jiným. Maratón vyprázdňuje trénovaného sportovce stejně, jako invalidu chůze několika stovek metrů. Proto se jeví zcela nesmyslně tabulky s hodnocením sportovních výkonů žáků na školách v hodinách TV. Výchova má vytvářet podnětné prostředí, nikoli deprimovat méně zdatné. Peras fyzického vyčerpání leží u každého jinde. Důležité je prožít pohyb spokojeně a radostně, nikoli postihnout situaci „objektivní“ známkou. Každý sportovní výkon je jedinečné vztahování se k posvátnému. Tím sport spoluvytváří ARETÉ, skrze kterou se zdokonalujeme.

Fyzické sebevydávání způsobuje stálé plození, sebeobnovu. Sportovní trénink zná termín superkompenzace, kdy se organismus snaží vyrovnat tréninkovou zátěž a ještě přidat něco „navrch“, aby příště nebyl tolik vyčerpaný. Je to klasický princip kenósis – pleromá (vyprázdnění – naplnění), ovšem svoji přesahující hodnotu poněkud ztrácí naplánováním, pragmatickým očekáváním ve smyslu „něco za něco“...

Výrok barona Coubertaina – není důležité zvítězit, ale zúčastnit se – platí i v životě. Kdo chce pouze vítězit a v tom vidí nejvyšší smysl, ten prožije prázdný život. Zúčastnit se znamená přesahovat se, spolupracovat na světovém řádu. Poslušnost nemusí být zotročením, ale nasloucháním oslovujícího hlasu: buď dobře⁷⁷!

Výchova, potažmo výchova sportem, nás má nasměrovat k lidství. Lidskost je možnost, které se můžeme chopit, kterou je zapotřebí vykonat. Výchova k lidskosti je hlubší než mravní výchova – leží tam, kde se tvoří všechny cíle a základní možnosti člověka⁷⁸.

⁷⁷R. Palouš – Paradoxy výchovy, Karolinum, 2009, str. 49

⁷⁸J. Patočka – Komeniologické studie II., OIKOYMENH, 1998, str. 357

22 Oheň jako symbol bytí

Můžeme považovat oheň za symbol bytí? A lze vůbec něco označit za symbol bytí, je-li bytí samo o sobě tak mlhavé a neurčité?

Nejprve se tedy budeme ptát, co je vlastně bytí. Filosofický slovník nám sděluje, že bytí je dokonalost (Vollkommenheit, perfectio), pomocí níž je něco jsoucnem.

Problematikou bytí se zabývá filosofie. Eugen Fink nahlíží bytí jako něco, co člověka zajalo a díky tušení ho vytrhuje nad něj samotného. A nejen to. Tušení bytí nejenže vytrhuje člověka od sebe sama k plnému, celému bytí, ale zároveň ho vysílá na dlouhou, neurčitou cestu bez pevného cíle. Bytí není hmatatelné a tím, že nás přesahuje, není otázka po něm nikdy zcela zodpověditelná. Pokud člověka bytí vyzývá, pak je tím, čemu člověk porozuměl, ale zároveň tím, co ještě nepochopil. Vždyť nazýváme – li věci jsoucími, dotýkáme se bytí, které je nevýslovně spolu-vyslovováno. Protože „...zjevování bytí je důvod, že jsoucí vůbec je“⁷⁹.

Nyní se podívejme, co je symbol. Tak tedy symbol (z řeckého symbállein – dát dohromady) původně znamenal poznávací znak. V antickém světě dával hostitel hostovi symbol (rozlomenou část prstenu, mince či destičky). Jednu část předmětu si odvezl host, druhou si nechal hostitel. Tak měl symbol smysl tehdy, když se části přiložily k sobě a přesně do sebe zapadly. Tímto způsobem se mohla i po několika generacích projevit přátelská spřízněnost rodů. V Aristofanově podání (Platón – Symposion, 189e – 193d) je symbolem dokonce sám člověk jakožto polovina dokonalejšího androgyna, také zde je přitahován svou druhou polovinou, od které byl odloučen.

Kdybychom měli dále vymezovat symbol, zjistíme, že označuje něco nadsmyslového. Sám je bytostně vtažen do určitého společenství, kde je srozumitelný. Není pouhým obrazným jazykovým výrazem jako např. metafora, ale je skutečným smyslovým obrazem či jednáním,

⁷⁹E. Fink – Bytí, pravda, svět, OIKOYMENH, 1996, str. 74

keré neoslovuje jen rozum, ale celého člověka. Jeho porozumění je pak životním prožitkem. Nejvýznamnější oblastí symboliky je náboženství, zvláště kult.

Síla ohně byla pro lidi odedávna nenahraditelná. Archaický člověk by bez ní hynul, stejně tak dnešní. V řeckých mýtech má zásadní význam Prométheus, který stvořil z hlíny prvního člověka, ale hlavně se snažil lidi ochraňovat. Když Zeus vzal lidem oheň, boje se o svou moc, Prométheus ho zbídačeným lidem vrátil. Vysloužil si tím Diův hněv a tisícileté mučení, ale jeho čin vrátil lidem to nejcennější.

V Řecku reprezentoval domov krb. Vždyť i Hestia udržovala na Olympu oheň, když byli ostatní bohové na projížďce. A projížděli se kolem ohně, který představuje agathon, tedy Dobro samo. Oheň tedy symbolizuje domov i sílu, ze které čerpají bohové.

Připomeňme Hérakleitův zlomek B 30: „*Svět stejný pro všechny neučinil žádný z bohů ani lidí, ale vždy byl a je a bude stále živý oheň, který se zažehává podle míry a uhasíná podle míry*“. Bozi jsou Hérakleitovi, stejně jako lidé, pouhá jsoucna ve světě. Oheň je tím, kdo dává jednotlivým jsoucnům ráz krásného spojení v celku. Světový oheň je sám běh světa⁸⁰. Řecké slovo *aión* znamenalo původně čas života, životní běh člověka. Hérakleitos tímto slovem pouze jinak pojmenovává oheň, běh světa. Oheň je tedy tím, kdo posouvá kaménky v dětské hře. Je principem aktivity a pohybem vzhůru, dokáže pohltit a proměnit. Je stále živý. Souvisí s řízením světa. I Zeus třímá v ruce ohnivou zbraň – blesk.

Také člověk je ohněm, protože jeho podstata – duše – je ohňová⁸¹. Pokud se připodobní ohni odvratem od vlhka, pak je nejmoudřejší a nejlepší, tedy aristokratická. Pak probouzí moc svého logu. Tím je oheň také symbolem logu.

V Platónově obrazu jeskyně plane, za zády připoutaných lidí, oheň, díky němuž jsou na stěně vidět stíny. Bez onoho ohně by nebylo vidět nic, takto se projevuje aspoň zdání, *doxa*. Po vystoupení z jeskyně čeká vysvobozeného slunce, tedy velký oheň, idea Dobra.

