

mediální sdělení související s problematikou bezpečnosti, v této knize skoro nebyl využit. Čtenář, který se chce seznámit s výsledky jeho analýzy, se zřejmě musí podívat do těch částí autorovy disertace, které byly publikovány jinde. Druhý korpus zahrnuje programy politických stran, oficiální dokumenty bezpečnostních složek státu a rozhovory s aktéry bezpečnostní politiky (počet neuveden). V knize se pracuje skoro výhradně s texty, které byly vytvořeny v rámci největších českých politických stran a několika složek státní moci: Bezpečnostní informační služby, Ministerstva vnitra a Policie ČR. Analýza diskurzu těchto organizací je popisná a mechanicky odvedená. Dokumenty byly běžným kvalitativním kódováním přiřazeny k takovým kategoriím diskurzu bezpečnosti, pořádku a legitimacy, jako jsou „bezpečnost“, „prevence“, „policie“ nebo „sociální vyloučení“. Autor tuto část knihy označuje jako „ilustrativní“ (s. 159) a o více opravdu nejde. Zbytečně dlouhé citace z dokumentů slouží v podstatě jen k ilustraci dříve formulovaných teoretických výpovědí, někdy tuto funkci plní lépe a někdy hůře. Je to nepřilíš zajímavé čtení, při kterém se nenarazí na nic neočekávaného. Proto opakují: na disertační práci dostatečné, na knihu málo. Obecně řečeno je škoda, že v dnešní konkurenčně napjaté situaci mnoho mladších autorů vydává svou disertaci raději hned, než aby věnovali dalších pár let jejímu dopracování do podoby rozsáhlé a důkladné monografie, která by maximálně využila výsledků jedinečného výzkumného projektu, jakým disertační výzkum obvykle bývá.

Marek Skovajsa

Pierre Hadot: *Co je antická filosofie?*

Vyšehrad, Praha 2017, 320 s.

Knihou významného francouzského filosofa Pierra Hadota (1922–2010), která vyšla poprvé v roce 1995 v Paříži, představuje poměrně originální pokus pohlédnout na antickou filosofii z nové perspektivy. V dnešní době je filosofie obecně považována primárně za teoretický diskurs nabízející určitý výklad světa, z něhož sice mohou občas vycházet i určitá morální pravidla či normy náležitého jednání, nicméně to, zdali je možno na dané filosofii založit život (a zdali podle ní tedy někdo žije), je otázka zcela podružná, která do filosofického tázání snad ani nepatří. Těž podmínky studia filosofie jsou dnes zcela odlišné od těch v antice: student se setká s filosofií na univerzitě, kde je součástí plánu jeho studia, které je samo pouze dílčí, přípravnou etapou jeho celkového životního rozvrhu. Pokud snad nalezneme v některé z představených podob filosofie zalíbení, půjde takřka bez výjimky o intelektuální rozhodnutí, jež se nijak přímo nepromítne do jeho způsobu života (jako výjimku uvádí Hadot (zřejmě radikální marxismus). V antice tomu ovšem bylo dle autora právě naopak: konkrétní filosofie byla důsledkem původnější volby určité duchovní cesty, tedy celkového způsobu života, který byl možný pouze v určitém typu společenství či školy, kde se daný typ filosofie provozoval. Takřka nikdy se nestávalo, že by se adept přidal k určité škole na základě četby filosofického spisu či teoretického výkladu učitele; volil naopak podle stylu života, který ho přitahoval; taková volba představovala existenciální rozhodnutí vyžadující následně životní

změnu a duchovní transformaci. Filosofie tedy znamenala zejména umění žít.

