

Mathésis a noein

Autor: David Rybák

Abstract

Mathésis and noein. – In this text, we are dealing with the problem of a new layer of experience, founded by philosophical intention to non-prejudice and to truth and from this we are trying to understand the problem of justice.

Keywords: philosophy, education, meaning, phenomenology

Klíčová slova: filosofie, výchova, smysl, fenomenologie

Vyjděme od zpřítomnění smyslu filosofie. Každá zkušenost, každé setkání něčeho *jako takové* (tj. právě: nikoliv toto jednotlivé) se odehrává na půdě, která sama není původně potkávaná. Každá platnost potkávaného na této půdě *jako taková* není sama něčím potkávaným, zakoušeným, zakoušeno je to potkávané ve své platnosti, a přece toto právě není potkatelné bez spoluzakoušení potkávání *jako takového*. V každém zaměření na jednotlivé, vidění, slyšení, fantazírování, jednání jsem zaměřen na něco, žiji „v“ tomto zaměření na zaměřenou předmětnost, ale toto zaměření není samo zaměřeno.

To ale znamená, že v jakékoliv aktivitě i pasivitě jsem sám sobě vždy již předem porozuměl, vždy jsem se již nějak zaměřil a můj život je sledem nových a nových témat, pod nimiž ale leží půda, která sama funguje jako absolutně neproblematická (abychom předešli kritikám Husserla, které se přidržují významu jednotlivých pojmů metafyzické tradice, aby posléze mohly tuto tradici obrátit proti Husserlovi, tato „absolutnost“ se týká vztahu přirozeného a teoretického postoje, resp. postoje po provedené epoché – nejde o nějakou poslední konstituující rovinu, z níž je vše další dedukováno), a tedy v přirozeném provádění mého života netematická půda, půda, která je referentem všech mých pohybů, a která sama ve své nepohyblivosti je jejich netematickým předpokladem, ne ve smyslu nějaké ideální formy, ale spíše, můžeme-li to tak paradoxně vyjádřit, „formy“ materiální (Husserl mluví o materiálním a priori) – ne nějakého absolutního východiska, ale naopak východiska mne samotného centrujícího, zasazujícího do jeho „tady a teď“, a tak teprve umožňujícího nějaké vztahování-se-k.

Filosofický údiv je právě zkušeností s tímto vždy již předem rozuměním světu a sobě ve světě přirozeného žití a přirozené zkušenosti, kterémužto předem-rozumění samo rozuměno není, není sobě samému srozumitelné, ale tomuto přirozenému žití „dává oči k vidění“ – ve všem svém žití a usilování a v jeho výkonech jsem zaměřen k něčemu a toto něco je předem srozumitelné jako dobro, aniž bych ovšem rozuměl tomu, co to něco jako dobro samo je. „Dobro“ není nějaký reflexivní predikát – je právě tím, co mne v celku mého žití nasměrovává, pokud jsem totiž bytostí, která ve svém „jest“ se k tomuto svému „jest“ vždy již zaměřila. Toto samo je mi ale v přirozeném žití jako směřování k dobru zakryto právě tímto směřováním, jeho samozřejmostí, již je teprve něco jako jednání umožněno.

Dobro jako takové tedy vůbec není nějakým predikátem, ale v žité souvislosti je tím, co prochází skrze každé jednání a usilování, resp. každé jednání a usilování je oživeno, osmysleno směřováním k *telos*, je tímto směřováním samotným – tak např. vařím-li si kafe, je všechno mé konání jaksi magnetizováno, polarizováno tímto situačním celkem, který dává smysl, oduševňuje všechny mé pohyby, skrze něž skrze-prochází celkové sebe-nasměrování. V přirozeném žití svého života jsem vždy již porozuměl tomu, co je pro mě dobré, aniž bych ovšem rozuměl tomu, co toto dobro samo jest. Jsem vždy již zapuštěn do jednotlivých situací a do věcí svého okolí, které patří do okruhu mého života a životního úsilí, ale toto zapuštění samo je momentem vždy-jíž-předem-sebe-nasměrování, vždy-jíž-předem-sobě-rozumění, které jako takové nikdy není tématem, funguje anonymně jako předem-pokládání-za-skutečné či – mající být-uskutečněno, jako před-sudek, platónsky řečeno: *doxa*.

Ve filosofickém postoji je otřesena doxická samozřejmost tohoto vždy již předem rozumění sobě a světu a sobě ve světě – tato samozřejmost sama se stává nesamozřejmou, stává se tématem. Tak je překročena zároveň rovina jednotlivého zaměření, zaměření na jednotlivé, zaměřen je naopak celek, který je v každém zaměření skryt, překryt právě zaměřením samotným jako zaměřením-na-jednotlivé s jeho „vždy již předem rozumět sobě a světu aniž bych tomuto rozumění samotnému rozuměl“ – *zaměřeno je zaměření jako takové*, ne tedy již jednotlivě a jako jednotlivé, ale právě jako celková půda „z“ níž ustavuji vztahy ke světu, kterážto půda sama není něčím ve světě.