Mistr Eckhart píše o božské jiskře, kterou v sobě má každý. Záleží však na jedinci, jak moc

⁸⁰E. Fink – Hra jako symbol světa, Český spisovatel, 1993, str. 41

⁸¹A. Hogenová – Jak pečujeme o svoji duši?, UK Praha, 2009, str. 220

bude rozdmýchána, zda bude skomírat či plápolat.

V Komenského Pansofii, gradus čtvrtý, 5. kapitola, rozeznává autor tři principy věci podle pohybu: hmotu, ta je nepohyblivá, ducha, ten se hýbe sám sebou, a konečně oheň, který je principem hýbajícím sám sebou i jinými.

Oheň je jedním ze čtyř základních živlů, je však výjimečný. Jeho vlastností je pohltnout věci stejně tak, jak to činí apeiron. Odedávna byl považován za posvátný, jeho plameny šlehaří směrem k nebi. V Indii dodnes pohřbívají mrtvé v ohni na veřejnosti, jde o posvátný rituál. V řeckém světě tomu nebylo jinak. Smrtelně raněný Hektor prosí Achillea, aby jeho mrtvolu nenechal rozsápat psy, ale aby ji vrátil příbuzným. Chce své tělo nechat v Tróji spálit ohněm⁸². Také dnes pohřbíváme formou kremace, jde však již o pouhý odlesk původní slavnosti, kdy pozůstalí vidí odjíždět rakev, neúčastní se ale samotného aktu upálení těla. V každém případě však upálení těla představuje určitou katarzi.

Symbol ohně je nesmírně důležitý také ve sféře pohybových aktivit. Díky vydání vlastních sil se očišťujeme, jak bylo zmíněno výše v kontextu kenosis a pleroma. Očišťujeme své tělo i duši. V těle cítí sportovec žár, spalující žár. Biolog může hovořit o fyzickém zdraví, které nastává následkem tohoto ohně, který spaluje škodliviny a potom vyplavuje přebytečné látky z těla. Filosoficky je ale důležitější, že tento oheň navrácí původní zdraví, sestávající z čistoty duše a těla. Oheň, který si při sportu uvědomujeme, tedy pročišťuje. Může mít i signální hodnotu. Pokud několik hodin běžíme, pak většinou ustaneme v pohybu nikoli proto, že by nohy nemohly běžet nebo že by plíce nestačily na svou funkci, ale proto, že nás žár v těle varuje, vydává varovný signál. A nic na tom nemění ani posel od Marathónu, který signálu nedbal, protože měl důležitější poslání než zachování svého života, zvěstoval totiž vítězství a zachování rodné polis...

Sami jsme ohnisky životní síly, kterou vyzařujeme do světa. Také v Indii hledají meditující agni – božský oheň v srdci. A nestačilo ho jen extaticky rozdmýchat, důležité bylo ho stále udržovat. Můžeme tedy určitým způsobem pečovat o to, aby světový oheň, jehož jiskřičku máme, správně plál, můžeme pomáhat při udržování jeho činnosti tím, že budeme následovat lo-

⁸² Homéros – Ílias, Zpěv XXII., 340, překlad O. Vaňorný

gos, kterým se projevuje. A nejvyšším logem je usebrání naší duše s Dobrem. *Legein* znamená usebrat se, Chvatík používá překlad shromáždit se, tedy odvrátit roztráštěnost a získat jednotu⁸³. Vzpomeňme na výraz jóga, který má kořen „judž“, což znamená pevně uchopit, spojit, dát dohromady. Při této vnitřní koncentraci můžeme vést dialog sami se sebou, s druhým, s oblohou či lesem. A jsme – li propojeni se světem, jsme propojeni s nekonečností. Tháletova příhoda se studnou nám nemůže být varováním, protože *legein* znamená totéž co *eudaimonia*.

Je třeba zmínit olympijský oheň. Je symbolem her, má jednoznačně katarzní funkci. Je čistý, proto je duchem. Není náhodou, že k dějišti her putuje formou štafety, kdy si ho sportovci po úsecích předávají. Tato běžecká štafeta symbolizuje nejen sebevydání formou běhu, ale také spolupráci při překonávání dlouhé cesty, lidskou spolupráci při posvátném konání.

Bytí je tedy cosi neurčitého, projevuje se skrze *fysis*. Ovšem symbolem bytí může být oheň – pro svou neumdlévající aktivitu. Svým neustálým pohybem dle míry může symbolizovat bytí.

⁸³M. Heidegger – Anaximandrov výrok, OIKOYMENH, 2012, str. 14

23 Hermés – patron sportu

V antickém Řecku byl Hermés bohem pohybu, změny a přechodu. Také byl patronem poutníků a cest, na křižovatkách často stály jeho sochy. A protože tehdy hodně cestovali obchodníci, byl i jejich ochráncem. Také byl znám jako psychopompos (převaděč duší), doprovázel duše zemřelých do podsvětí.

Protože byl bohem pohybu, není divu, že se stal poslem mezi bohy a lidmi (což v podstatě dokládá už jeho posláním psychopompa). Sice lidem přinášel poselství bohů, zároveň však byl i původcem klamné komunikace. Hermeneutika je i dnes uměním vysvětlit text nebo jev.

V dialogu *Lysis* (206d) se píše o oslavě Hermova svátku, kdy Hermés byl uctíván v gymnásiích i palaistrách jako vynálezce tělocviku a vzor tělesné obratnosti.

Pindaros o něm píše v Olympijských zpěvech, které jsou velkolepou oslavou olympijských her. Sám Pindaros si přeje, aby mu bůh dal dar řeči, chce jet s posvátným vozem, jež řídí Múzy. Přeje si dát olympijským hrdinům vzácný nektar, dar Múz - plod duše. Vítěz musí získat nehynoucí slávu, neboť „*když jde vítězný rek do Hádu, aniž by byl oslaven, marně se namáhal a jeho radost není dlouhá*“. Ovšem závodit i vnímat úspěch je třeba s pokorou, protože nadání je květ, který vyrůstá z milosti boží a úspěch je samozřejmě boží dar. Nad olympijskými hrami drží ochrannou ruku Hermés, vždyť přítomní „*stále ctíli Herma, božského herolda, který řídí hry a nad jejich výsledkem bdí*“⁸⁴.