Klíčovým textem pro pochopení filosofie ve sledovaném smyslu je Hadotovi Platónův *Symposion*, zejména pak slavná Diotimina řeč. Sókratés, jakožto archetyp mudrce, a Erós, jakožto velký daimón filosofie, jsou v jejím rámci zcela zástupní a takřka splývají: oba jsou na půl cesty mezi nevědomostí a moudrostí (sofia), která v řecké tradici ovšem neoznačuje čistě teoretické poznání, nýbrž spíše poznání praktické, schopnost dokázat si poradit či umět žít. V tomto místě dialogu se dle Hadota jakoby sama etymologie slova filosofie stává filosofickým programem a dostává zde svůj propříště ironický a současně tragický nádech. Ironický proto, že pravý filosof je provždy tím, kdo si uvědomuje, že není moudrý a není tak ani moudrý ani nemoudrý, je to tulák bez domova; tragický proto, že na jedné straně ze všech sil touží moudrosti dosáhnout, přičemž na druhé straně dobře ví, že to nelze. Z dialogu *Symposion* tak vychází tradice pojímající filosofii jako cvičení v moudrosti, praktikování určitého stylu života, k němuž – bez ohledu na konkrétní školu – patřila ironie, smysl pro jemný humor a radostná vážnost.

Platónská filosofie je bytostně spjata s ideálem dokonalé obce: její založení představuje výsostně filosofické gesto a vrchol všeho filosofického usilování. Členové školy mají před tím, než se pustí do politické činnosti směřující k tomuto cíli, žít v ústraní a věnovat se studiu a duchovním cvičením. Na rozdíl od Sókrata, který se domníval, že mladí lidé mají být vzděláváni nikoliv v uměle vytvořeném prostředí, nýbrž tím, že se přímo zapojí do života obce, založil Platón Akademii jakožto vzdělávací rámec na obci nezávislý. Základem

výuky byla geometrie a další odvětví matematiky: pěstovaly se zde jako čistě teoretické disciplíny bez zřetele na praktické uplatnění; jejich cílem bylo očistění duše od vnímatelných představ, tedy jejich smysl byl etický. Vrcholem výuky byla pak dialektika, jež znamenala specifickou formu diskuse s pevně danými pravidly: nejprve byla stanovena teze, jež mívala formu otázky (Je ctnost učitelná?), kterou jeden účastník vyvracel a druhý hájil. První z nich měl zřejmě poněkud privilegovanější postavení, jelikož jednak nezastával v dané věci žádné stanovisko a jednak měl prostřednictvím svých otázek dovést partnera k nahlédnutí a přiznání rozporu v jeho stanovisku; tento postup poměrně věrně odráží situaci známou z Platónových dialogů, kde je vesměs Sókratés tím, kdo se z pozice vědoucího nevědomí táže, aniž by byl kdy tážán sám. Takto pojatá dialektika je tedy svého druhu duchovním cvičením vyžadujícím od účastníků jistou kázeň či askezi: je to společně vedená snaha dvou rozmlouvajících dosáhnout shody s požadavky, které jim klade racionální diskurs (logos). Logos nepředstavuje dokonalé a konečné poznání v dané věci, nýbrž pouze soulad či shodu mezi rozmlouvajícími, již dospěli ke společnému stanovisku přesahujícímu jejich partikulární perspektivu. V tomto ohledu je pro Platóna samo myšlení určitým typem dialogu. Dialektika však představovala i svého druhu nebezpečí, jelikož mohla snadno vzbudit iluzi, že vyvrátit či obhájit lze při troše obratnosti a zkušenosti cokoliv. K dialektice proto mohl student dle *Ústav*y přistoupit až ve svých třiceti letech a zabývat se jí měl pět let, nevíme ovšem, zdali toto pravidlo bylo v Akademii dodržováno.