Údiv sám je „pozdní patos“, (Patočka 1994: 43) je sám právě až řeckou zkušeností – ale s čím, resp. k čemu jsem v údivu zaměřen? Svět sám není ve světě – co tedy pojmenovává „svět“? Tímto slovem „jíž předem“ vládneme, totiž rozumíme mu a rozumíme mu tak, že vždy již předem „jsme ve světě“, aniž by svět byl něčím, co „ve světě“ můžeme potkat či zakoušet. Jaká zkušenost tedy je vyjádřena tímto slovem: „svět“? A kdo je to ten, kdo vždy již předem „světu“ porozuměl, aniž by rozuměl tomuto svému rozumění? Jestliže jsem vždy již porozuměl sobě ve světě, kdo je to ten, kdo sám sobě rozumí? A je opět ten, kdo rozumí sobě ve světě, sám ve světě? Svět není žádná jednotlivá věc, ani žádná „vševěc“, ale je tím, co prochází skrze veškeré dávání se věcí jako jejich „kde a kdy“, jako jejich soupatření do jednoty, která nikde dána a potkávána není, která je tím nepřekročitelným „vždycky předem“ s jemu korelativní pravírou, která se ve filosofickém *thauma* jakožto víra stala problémem, a spolu s tím také ten, „kdo“ takto věří.

A na druhé straně, jak mohu sám sobě být skryt jako ten, kdo si vždycky už porozuměl v tom, jak se to „se mnou“ na světě má? Nejsm naopak tím, kdo sám sebe zná nejlépe? Kdo už jiný by mě měl znát, než já sám? Toto „neznat se“ ale má právě onen charakter *doxa*: „vždy už předem si rozumět a tak si být skryt“. Co je skryto? – Právě já sám, který sobě vždycky už porozuměl. Místo, „odkud“ si rozumím, které je ve filosofickém dotazování převráceno v „kam“ (toto převrácení, jak víme, je něčím podstatným pro filosofii: Hegel mluví o filosofii jako převráceném světě), zobrazuje Platónův Sókratés jako jeskyni.

Původně jako „dítě tohoto světa“ rozumím sám sobě právě ze světa, do kterého v prvním pohybu svého života vžívám, který se mi postupně rozevívá právě v souvislosti tohoto vžívání a vrůstání v jakýchsi koncentrických kruzích, jejichž centrem a korelátém jsem právě já a které v podobě osvětí jaksi „roste“ se mnou (kolébka – pokojíček – domácnost – dům – domácké okolí atd.) a korelativně já vrůstám do „sebe“ (a v tom zároveň do druhých, přičemž normálně – a tato normalnost sama je přitom konstituovaným celkem, „v“ němž

a vůči němuž se toto odehrává –, maminka a rodiče ponejprv spoluutvářejí v onom koncentrujícím pohybu konstituce spolu-centrum, tj. já zároveň ve vrůstání odrůstám tomuto centru), rozumím si z generativně a tradičně předávaného smyslu, tj. z rozumění, které vlastně nikdy nebylo mým, na jehož evidenci, na jehož zdroj si nemohu nikdy vzpomenout, jehož zdroj v tomto smyslu nikdy nemohu plně reaktivovat, což poukazuje k další genezi smyslu, která nevede po dráze mého konstituujícího-konstituovaného personálního já.

Tradice funguje v této anonymitě právě jako souvislost předem rozumění, předporozumění, před-vzpomínky světu a sobě ve světě v celku. Právě odhalením této víry *jako víry* je odhalena půda, na níž se již nevěří, která je zdrojem poznání, jehož počátkem je právě odhalení sebe jako korelátu víry, odhalení sebe jako nevědoucího o svém nevědění, věděni-o-nevěděni. Předsudky jsou zde zachyceny jako předsudky, jsou tematizovány platnosti, skrze které se setkávám s něčím na půdě své zkušenosti, což znamená zároveň sebe-osvobození se od nich k sobě samému. Řekli jsme již, že tato půda není něčím ve světě, nejsem v ní zaměřen na jednotlivě, ale naopak jsem zaměřen na zaměřování samo jako na podstatnou možnost. Mé zatavení do věcí a cílů je uvolněno, a v tom je uvolněno též mé „sebe“ – východ z jeskyně je vždycky zároveň východem ze sebe, uvolněním od sebe sama k sobě samému. Tady stojíme u zrodu ideje výchovy, resp. výchovy jakožto přivádění k ideji, k tomu, co umožňuje vidět něco *jako nějaké*, celkovou souvislost jako celkovou, k viditelnosti samé, která mi umožňuje učinit srozumitelného mne samotného v mém nějak setkávání něčeho na půdě světa.