Cvičící se tedy svým způsobem mohl dotýkat hvězd. Provozoval – li to, co posel Hermés, pak se v momentu fyzického vypětí mohl symbolicky přenést k bohům. Byl totiž očištěn od všeho nepotřebného. Olympijské hry byly založeny proto, aby zvrátily nepříznivý osud, tedy běh času, *aión*. Jde při nich o počátkování, tedy o návrat k počátkům bytí. Toto bytí také oslavují. Sportovci neskládají verše a nemluví k bohům jako básníci, ale dovedou s bohy komunikovat

⁸⁴Pindaros – Olympijské zpěvy, Rezek, 2002, str. 73

skrz mluvu vlastních těl. Sportem se můžeme usebírat. Olympijské hry umožňují provést lidi skrze prožitek posvátného času, který se vždy poprvé rodí, jde o prožitek počátku, který počíná každým novým okamžikem. Lze hovořit o neustálém originálním rození sebe sama⁸⁵.

Hermés je tedy pro sportovce významným bohem. Tak, jak on komunikuje s lidmi i s bohy, tak sportovec komunikuje s lidmi (ve střetu), ale i s bohy, které oslovuje jazykem svého těla.

⁸⁵ A. Hogenová – Jak pečujeme o svoji duši?, UK Praha, 2009, str. 215

24 K fenoménu hry

Nejpůvodnější tvorba má charakter hry. Vzpomeňme na Hérakleitův aión, posouvající bezstarostně jako děčko kamínky ve hře. Zdá se, že lidská hra a veškerá lidská *poiésis* (tvořivost) je odvozena ze hry světa. U Hérakleita se bozi i lidé stále vztahují k živoucímu ohni, rozehrávajícímu hru. Lidé jsou pak nejen hráči, ale mají také možnost napodobovat symbolicky tuto hru, vymýšlet vlastní pravidla a vlastní nástroj hry, tedy to, s čím si hrajeme. V širším smyslu jsou Solónovy zákony také hrou, stejně jako Desatero. Vymezí se pravidla a lidé dobrovolně přistoupí na jejich dodržování (ačkoli Desatero je vnímáno jako závazná hra seslaná Bohem).

Hérakleitos nabádá, abychom následovali Logos, protože člověk může mít účast na *poiésis*, tvořivé moci. A tento Logos nám neseslali bohové, je mnohem dál, je z oblasti, kam může člověk dosáhnout pouze pomocí transcendence, je z oblasti radikálně Jiného. Podobný náhled mají taoisté, podle kterých má člověk jednat nikoli na základě logické úvahy, ale na základě intuitivního vhledu. Stejně jako u Hérakleita jsou tedy lidé přizváni ke spoluúčasti při hře světa.

Touto otázkou se v našich zemích zabýval soustavně Jan Amos Komenský. Viděl Boží svět a nabádal ostatní k aktivní spolupráci. Palouš poznamenává, že Komenský vidí svět jako dramatickou událost. Všichni sedíme ve velkém divadle, cokoli se děje, dotýká se všech⁸⁶. Všichni jsme bohem přizváni ke spolupráci. Kolektivní spoluprací by mohl vzniknout „možný“ svět. K tomu je ale třeba lidí vychovat, což je Komenského velká myšlenka. Tedy i Komenský postřehuje hru, do které bychom se mohli a měli začlenit.

Také každá slavnost má charakter hry. Kultovní hra má blízko k posvátnému aktu oběti, je obrazem celku skrze rituální gesto. Slavnost se svou kultovní hrou zpřítomňuje souvislost

⁸⁶R. Palouš - Komenského Boží svět, SPN, 1992, str. 33

lidského pobytu ve světě, je výrazem vztažnosti člověka k celku. Hra slavnosti může nejen napodobovat hru světa, ale může být také pokusem vyzvat bohy k „důvěrné zbožnosti“. Posvátnost je tedy založena na hře a hra na posvátnosti.

Hru dělá hrou radostné prožívání. Pokud někoho ke hře nutíme, pak nehraje s patřičným zaujetím a hru kazí (což dobře vědí trenéři či učitelé tělesné výchovy). Tato radost je tvůrčí slastí z vlastní *poiésis*.

Dnes se většinou chápe hra jako doplněk života, jako cosi nevážného, jako přestávka nutná k regeneraci. Ale hra není jen okrajovým jevem života. Fink ji vidí jako základní existenciální fenomén. Jako je člověk svou podstatou smrtelník, dělník, milovník, tak je i hráč⁸⁷.

Hra má podobu uklidňující přítomnosti, protože často si stanovíme cíl a při jeho realizaci žijeme zahleděni do budoucnosti. Hra nás z této zahleděnosti vyvazuje, při hře ztrácíme ze zřetele časové souvislosti. Sama je charakteristická živoucím impulzem, aktivním počínáním, spontaneitou. Unáší nás, díky ní jsme uvolněni z životního shonu. Tím se podobá oáze štěstí v pustině našeho pachtění za štěstím, jak píše Fink.

Hraní je také vyrovnávání se se jsouncem. Hráč na sebe bere roli hráče, ví o své zdvojené existenci a kdykoli se může ze své role vyvázat. Pokud to nedovede, jedná se o psychický defekt.

Hraní má ovšem i rozměr sociální. Je základní možností sociální existence. Je otevřeností pro spoluhráče i protihráče. Tato otevřenost je velmi významná v olympijských hrách. Tam je hra naprosto vážnou záležitostí. Otevřít se znamená projevit se ve zjevu svého výkonu. Tam se lidé střetávají, ale nebojují. Agon je původně střetem. Boj předpokládá zničení protivníka, střet propůjčuje poraženému čest jako uznání, že předstoupil před ostatní a riskoval porážku. Odtud rčení „Sláva vítězům, čest poraženým“.

⁸⁷E. Fink – Oáza štěstí, Mladá fronta, 1992, str. 12

25 Čas a hra

Lidská existence je podle indického myšlení (např. Buddha) určena k utrpení už tím, že probíhá v čase. Je zde tedy patrná snaha o vysvobození se z karmanového zákona. Jednou z možných technik je cesta „návratu zpět“. Jde o poznání svých minulých životů. Je potřeba se vrátit od přítomnosti nazpět proti času a dospět k počátku, kdy čas ještě nebyl zrozen. Smyslem je najít původní, výchozí bod, vstup do věčnosti, tedy ne – času. Podle Indů se totiž brahma (absolutní bytí) projevuje protikladně: časem a věčností. Nevědomost spočívá v nazírání pouhé jedné polohy – časové. „Není špatné žít v čase, špatné je domnívat se, že mimo čas nic jiného neexistuje“⁸⁸. Pro Inda se poznání, které vede ke spáse, aktualizuje v rozpomínání. Vědoucí si pamatuje počátek. Na tomto místě je třeba připomenout, že kromě Buddha či jogínů si na minulé životy rozpomínali také šamani, v Evropě pak např. Pýthagorás. Také v Číně píše Lao – c‘, že pravé úplnosti lze dosáhnout pouze návratem⁸⁹.