Platónova škola byla v první řadě místem svobodné diskuse učenců hledajících

pravdu, kde – alespoň za časů svého zakladatele – nevládl žádný dogmatismus a její členové se rozcházeli v mínění o řadě základních otázek. Co ale potom bylo jednotícím pojítkem, jež drželo školu pohromadě? Hadot se domnívá, že společný byl styl života, pro který byla podstatná právě popsaná etika dialogu; vlastní téma dialogu i jeho eventuální závěry byly druhořadé. Tak se to ostatně ukazuje i z Platónových spisů, jejichž účelem zřejmě bylo získávat nové adepty filosofie a ukázat filosofii při díle: nikoliv čtenáře informovat, nýbrž spíše ho formovat, utvářet. Čtenář je jakoby vtažen do účasti na dialogu a je mu tak umožněno udělat vlastní zkušenost s nárokem racionality, logem a nakonec i ideou Dobra. K etice dialogu se dále pojila sublimovaná láska: jednak jakožto nealergická ochota dát v rámci dialogu své mínění k dispozici a být ochoten ho eventuálně modifikovat, a současně jakožto nutná podmínka veškerého vzdělávání (učíme se od toho, koho milujeme). Později, v době císařské, do platónského způsobu života vstoupily další formy askeze spočívající ve zřeknutí se smyslových požitků, odpírání spánku a dodržování určitého stravovacího režimu včetně vegetariánství či půstů, jejichž smyslem bylo oslabení či podřízení těla, aby se tak člověk mohl plně věnovat duchovnímu způsobu života.

Zatímco Platónova škola sledovala v posledku cíl politický, kdy stačí být filosofem, aby byl člověk kompetentní vést obec, o něco pozdější škola Aristotelova nabízela výhradně průpravu k životu filosofickému: filosofie a politika jsou zde definitivně rozpojeny. Úkolem obce je především zajistit filosofům dostatek volného času, aby se mohli věnovat teorii, a aktivita filosofa směrem k politice se má omezit na pomoc

politikům formovat jejich úsudek. Aristotelés rozlišoval mezi dvěma druhy štěstí, jednak tím, jež člověk nachází v politickém životě, když uplatňuje ctnost v obci, a jednak filosofickým štěstím, které souvisí s theóriá, čili se způsobem života, který je zcela zasvěcen intelektuální činnosti. Teoretický život má přednost, jelikož přináší čisté štěstí, jež není kaleno žádnou bolestí či strážní; život vedený v souladu s rozumem již nesměřuje k žádnému dalšímu cíli, je cílem sám o sobě. Vzorem pro tuto činnost je pak sám bůh a kosmos: z této perspektivy je teoretická filosofie zároveň i etikou. Filosof si nevolí žádný jiný životní cíl než samo poznání, které chce pro ně samé, aniž by sledoval nějaký jiný osobní, společenský či sobecký zájem: Hadot tuto etiku nazývá etikou nezaujatosti a objektivity. Aristotelův filosofický život má charakter monumentálního vědeckého projektu: aristotelský badatel není jen pouhým sběratelem faktů, jejich pozorování, zkoumání a vlastně i shromažďování se odehrává v jakési téměř nábožné zaujatosti realitou ve všech jejích aspektech, jelikož vše v sobě nese jistou stopu božské přítomnosti. Podle Aristotela jsme schopni v přírodě – přímo či nepřímo – zahlédnout přítomnost božského: člověk proto zakouší radost z poznání, která svého vrcholu dosahuje tehdy, když úplně a nerozděleně nahlíží celek božské krásy. Taková k dokonalosti dovedená theóriá ovšem staví člověka na sám práh božství, a v tomto smyslu je dle Hadota i ideálním programem aristoteléské školy, tedy postupně se povznést k moudrosti, jež náleží spíše bohu než člověku.

Koncem 4. století př. Kr. už byla téměř všechna filosofická aktivita soustředěna v Athénách ve čtyřech školách, které

založili Platón (Akademie), Aristotelés (Lykeion), Epikúros (zahrada) a Zénón (stoa), k nimž přibýly ještě dva další proudy – kynismus a pyrrhónismus (skepse) – které se ovšem neustavily do podoby školy ve smyslu trvalé instituce spjaté s jejím zakladatelem a určitým místem. Lze říci, že těchto šest typů filosofického života za helénismu zřejmě vyčerpává veškerou škálu možných existenciálních voleb konzistentních způsobů života. Každá ze škol definovala určitou životní volbu představovanou určitým typem moudrosti. Všechny přitom definovaly moudrost obdobně, jako stav dokonalé duševní rovnováhy, lišily se ale v tom, jak této rovnováhy dosáhnout a co ji nejvíce narušuje: pro kyniky to byl tlak společenské konvence, pro epikúrejce honba za falešnými slastmi, pro stoiky uspokojování sobeckých požitků a soukromých zájmů a pro skeptiky zastávání falešných názorů.