U Platóna, který také hlásal učení o anamnézis, nejde o vzpomínku na minulé životy, ale o určitou neosobní paměť, která je vlastní každému člověku. Rozdíl mezi jedinci je způsoben nedokonalostí jejich anamnézis. Člověk se tedy musí snažit rozpomenout, aby poznal pravdu a měl podíl na pravém bytí. Nejsou zde tedy důležité osobní vzpomínky, ale podstata, počátek, arché.

Řeckové rozlišovali dva typy času: chronos (čas fyzikální) a kairos (čas konání).

Dnešní západní společnost chápe čas především ve smyslu chronos, neboť vědecké je jen to, co je dobře měřitelné a co lze snadno porovnávat...

Řeckými mysliteli se zabýval Heidegger. Dospěl k závěru, že vztah myšlení a bytí byl chápán

⁸⁸ M. Eliade – Mýtus o věčném návratu, OIKOYMENH, 1993, str. 48

⁸⁹Lao – c‘- Tao te t'ing, Dharma Gaia, 2003, str. 76

jako odpovídání. Způsob lidské odpovědi bytí odráží měnící se způsob dávání se bytí samotného. Dějiny evropského myšlení nechápe Heidegger jako pokrok lidského myšlení, ale spíše jako sled zákrytů – postupné vzdalování se původní, počáteční zkušenosti bytí.

Aristotelův výklad času ve IV. knize Fyziky je podle Heideggera výkladem času jako něčeho jsoucího ve světle bytí. Ale oním výkladem je už překryto a zahaleno počáteční ukazování se bytí *ve* světlině času. Z toho vyplývá, že naše tendence čas měřit a počítat zakrývá původní fenomén času. Ale i dnes je nám čas v jednom okamžiku blízko – ve zkušenosti „dlouhé chvíle“. Čas (ve smyslu chvíle) udržuje bytí jako prodlévání. Bytování jsoucího tedy není časové, nýbrž je prodléváním. Chvíle není bezobsažným okamžikem, prázdným teď, ale je spíše napjatostí a rozpjatostí. A tak je pro nás *chvíle* přístupností původního času, ještě než začneme rozlišovat chronos a kairos. Chvíle tedy může být způsobem, kdy se nám bytí a čas ukazují ve své původní jednotě⁹⁰.

Pro Jana Amose Komenského má čas zásadní význam. Veškeré jeho pedagogické snažení směřovalo k tomu, aby se urychlil čas nadcházejícího království Božího. Ostatně, co jiného je chiliastické učení než semknutí chronos a kairos? V závěru „Obecné porady o nápravě věcí lidských“ píše: „*Bude záležet spíše v dobrovolné horlivosti než v přinuceném přepětí sil. Neboť nikoli lidé, nýbrž čas se chystá zrodit nové věci. Nebude tedy tak nesnadné pomáhat osudům, rodícím obnovu věcí*“⁹¹.

Palouš poukazuje na Komenského pojetí světa coby divadelního dramatu, které má počátek, směřování a konec. Boží svět lze vytvořit pouze lidskou aktivitou. Časové plynutí má pro Komenského větší význam než stálý sled mrtvých, bezobsažných okamžiků, přiřazování hodiny k hodině. „*Má svůj kairos v pádu a vzestupu, otevírá prostor pro stupňování k lepšímu, k dobru, věčnosti, dokonalosti*“⁹².

Jinde Palouš píše: „*Věčnost jako posvátný čas se projevuje například v čase slavení svátků, ..., kdy se zpřítomňuje čas, který tu byl, je a bude – jakoby se navracel, a přesto není posvátný čas*

⁹⁰M. Pětová in: Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum, Togga, 2011, str. 30

⁹¹J. A. Komenský - Všeobecná porada o nápravě věcí lidských, Soliton, 2007, str. 299

⁹²R. Palouš - Komenského Boží svět, SPN, 1992, str. 93

*homogenní, nepřetržitý*⁹³.

Ale čas se posvěcuje i např. v chasidismu. V chasidském učení se klade velký důraz na „tady a teď“, kdy na každý okamžik je potřeba ihned autenticky, avšak zbožně, odpovědět⁹⁴.

Podívejme se nyní na kinantroposofické souvislosti času. Proč kinantroposofické? Běžnějším výrazem je kinantropologie, tedy nauka o člověku a pohybu. Tvar *-logie* většinou používáme jako označení nauky, v dnešní době nauky striktně důkazové. Kinantroposofie má ambice uvádět vývody logu do širších souvislostí⁹⁵.

V centru kinantroposofické pozornosti jsou hry a sport (pod sportem zde rozumíme kineticky aktivní prožití „volného času“).

Hérakleitos ve zlomku B 52 tvrdí:

„Věk (*aión*) je chlapec, který si hraje,

hraje kostkami – dětské království.“

Zde je pěkně vyřčena dětská bezelstnost, s jakou se děj časí. Symbol hry tu odkazuje k určitým pravidlům, mezím (*peras*), uvnitř kterých se však může přihodit cokoli. Fink poznamenává, že když bude podstata světa myšlena jako hra, vyplývá z toho, že člověk je jediným jsoucнем ve vesmíru, jež může odpovídat vládnoucímu celku. „*Lidský život je ve hře otevřen hrajícímu si základu bytí všeho jsoucího*“⁹⁶. Také Nietzsche píše, že svět je hrou Diovou...

Zdá se, že svět hry nemá žádné místo a žádnou chvíli v reálné časoprostorové souvislosti. Hra má přeci svůj vlastní prostor a vlastní čas. A přeci – spotřebováváme skutečný prostor a skutečný čas. Pak tedy existuje určitá spojitost, popletenost dimenze skutečnosti a světa hry. Hogenová dodává: „*Prázdnota rozvrhuje život do obstarávání. Agon je i bojem proti prázdnotě. Hra nás*

⁹³R. Palouš, Z. Svobodová – Homo educandus. Filosofické základy teorie výchovy, Karolinum, 2011, str. 61

⁹⁴G. Wehr – Buber, Votobia, 1995, str. 56

⁹⁵M. Bednář – Pohyb člověka na biodromu, Karolinum, 2009, str. 35

⁹⁶E. Fink – Oáza štěstí, Mladá fronta, 1992, str. 33

vyvádí z prázdnoty. Proto při hře, tvoření ubíhá čas rychle⁹⁷.

Cílem skutečné hry není žádné rozvíjení schopností. Cíl hry je ve hře samé. Pro hráče a samu hru je svět hry ontologicky reálný a překrývá aktuální svět. Jirásek zdůrazňuje faktor času. Hra nezná budoucnost ani minulost (vzpomínání a analyzování či plánování hry je součástí světa aktuálního, které postrádá herní zaujetí), hrát si můžeme výlučně v současnosti⁹⁸.

Sport je pak výrazem otevřenosti vůči Celku. „Výkon je čistou záporností, očišťou, proto je výkon sportovce otevřeností pro epifanii“⁹⁹.

Čas ve smyslu chronos není pro sport podstatným. Podstatnější je čas ve smyslu kairos, čas vhodný ke sportu, k oběti, ke kenósis. Celek, Dobro je pozadím, které je přítomno v prožívání hry či rituálu.

Námítka může znít: A co třeba výkony v atletice? Tam je přeci chronos podstatný. Jak bychom překonávali světové rekordy? Jak bychom např. zjistili, kdo postupuje do finále z rozběhů časem?

Odpovědí může být, že se dá sportovat bez hodiněk. Kvůli uspokojení, svému dobrému pocitu, který ovšem samozřejmě není přesně měřitelný. Každý má své fyzické limity a jen těch se může dotýkat. Autor běžel maratón s dvacetiletými Keňany i sedmdesátiletými Japonci. Chronos Keňanů byl dvě hodiny a pár minut, chronos japonských důchodců šest a půl hodiny. Všichni jsme vykonali velkou sportovní oběť, co se týče výkonu jsme si byli rovni – ne tak co se týče výsledného času. Ten však v tomto případě není naprosto podstatný.

Z uvedeného se zdá, že trénink není důležitý. Jestliže se vydám ze všech sil, pak jsem vhodně obětoval – ať mám natrénováno, nebo nemám. To je skutečně pravda, ale tyto řádky nemají odpudit čtenáře od sportování – naopak. Hry a sport jsou činnosti naprosto dobrovolné, měly by být tedy samy o sobě pro člověka lákavé. Vždyť i méně talentovaný, tělnatý či dříve narozený člověk by si mohl uvědomit, že má právě své možnosti, kterými se může vztahovat

⁹⁷A. Hogenová - ARETÉ – základ olympijské filozofie, Karolinum, 2000, str. 26

⁹⁸I. Jirásek – Prožitek a možné světy, UP v Olomouci, 2001, str. 83

⁹⁹ A. Hogenová - ARETÉ – základ olympijské filozofie, Karolinum, 2000, str. 129

k veškerenstvu ve smyslu onoho vyprázdnění, oné oběti. A naprosto nezáleží na „objektivním“, tedy měřitelném výkonu...

Ještě k času ve významu kairos – věci se dějí v čase, který je „vhodný“. Přísloví praví: „Vše chce svůj čas“. Něco je třeba učinit naráz, něco je dlouhodobé. V přírodě lze uvést jako příklad blesk či kapky vody, dopadající na kámen. Ve sportu karatistický úder a vytrvalostní běh. Jedno trvá desetinu sekundy, druhé pak hodiny či roky. Ale vše se děje v rámci jednoty, Celku. Ve výchově (či sebevýchově) jde také něco ihned, sebevýchova je pak (nebo by spíše měla být) činností neukončitelnou.

26 Vztah ARETÉ – výchova - sport

Nyní pohledme na vztah, ve kterém jsou vzájemně propojeny ARETÉ, výchova a sport.

V antickém Řecku byla ARETÉ výborností duše i těla. Nejprve byla ideálem ARETÉ vojenská statečnost, často se za ARETÉ považovala spravedlivá povaha člověka, později se tento ideál ztotožnil se sófrosyné. Skrze ARETÉ byl tedy hodnocen člověk a jeho činy v lidské společnosti. Učiteli ARETÉ byli rodiče a lidé blízkého okolí mladého člověka. V Platónově dialogu Menón (92e) je řečeno, že kterýkoli ze slušných (kalos kagathos) Athéňanů učiní mladíka lepším než sofisté. ARETÉ je tedy pod dohledem společenské konvence. Sókratés a po něm Platón podrobují tento termín zkoumání, když se ptají, co to vlastně je, jak vzniká. Platón se přes ideje dostává k Dobru, které je základem, počátkem všeho. Pokud člověk ví o Dobru a snaží se jednat v souladu s ním, pak osvědčuje ARETÉ a plní lidský úkol. Pravou svobodou je mu pak distance vůči věcem na podkladě takto získané ARETÉ. Moudrost náleží bohům, ale člověk může být přítelem moudrosti, tedy filosofem, a tázat se po ARETÉ. Všichni v sobě máme zavínuto arché, jsme tedy neviditelnou pupeční šňůrou na Dobro napojeni, jen se rozpomenout. Pak můžeme čerpat životní sílu z toho, co je za hranicemi předmětů. ARETÉ znamená pochopit celek a počátek. Patočka je názoru, že ARETÉ není individuální ctnost, jak se tento pojem překládá. Spíše je to úsilí člověka o prohlédnutí celku v zasazení do konkrétní situace, není to tedy něco, co člověk vlastní, ale spíše neustálé reagování na právě vzniklou situaci prizmatem otevřené duše.

V podstatě každý filosof má tendenci vychovávat. Alespoň v Evropě, na Východě existovali filosofující samotáři, kteří se stranili lidské společnosti. V Evropě se však od dob řeckých polis vydávaly filosofické spisy, filosofové měli své žáky a jejich učení bylo veřejné. Ovšem jak bylo řečeno výše, vychovávat lze nejlépe tak, že žáky nasměrujeme k aktivnímu tázání. Že bude totiž vychovatel iniciovat hledání žákova vlastního pramene. A to není něco, na co by se mohl vychovatel technicky připravit. U menších dětí vychovatel svého svěřence dokonce jen připravuje na obrat, který by se mohl později zdařit.

Na nedávné přednášce prof. Brinkmanna¹⁰⁰ zazněl názor, že vědecko – technická civilizace vyžaduje vědecké zaměření vzdělání. Připomíná Langeveldovu pozici, že totiž pouze vědecky vzdělaný učitel – vědec může žákovi poskytnout vědecké poznatky. My se ale musíme tázat, zda školní poskytování vědeckých poznatků není málo. Fink je názoru, že školní vzdělávání by mělo být prostředkem společného hledání, společným bádáním a tázáním. Jsme tedy názoru, že učitel by měl být především vychovatelem, tedy filosofem, a až poté odborníkem ve vědecké oblasti. ARETÉ má přeci přednost před techné!

Vychovatelství je spojeno s působením školy na žáka. Dnešní školství je většinou zaměřené na výkon, objevuje se selekce, která je podmíněna známkami a jinými typy hodnocení. Motivaci tvoří odměny či tresty. Zvláště u menších dětí se stále setkáváme s výukou skrze příkazy. Ale v příkazu najdeme voluntativnost, nikoli dobrotu. Pokud nevytvoříme svobodné a laskavé prostředí, pak se tázání žáka nezdaří, neobjeví se otázka. Žák by měl dlít v údivu otázek, které samy vytanuly. V laskavém prostředí se nemusí bát omylu, protože omyly ke zkoumání patří. Má tedy právo na omyl. Hogenová poznamenává, že k bytí patří i nepravda (pseudos). Pseudos patří k poctivému životu, člověk tak má právo na omyl¹⁰¹.