Jaké jsou mezi školami shody a rozdíly? Předně je třeba odlišit dogmatické školy, dle kterých základní filosofická volba musí odpovídat jisté vrozené lidské tendenci: na jedné straně je to epikúrejství, pro něž je motivem všeho lidského jednání touha po slasti, na druhé pak plátónismus, aristotelismus a stoicismus, kde je primární láska k dobru. Zatímco plátónismus a aristotelismus byly vyhrazeny hmotně zabezpečené elitě s dostatkem volného času, epikúrejství, stoicismus a později i kynismus měly misijní charakter a obracely se na nejširší lidové vrstvy, bohaté i chudé, muže i ženy, svobodné i otroky.

Kynismus byl po celý starověk považován za filosofický směr, ačkoliv filosofický diskurs je v něm omezen na minimum. Pro kyniky byl typický radikální styl života, který se vymezoval jak proti

životu nefilosofickému, tak proti stylu života ostatních filosofických škol: odmítal takřka vše, co bylo považováno za základní podmínky života ve společnosti jako ošacení, vlastnictví, slušné chování. Kynismus je tak životní volba radikální svobody či soběstačnosti (autarkia); nadřazuje stav přirozenosti (fysis), který lze pozorovat u zvířat, dětí či snad i bohů, nad kulturní konvence (nomos). Kynický způsob života je založen na téměř atletickém, avšak racionálně zdůvodněném výcviku (askésis), kterou přejali i někteří stoikové, spočívající v trpělivém snášení hladu, zimy či urážek, a ve zřeknutí se veškerého přepychu, pohodlí a výdobytků civilizace; jejím cílem bylo stát se odolným a otužilým a vydobýt si tak soběstačnost a svobodu.

Pyrrhónismus je kynismu podobný v tom, že se též nesoustřeďuje na vyučování, spíše se snaží prezentovat určitý styl života jako vzor k napodobení, a tímto způsobem přitáhnout žáky. Základní životní volba pyrrhónismu je lhostejnost: jeho zakladatel Pyrrhón žil údajně v naprosté lhostejnosti vůči všem věcem, stále zůstával ve stejném rozpoložení, neprožíval žádná citová hnutí, jeho nálady se neproměňovaly, nečinil rozdíly ani mezi místy, kde se nacházel, ani mezi lidmi, s nimiž se stýkal, ani mezi činnostmi, jež vykonával, ani mezi slastí, bolestí, životem a smrtí. Pyrrhónovi bylo lhostejné úplně vše, až na lhostejnost samu: tu chápal jako cestu k nalezení vnitřního klidu a rovnováhy, kterou narušuje honba za tím, co lidé pokládají za dobré. Vzhledem k tomu, že lidské soudy jsou záležitostí pouhé konvence, je nemožné s jistotou stanovit, zdali je daná věc dobrá, či zlá: je proto třeba vycvičit se ve lhostejnosti a zdržení se soudu (epoché). Skeptický filosofický

diskurs ústí nakonec ve své vlastní popření, čímž uvolňuje prostor samému způsobu života, který je nadto prohlašován za nefilosofický. Dle Hadota je skepticismus filosofická, tedy filosofickými argumenty odůvodněná životní volba nefilosofického způsobu života.