Z výše uvedeného je patrné, že výchova a filosofie se nějakým způsobem navzájem přitahují. Filosof, jehož starostí je ARETÉ, se vychovatelstvím zabývá. A také výchova bez pevného pohledu k podstatě by byla jen shlukem nahromaděných poznatků, který postrádá smyslu. Připomeňme si, že o polymathii hovořil Hérakleitos, Pindaros vyzdvihuje moudrého v protikladu k učeným. „*Učení ať si krákají, jako vrány, svým zlým jazykem na pěvce, na orla*“¹⁰². Stejně tak Lao – c’ je názoru, že kdo je moudrý, není učený. Tuto formu učenosti nazval Václav Havel polovzdělaností. Ta není charakterizována nedostatkem vzdělání, ale určitým způsobem jeho osvojování. Jde o pokus být co nejvíce informován a současně nekriticky přijímat vše, co je předloženo¹⁰³. Tato učenost se vyznačuje absencí otázek.

¹⁰⁰prof. Brinkmann přednášel na Pedagogické fakultě UK dne 4. února 2015

¹⁰¹A.Hogenová - Jak pečujeme o svoji duši?, UK Praha, 2009, str. 129

¹⁰²Pindaros – Olympijské zpěvy, Rezek, 2002, str. 37 (II., 95 – 97)

¹⁰³P. Rezek – Jan Patočka a věc fenomenologie, OIKOYMENH, 1993, str. 48

Přejděme na vztah ARETÉ a sportu. Jak jsme ukázali, má sport posvátné kořeny. Slavnosti a hry byly původně vyjádřením vztahu člověka k bytí. Olympijské hry oslavovaly pranapětí počátku. Ti nejlepší spolu čistým způsobem komunikovali pomocí mluvy těl, oslavovali tak neustále přicházející počátek. V zaujetí sportovního napětí se otvírá počátek času, nevnímáme minulost ani budoucnost, lépe řečeno minulost a budoucnost jsou pevně svázány přítomností. Epimeleia, naše péče o duši, díky které lze dosáhnout ARETÉ, může být prováděna bez sportu. Invalidé jsou lidé, jejichž ARETÉ není závislé na sportu. ARETÉ je u každého něčím jiným, protože u každého je jeho Telos něčím jiným¹⁰⁴. Nicméně sport člověka obohacuje, už proto, že ho vyvádí ze všednodenního obstarávání a člověk se svou bezstarostností při hře tak podobá bohům. ARETÉ vyrovnává napětí mezi naším tělem a naším okolím. ARETÉ je svobodou, která ví o celku, která otevírá vnitřní zrak. Jen tak se dá plně sportovat, když do hry nevstupujeme egoisticky, pokud nemyslíme na sebe, ale na krásu hry, díky níž vidíme svět v jeho kráse.

Aristoteles píše o epikii, slušnosti. Podle jeho názoru je právem, ale ne zákonným. Je opravou zákona tam, kde tento pro svou povšechnost nedostačuje. My uvažujeme o této věci jinak. Slušnost je to původní, co bylo ještě před právem. Slušnost je apriorní, máme ji v sobě, jde o to ji probudit. Slušnost pochází z verba slušet, které odkazuje ke kráse (např. šaty ti sluší). A krása je odlesk Dobra. Slušnost sama sice není ARETÉ, nicméně je podmínkou ARETÉ. Projevuje se ve vztahu k druhým a k okolí, v tom se podobá spravedlnosti. Bez slušnosti se sportovat nedá, byla by to pouze pokřivená hra. Tato slušnost je základem fair play, je podstatou hry a sportu. Platí psaná pravidla, ale díky slušnosti můžeme hru prožívat, hrát tak, jak se hrát má. Nepodvádět, nedopovat, nepřisvojovat si neprávem výhodu nad soupeřem. Můžeme říci, že člověk, který nahlíží celek, při sportování nebude podvádět, nemá totiž proč.

Zbývá nám vysvětlit vztah výchovy a sportu. Sport může vychovávat – pokud přijmeme pravidla za svá, budeme hrát čestně a je předpoklad, že si tak povedeme i v jiných životních situacích. Sport nás může naučit prohrávat, což je důležité. Díky sportu můžeme prožít posvátnost pohybu, lze pocítit sakrálnost arché, která nám vlévá stále nové síly, po kenosis nastává vždy pleroma. Jednou, v neděli dopoledne, jsem si byl zaběhat v lese. Došlo mi, že dělám to samé, co moji přátelé v kostele. Usebírám se při dialogu se stromy a oblohou, přátelé

¹⁰⁴A. Hogenová – ARETÉ – základ olympijské filozofie, Karolinum, 2000, str. 9

mají sepnuté dlaně v rituálním gestu, já rituálně kladu nohy stejnou frekvencí při svém běhu na cestu a s radostným údivem hledím kolem sebe. Ale je i opačný vztah, kdy sport nevychovává, ale my vychováváme sportem. Zde je situace obdobná jako při výchově k čemukoli jinému. Učitel nebo trenér musí postupovat citlivě, cílem výchovy ke sportu je dosažení toho, aby se žák sám začal ptát svého těla na své možnosti, tedy aby si zvykl sportovat ze své vůle. Úkolem každé výchovy je podnítit vnitřní motivaci svého svěřence, a tak ani u sportu tomu nemůže být jinak.

27 Závěr

V práci jsme se pokusili vysvětlit vznik a smysl ARETÉ, výchovy a sportu. Dalším cílem bylo prozkoumat souvislost těchto fenoménů.

ARETÉ je mocí, díky níž se zdokonalujeme. ARETÉ v sobě můžeme objevit, je už vždy v nás. Jde o klidnou připravenost harmonizovat vše, před co jsme postaveni. ARETÉ odkazuje k bytí.

Původně byla ARETÉ šlechtickou výsadou, projevovala se nejvíce vojenskou statečností. Později začala nabývat povahy sófrosyné, tedy moudré uměřenosti. Sókratés se na ni začal tázat. Došel k názoru, že svět vzniká z Dobra a že člověk toto může vnitřním zrakem nahlédnout. Skrze usebrání, tedy pomocí dialektiky, může bytovat v blízkosti Dobra. Dobro je celkem, základem ARETÉ je tedy celek, ten umožňuje vidět věci v jednotě. V prožitku ARETÉ se člověk setkává s posvátnem.

V Řecku měla původně výchova pederastické prvky. Mladíci byli „uneseni“ svým obdivovatelem, který je v ústraní vyučoval všemu, co potřebovali pro plnohodnotný život v rámci polis. Později začali veřejně vystupovat sofisté slibující výuku bohatých mladíků, které svým uměním udělají řádnými a úspěšnými občany. Proti nim vystoupil Sókratés, který tvrdil, že tak, jak si sofisté představují výuku ARETÉ, je ARETÉ neučitelná. Nelze ji učit jako řemeslo. Lze pouze vyvolat. A to tak, že se žák začne tázat sama sebe, protože se na podstatné vědění může rozpomenout.

Sport vznikl jako sakrální úkon. Když lidé získali díky zemědělství a pastevectví volný čas, začali se vztahovat k bytí. Začali pořádat slavnosti, kde obětovali bohům a oslavovali sounáležitost s kosmem. Olympijské hry byly založeny na počest vítězství Dia nad Kronem jako oslava nového řádu, současně však uctění řádu starého. Obnoveny byly na popud Pýthie v Delfách, měly obnovit kosmický řád, který byl porušen.

O vztahu ARETÉ, výchovy a sportu pojednáváme v předchozí kapitole. ARETÉ je úzce spjata s výchovou. Ta by neměla být pouze prostředkem k uplatnění na trhu práce, měla by připravovat mladého člověka na životní obrat, kterým by mohl otevřít svou

duši. Výchova by měla podněcovat k tvorbě otázek, tedy k sebevýchově, a to tak, aby člověk byl dobře. Ke vztahu ARETÉ a sportu lze dodat, že sport člověka obohacuje, protože při něm lze prožívat temporalitu, tedy sepětí budoucího, minulého i přítomného v jednom okamžiku. Konstatovali jsme, že člověk, žijící z vlastního pramene, nemůže sportovat záludně, neboť ctí nejen psaná pravidla, ale i ducha těchto pravidel. Konečně sport může člověka vychovávat tím, že vybízí sportovce ke kladení otázek vlastnímu tělu. Vychovávat sportem můžeme zažehnutím jiskry vlastní motivace.

28 Seznam použité literatury

- ARISTOTELÉS, . *Etika Nikomachova*. 4., nezměn. vyd. Editor Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2013, 291 s. ISBN 978-80-86207-35-3.
- ARISTOTELÉS, . *Metafyzika*. 3. vyd., V nakl. Petr Rezek 2. Editor Antonín Kříž, Petr Rezek. Praha: Rezek, 2008, 482 s. ISBN 978-80-86027-27-2.
- BEDNÁŘ, Miloš. *Pohyb člověka na biodromu: cesta životem z pohledu (nejen) kinantropologie*. Vyd. 1. V Praze: Karolinum, 2009, 190 s. ISBN 978-80-246-1665-0.
- BONDY, Egon. *Poznámky k dějinám filosofie*. 1. vyd. Praha: Vokno, 1991, 237 s. ISBN 8085239078.
- BONDY, Egon. *Čínská filosofie*. Praha: Sdružení pro podporu vydávání časopisů, 1993, 387 s. Poznámky k dějinám filosofie. ISBN 80-85239-22-1.
- BOTTÉRO, Jean. *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*. Vyd. 1. Překlad Jiří Prosecký. Praha: Academia, 2005, 287 s. ISBN 80-200-1348-2.
- BOUZEK, Jan a Iva ONDŘEJOVÁ. *Periklovo Řecko*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1989, 265 s., [16] s. barev. obr. příl. Máj (Mladá fronta).
- BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2002, 171 s. Krystal (Vyšehrad). ISBN 80-7021-515-1.
- BUBER, Martin. *Reden über Erziehung*. Heidelberg: L. Schneider, 1953, 88 p.
- BUBER, Martin. *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*. Im INSEL-VERLAG, 1920, 130 p.
- BUBER, Martin. *Cesta člověka podle chasidského učení*. Olomouc: Votobia, 1994, 91 s. ISBN 80-85885-08-5.
- EBERT, Theodor. *Sókrates jako pythagorejec a anamnése v Platónově dialogu Faidón*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 1999, 110 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-96-8.
- ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: (archetypy a opakování)*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993, 102 s. Oikúmené.
- ELIADE, Mircea. *Mýty, sny a mystéria*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 1998, 195 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-63-1.
- ELIADE, Mircea. *Jóga: nesmrtelnost a svoboda*. Vyd. 1. Praha: Argo, 1999, 325 s. ISBN 80-7203-092-2.
- FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. 1. vyd. Praha: Český spisovatel, 1993, 268 s. Orientace (Český spisovatel). ISBN 80-202-0410-5.

- FINK, Eugen. *Oáza štěstí*. 1. vyd. Překlad Jiří Černý, Věra Koubová. Praha: Mladá fronta, 1992, 61 s. Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-204-0224-1.
- FINK, Eugen. *Bytí, pravda, svět*. Předběžné otázky k pojmu „fenomén“. 1. vyd. Překlad Jakub Čapek. Praha: OIKOYMENH, 1996, 141 s.
- FREL, Jiří. *Od tyranů k Sókratovi: malý český Plutarch*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1969, 207 s. Kolumbus.
- GADAMER, Hans-Georg. *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*. 2., opr. vyd. Překlad Jan Šindelář, Filip Karfik. Praha: OIKOYMENH, 2010, 119 s. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-445-9.
- GELDARD, Richard G. *Esoterické Řecko: průvodce po posvátných místech*. Praha: Eminent, c2004, 351 s. ISBN 80-7281-175-4.
- HEGEL, G.W.F. *Dějiny filosofie I*. Československá akademie věd, 1961.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 80-7298-048-3.
- HEIDEGGER, Martin. *Anaximandrov výrok*. 1. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: OIKOYMENH, 2012, 87 s. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-474-9.
- HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii: studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. Hradec Králové: Pavel Mervart, 2007, 222 s., [16] s. barev. obr. příl. Amfibios. ISBN 978-80-86818-50-4.
- HOGENOVÁ, Anna. *Areté: základ olympijské filozofie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2000, 164 s. ISBN 80-246-0046-3.
- HOGENOVÁ, Anna. *Jak pečujeme o svou duši?*. Vyd. 2., upr. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2009, 257 s. ISBN 978-80-7290-395-5.
- HOGENOVÁ, Anna. *Jan Hus - pravda - fenomenologie*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2010, 319 s. ISBN 978-80-7290-494-5.
- HOGENOVÁ, Anna. *Hermeneutika sportu*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 1998, 95 s. ISBN 80-7184-744-5.
- HOMÉROS. *Ilias*. Vyd. 1. Překlad Otmar Vaňorný. Petr Rezek : Praha, 2007, 600 s. ISBN 978-80-86027-25-2.
- HOŠEK, Radislav. *Nejstarší řecká lyrika*. 1. vyd. v tomto souboru. Praha: Svoboda, 1981, 447 s. Antická knihovna (Svoboda), sv. 44.
- HUSSEY, Edward. *Presokratikci*. Praha: P. Rezek, 1997, 213 s. ISBN 80-86027-07-4.
- JIRÁSEK, Ivo. *Prožitek a možné světy*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2001, 125 s. ISBN 80-244-0256-4.