Pro epikúrejce je stěžejní zkušenost těla ve smyslu subjektu bolesti a strasti. Tělo zde není protikladem duše: slast a bolest existují pouze tehdy, když si je uvědomujeme a stav vědomí se zase odráží v těle. Hlavním cílem je proto osvobodit takto chápané tělo od utrpení a dosáhnout slasti; rolí filosofa je potom vědět, jak usilovat o slast racionálně, tedy jak dosáhnout jediné skutečné slasti, jíž je ryzí slast z bytí. Pramenem veškerého lidského utrpení je neznalost skutečné slasti, když lidé buď usilují o něco nedosažitelného, nebo se neumí spokojit s tím, co mají, nebo konečně se ustavičně strachují, že o dosaženou slast přijdou. Epikúros rozlišuje dva typy slasti: dynamické, tělesné slasti, jež jsou prudké, leč pomíjivé a vždy spojené s bolestí; trvalá slast má oproti tomu charakter poklidu ve stavu vyrovnanosti. Metoda, jak této trvalé slasti dosáhnout, je asketická: nevede přes stálé stupňování dynamických slastí, nýbrž skrze asketické ovládnutí touhy po bohatství, přepychu a moci. V samém základu všech vášní, jež člověka vedou do neštěstí, je strach ze smrti a strach z bohů; základním cílem pak je člověka těchto strachů zbavit. Podle epikúrejců vznikají lidská těla i vše ostatní jako náhodné shluky atomů, netvoří žádnou skutečnou jednotu a jsou stejně jako veškerenstvo pouhým nashromážděním prvků v nekonečném prázdnu, kde se utváří bezpočet světů. Bohové sice existují, ovšem do takového světa nijak nezasahují;

podstatou božství není schopnost tvorby či vlády, nýbrž dokonalost vyššího druhu, spočívající ve štěstí, nezničitelnosti, kráse, blaženosti a klidu. Epikúrejští bohové tak žijí sami epikúrejským způsobem života a epikúrejská fyzika, tedy nauka o přírodě a světě, je podle Hadota v plném souladu s existenciální volbou, kterou tento směr představuje.

Základní životní volbou stoicismu bylo přesvědčení, že neexistuje jiné dobro a zlo než to mravní; konání mravního dobra pak lze ztotožnit s povinností či ctností. Štěstí nespočívá jako u epikúrejství ve slasti, nýbrž v požadavku dobra diktovaného rozumem; stoická volba se ale liší i od platonismu, jelikož štěstí, tedy morální dobro, by mělo být přístupné nejen elitě, nýbrž všem lidem bez rozdílu. Stoik usiluje o to, aby žil v souladu se sebou samým: lidský život je sice zcela determinován osudem, vůle konat dobro a jednat v souladu s rozumem záleží ovšem pouze na nás. Vše ostatní nemáme ve své moci a je to tudíž záležitost osudu, a proto je to lhostejné. Jediné, co lhostejné není, je morální intence, tj. ryzí dobrá vůle, která se může realizovat v povinnostech či náležitém jednání v souladu s přirozeností. Podobně jako u epikúrejství i zde jsou složky stoického filosofického diskursu podřízeny základnímu náhledu: smyslem stoického výkladu přírody je podpořit životní volbu a racionalita lidského jednání se zakládá v racionalitě samotné přírody. Pro stoiky je kosmos živým organismem, vše se děje dle řádu a z racionální nutnosti, v nekonečném čase existuje pouze jeden a tentýž kosmos, který bezpočtukrát zaniká a opět se navrácí ve stejné podobě. Vše se navzájem podmiňuje v nekonečném řetězci nevyhnutelné kauzality. Přesto je ale v takovém

světě možná morální volba, tedy možnost, že se člověk vzepře světovému řádu, to však na běhu světa nic nemění: dle Kleantha „svolného osud vede, vzdorného vleče“. Je proto třeba oprostít se – nakolik jen lze – od naší partikulární situace, lidského pohledu na skutečnost, od našich konvencí či vášní, k pohledu přírodnímu či fyzikálnímu, v němž je každá událost zasažena do perspektivy přírody a světového rozumu. Stoická lhostejnost spočívá v tom, že nečiní rozdíl mezi věcmi, které přináší osud: milujeme a přejeme si je všechny stejnou měrou.