- KALIVODA, Robert, Jaromír ČERVENKA, Dagmar ČAPKOVÁ a Pavel FLOSS. *Husitská epocha a J. A. Komenský*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1992, 312 s. ISBN 80-207-0341-1.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Jana Amose Komenského Obecná porada o nápravě věci lidských: (výbor z díla)*. 1. vyd. (v tomto uspořádání). Editor Miroslav Sedláček. Brno: Soliton, 2007, 309 s. ISBN 978-80-239-8919-9.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Labyrint světa a ráj srdce*. V Tribunu EU vyd. 1. Ilustrace Barbora Uhráková. Brno: Tribun EU, 2009, 176 s. Knihovnicka.cz. ISBN 978-80-7399-646-8.
- KOMENSKÝ, Jan Amos. *Vybrané spisy, svazek I*. SPN, 1958.
- KONFUCIUS, . *Hovory*. Vyd. 1. Překlad Zdeněk Haštaba. Bratislava: CAD Press, 1994, 159 s. ISBN 8085349434.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči: pro ty, kdo se potápějí až do krajnosti*. Praha: Herrmann & synové, 2006, 527 s. ISBN 80-87054-00-8.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann, 1995, 199 s.
- LAOZI, . *Tao te ťing: O tao a ctnosti*. 3. vyd., V nakl. DharmaGaia 2., opr. a dopl. vyd. Editor Olga Lomová. Praha: DharmaGaia, 2003, 268 s. Prameny čínského myšlení. ISBN 80-86685-12-8.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Filosofie v tragickém období Řeků*. Ve Votobii 1. vyd. Překlad Jan Březina, Jiří Horák. Olomouc: Votobia, 1994, 165 s. ISBN 80-85619-44-x.
- PALOUŠ, Radim. *Komenského Boží svět*. 1. vyd. Praha: SPN, 1992, 142 s. ISBN 80-04-25615-5.
- PALOUŠ, Radim. *Světověk neboli 1969: hypotéza o konci novověku, ba o konci celého eurověku a o počátku světověku*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1990, 94 s. ISBN 80-7021-051-6.
- PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. 1. vyd. Praha: SPN, 1991, 235 s. ISBN 80-04-25415-2.
- PALOUŠ, Radim. *Paradoxy výchovy*. Vyd. 1. V Praze: Karolinum, 2009, 111 s. ISBN 978-80-246-1650-6.
- PALOUŠ, Radim a Zuzana SVOBODOVÁ. *Homo educandus: filosofické základy teorie výchovy*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 2011, 166 s. ISBN 978-80-246-1901-9.
- PATOČKA, Jan. *Komeniologické studie: soubor textů o J. A. Komenském*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997, 426 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-52-6.
- PATOČKA, Jan. *Komeniologické studie: soubor textů o J.A. Komenském*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1998, 396 s. Oikúmené.

PATOČKA, Jan. *Péče o duši*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996, 505 s. ISBN 80-86005-24-0.

PATOČKA, Jan. *Předsokratovská filosofie*. Praha, 1968.

PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. Editor Pavel Kouba, Ivan Chvatík. Překlad Věra Koubová. Praha: Lidové noviny, 1992, 115 s. Archiv Jana Patočky. ISBN 80-7106-017-8.

PINDAROS,. *Olympijské zpěvy*. 2., upr. vyd. Překlad Jan Šprincl. Praha: Rezek, 2002, 212 s. ISBN 808602718x.

PLATÓN,. *Theagés: Charmidés ; Lachés ; Lysis ; Euthydémos ; Prótagoras ; Gorgias ; Menón ; Hippias Větší ; Hippias Menší ; Ión ; Menexenos*. Vyd. 1. Překlad František Novotný. Praha: Oikoymenh, 2003, 540 s. ISBN 8072980661.

PLATÓN,. *Euthyfrón: Obrana Sókrata ; Kritón*. 4., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000, 104 s. Platónovy spisy. ISBN 80-86005-99-2.

PLATÓN,. *Faidón*. 4., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2000, 105 s. Platónovy spisy. ISBN 80-86005-26-7.

PLATÓN,. *Filébos*. 5., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2012, 101 s. ISBN 978-80-7298-478-7.

PLATÓN,. *Ústava*. 5., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2014, 427 s. ISBN 978-80-7298-504-3.

PLATÓN,. *Parmenidés*. 4., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2010, 87 s. ISBN 978-80-7298-163-2.

PLATÓN,. *Symposion*. 6., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005, 85 s. ISBN 80-7298-139-0.

PLATÓN,. *Timaios: Kritias*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996, 137 s. ISBN 80-86005-07-0.

REZEK, Petr. *Jan Patočka a věc fenomenologie*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993, 135 s. Oikúmené. ISBN 80-85241-48-x.

REZEK, Petr. *Idea, hypotéza a otázka: k Platónově teorii idejí : studijní texty*. 2. upr. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1991, 109 s. Pomfil.

REZEK, Petr. *Mýtus, epos a logos: studijní texty*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1991, 119 s. Pomfil.

SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. 2. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1962, 200 s. Filosofická knihovna.

ŠEDINA, Miroslav. *Sparagmos*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997, 247 s. Oikúmené. ISBN 80-86005-33-x.

VERNANT, Jean-Pierre. *Počátky řeckého myšlení*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1995, 87 s. Oikúmené (OIKOYMENH). ISBN 80-7298-183-8.

XENOFÓN, . *Vzpomínky na Sókrata a jiné spisy*. Ve Svobodě 1. vyd. Překlad Václav Bahník. Praha: Svoboda, 1972, 450 s. Antická knihovna (Svoboda).

WEHR, Gerhard. *Buber*. Překlad Mária Schwingerová. Olomouc: Votobia, 1995, 149 s., 43 fot.na příl. Malé monografie (Votobia). ISBN 80-85885-31-x.

Česká vzdělanost v Evropě II. Vyd. 1. Editor Naděžda Pelcová, Anna Hogenová. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2012, 206 s. ISBN 978-80-7290-627-7.

Dialog, vědění, orientace: k raným Platónovým dialogům. Vyd. 1. Editor Petra Rezková. Překlad Petra Nováčková. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1992, 127 s. PomFil (Institut pro středoevropskou kulturu a politiku), sv. 3. ISBN 8085241153.

Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum. Vyd. 1. Editor Aleš Novák, Ladislav Benyovszky. Praha: Togga, 2011, 138 s. ISBN 9788087258873.

Rozum, ctnosti a duše. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2010, 137 s. PomFil (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-457-2.

Spravedlnost jako zdatnost: [studijní texty]. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 1996, 109 s. PomFil (OIKOYMENH). ISBN 80-86005-04-6.

Výchova ve světověku. Editor Zuzana Svobodová. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2014, 260 s., [18] s. obr. příl. ISBN 978-80-7290-789-2.