Helénistické školy soustředěné v Athénách s výjimkou epikúrejské zanikly s koncem Římské republiky, přičemž dle Hadota bylo jednou z významných příčin zřejmě vyplnění Athén Sullou roku 87 př. Kr.; ve stejné době ovšem dochází po celé říši k zakládání nových škol. Počínaje přelomem 3. a 4. století postupně mizí epikúrejsství, stoicismus a skepticismus a na jejich místo nastupuje nový směr zvaný novoplatónismus, jenž je ovšem spíše syntézou platónismu a aristotelismu. Filosofická výuka se postupně emancipuje od tradičních škol, které si uchovávaly přímou návaznost na svého zakladatele, filosofického vzdělávání se dokonce postupně z části ujímá státní aparát. Důraz se přitom stále více přesouvá na dogmatiku, exegezi a komentáře klasických textů (zejména Plátón a Aristotelés), zkoumají se ale též božské věštby, orfické hymny a zjevení daná barbarským národům (Židům či Egypťanům); výsostného postavení dosáhla zejména tzv. Chaldejská orákula. Pravda tak byla stále více považována za zjevenou, přesto filosofie zůstávala primárně úsilím o duchovní rozvoj a cestou k vnitřní proměně sebe sama; i četba, komentování

a exegeze textů byly ostatně chápány jako cvičení formativní, jež učilo člověka skromností, kázni a vedlo ho ke kontemplativnímu životu. Rozvrh takového cvičení ukazuje Hadot na příkladu Plótinových *Ennead*, jež uspořádal Porfyrios: nejprve studium etiky očisťuje duši, potom fyzika ukazuje na transcendentní příčinu světa a nakonec metafyzika či epoptika (mystické zření) přivádí ke kontemplaci samotného božství. Způsob života doporučený Porfyriem a praktikovaný v Plótinově škole spočíval v životě podle ducha, tj. zcela aristotelovsky v životě v souladu s nejvyšší částí nás samých, intelektem (nús). Současně se vytrácí platónská vize filosofa – politika, pro kterou už v době císařství není místo. Kontemplace (theoria) ovšem nespočívá v hromadění poznatků, a nijak se nerozvíjí s množstvím úvah: není to jen abstraktní poznávání, nýbrž hluboká proměna sebe sama ve smyslu návratu k naší skutečné podstatě, k božskému v nás. Cílem života bylo pro Plótina splynout s Bohem, jeho filosofický diskurs pak ukazoval, že tento cíl je totožný s návratem k naší skutečné podstatě: filosof v posledku nachází božské v sobě samém, v mystickém prožitku sjednocení. Jde o zkušenost svrchované vzácnou, která vytrhává z myšlenkové aktivity obrácené k Intelktu a dodává plótinovskému způsobu života jeho zásadní naladění. Plótinovská životní cesta se tak jeví jako trpělivé čekání v plně intelektuální aktivitě na nenadálý příchod podobných okamžiků, v jejichž světle dostává lidský život svůj plný smysl. Kontemplativní život však neznamená lhostejnost či nezájem o druhé lidi, lze a je třeba ho smířit se starostí o bližního. Další vývoj poplótinovského novoplatónismu je spojen se stále rostoucím vlivem Chaldejských orákulí

a theurgie: tedy techniky, jež na základě rituálů ustanovených samými bohy umožňuje rozpoznat a podrobit se jejich vůli a dosáhnout tak s nimi spojení. Zatímco Plótinus se domníval, že lidská duše je ve stálém styku s Rozumem, duchovním světem a božstvím, jeho nástupci měli za to, že upadlá a v těle uvězněná duše potřebuje materiálně a smyslově založené rituály k tomu, aby k božskému mohla vystoupat. Stejně jako v křesťanství se i v pozdním novoplatónismu ujalo vlády přesvědčení, že člověk se nemůže spasit sám vlastními silami, nýbrž iniciativy se musí chopit samo božstvo.

Křesťanství přichází do antického světa s poselstvím blížícího se konce světa a příchodu Božího království, které bylo antické mentalitě zcela cizí; křesťané ovšem svou víru chápali jako filosofický směr či dokonce jako jedinou pravou filosofii. Například podle svatého Augustina se podstata křesťanství a platónismu překrývají, hlavní odlišnost nicméně tkví v tom, že křesťanství, na rozdíl od platónismu, dokázalo přesvědčit celé zástupy, aby se odvrátily od pozemských věcí a zaměřily na duchovní oblast, čímž způsobilo skutečný přerod lidstva. V tomto ohledu představovalo křesťanství další a velmi úspěšný styl života a způsob existence: a bylo – podobně jako filosofické školy – žitou moudrostí. Mnišský způsob života, pokud se obracel primárně ke kontemplaci, byl později chápán jakožto nejvyšší vyjádření takové filosofie. Zůstával přitom spjat s tradičními kategoriemi, jako je vyrovnanost duše, oproštěnost od vášní či život v souladu s rozumem či přirozeností, a používal též tradiční techniky jako zpytování svědomí, soustředění na sebe sama, omezení tělesných žádostí, přípravu na smrt

apod. Tyto praktiky ale byly začleněny do rozsáhlého, specificky křesťanského celku: předpokladem mnišského života je pokora a celý je závislý na Boží pomoci a milosti.

Hadot svůj výklad končí úvahou na téma, jak je možné, že v dnešní době se na univerzitách vyučuje filosofie jako teoretický diskurs bez přímé vazby na způsob života. Klíčový je zde zřejmě středověk, kdy došlo k definitivní odluce filosofického způsobu života od filosofického diskursu, který – především jako aristotelismus a platónismus – sloužil v podřízeném postavení jako pojmový aparát pro teologické spory. Na podřízeném postavení filosofie nic nezměnil ani vznik univerzit, ani jejich pozdější sekularizace: je velký rozdíl mezi antickou filosofickou školou, která se obracela na každého jednotlivce zvláště a usilovala o jeho bytostnou proměnu, a ideou univerzity, jejímž posláním bylo a je udílet akademické hodnosti a diplomy odpovídající určitému objektivnímu stupni dosaženého vzdělání. Univerzita může být zřízena jedině z iniciativy vyšší autority – církve či státu, a tak musí být vůči této autoritě služebná, nadto je i sama filosofie dále podřízena celkové organizaci výuky a požadavkům na organizaci vědecké práce; už nejde a ani dost dobře nemůže jít o obrácení celého člověka, o jeho výchovu Hadoťovými slovy k povolání „být člověkem“. Přesto i v novověku lze nalézt autory – Hadot uvádí zejména Descarta, Kanta a Nietzscheho –, kteří se snažili obnovit původní jednotu filosofického diskursu a způsobu života, čili dle své nauky též žít, či přesněji řečeno – myslet v souladu se stylem života, který si zvolili.

Je ale možné obnovit antické pojetí filosofie? Dle Hadota v zásadě ano, i dnes je

možno filosofii nejen studovat či přednášet, ale i praktikovat, a to už proto, že filosofická praxe může být na filosofickém diskursu relativně nezávislá. Praktikování filosofie by dnes mohlo být možné jako usilování uvědomit si sama sebe, své bytí-ve-světě, bytí-s-druhými, a současně snaha naučit se opět vidět svět mimo vědecké konstrukce. Hadot radí užívat – jak to ostatně činili Nietzsche, Goethe, Kant či Wittgenstein – motivy, postupy a vzory vypůjčené ze stoické či epikúrejské tradice a dosáhnout tímto způsobem v životě jisté rovnováhy či vnitřního míru. Na této cestě ovšem číhají dvě nebezpečí: prvním je ulpění či spokojení se s teoretickým diskursem, tj. s líbivými a krásnými výroky či předsevzetími změnit svůj život, aniž by

došlo k jakékoliv jeho transformaci; druhé nebezpečí je uvěřit, že se lze zcela obejít bez filosofické reflexe. Filosofický život se vždy musí opírat o racionální, od života neoddělitelný filosofický diskurs, jelikož filosof se musí snažit vždy explicitně formulovat důvody, proč jedná tím či oním způsobem, a uvažovat jeho prostřednictvím nad svojí zkušeností i nad zkušeností druhých. Bez teoretické reflexe filosofickému životu hrozí, že upadne do banality či poblouznění. Podmínkou *sine qua non* filosofického života je totiž schopnost reflektovat, promýšlet a uvažovat přísným a metodickým způsobem v jasných pojmech: s Kantem řečeno, „myslet vlastním rozumem“.

Josef Kružík