Východ z jeskyně je tedy vždycky zároveň i východem ze sebe sama jako omezeného jednotlivého s jeho jednotlivou perspektivou, partikulárními a relativními zájmy, které jaksi nasvěčují celek a zatahují „mne“ do něho. „Nevzdělaný“ v tomto smyslu není schopen vymanit se z této omezenosti, z před-sudečnosti, „v“ níž a „z“ níž je perspektivován, pochopit ji právě jako před-sudečnost. Chybí mu v tomto smyslu možnost a schopnost pochopit své místo z onoho transcendentálního „odkud“, pochopit sám sebe jako variantu, svůj vlastní pohled jako jednu z možností, ne jako „samozřejmou“ nutnost: jeho „nevyčísitelnou nemocí je pokládat nahodilé za nutné“ (Fichte 2009: 47)

Proto jsou nevzdělaní, kteří pasivně přijímají jakoukoliv nahodilou libovůli, okořeněnou správnou rétorikou nutnosti, pravým snem všech politiků. Nevzdělaný člověk *jako nevzdělaný* (což vůbec neznamená, že v jeho pasivitě nefungují ideje, které překračují tento individuální horizont, ale ty zůstávají právě takto v anonymitě, navíc překryty motivacemi, které ho zaměřují právě do světa jako oboru doxa, předem-vždy-již-rozumění-a-rozumění-si-ve-svém-sebe) se dívá na všechno jenom v tom ohledu, nakolik je to pro něho dobré, resp. tento partikulární ohled je tím způsobem, jak se vůbec dívá v celku, jak vůbec dobré jako takové je schopen (či spíše neschopen) vidět, způsobem, jak provést sebenasměrování svého života v celku.

Proti tomu filosofická intence nemíří na nějakou zvláštní předmětnost či předmětné *regio* ve světě, ale celá doxická souvislost předsudků, jejímž korelátom je platný svět spolu s jeho platnou artikulací, skrze kteroužto předem-platnost zakoušíme věci ve světě i sami sebe, je skrze ni učiněna problémem. V ideji výchovy jde Platónovi o toto sebenasměrování svého života v celku, ale právě jako tematicky prováděné, dotazující podstatné možnosti a souvislosti jako takové, nespokojující se s předem samozřejmými a předepsanými možnostmi a s předchůdným rozuměním jim v modu samozřejmosti (to je smysl onoho platónského *eikasia, imitatio* – pouze napodobuji a přejímám platnosti, aniž bych měl jasnost

o jejich založení), ale tematicky vyjasňující tento celek jako celek, dotazující, co je dobro jako takové, ke kterému mám svůj život v celku nasměrovávat.

Tak je odemčena sféra možností *jako možnosti*, nikoliv pouze jednotlivých životních možností v této jednotlivé situaci jsoícího tohoto jednotlivého člověka, ale výchova je pohybem, v němž se proměňuje samotný vztah ke světu a k sobě ve světě. Vzdělaný člověk je schopen, resp. vzdělání je tímto pohybem uschopňování k „sobě“ samému, „ze sebe sama skrze sebe sama se vztahovat k sobě“, rozumět si, tedy tomu, že okruh možnosti, „v“ nichž a „z“ nichž ve světě žiji, je možné právě dotázat, dotázat jejich smysl. Půdu, na které se tento vztah jako pohyb odehrává, nazývá Platón „duše“.

Těchto možností jako možností se týkají také dialogy v Platónově *Ústavě*. V ní nejde o vytvoření ideálu (ideál sám je věcí novověké metafyziky, jako myšlení realizace vůle), na mnoha místech řečnou postavy tohoto dialogu, že to, o čem mluví, nikdy nebylo, není ani nebude. Co Platón prozkoumává, k čemu v těchto dialozích přivádí, jsou tyto možnosti jako možnosti, které se netýkají mne jako tohoto jednotlivce, ale mne jako bytosti, která má *logos*, tj. která se ve vztahu ke každé jednotlivosti vždy již vztáhla k celku a která každou jednotlivost včetně sebe sama činí srozumitelnou z tohoto předchůdného celku.

Lidství (a nikoliv právě „člověkovitost“ – tj. podstata, jejímž je tento jednotlivý člověk pouhým případem) člověka spočívá právě v tomto: být bytostí, která vždy již překročila svou jednotlivost, a toto sebepřekračování (*erós*) patří ke způsobu, jak jest. Toto lidství je právě ponejprv anonymní, v podobě předsudků, „v“ nichž jsem zataven, předem vždycky už rozumění světu a sobě ve světě ještě dříve, než jsem se na toto rozumění vůbec zeptal, než jsem sám sobě porozuměl ze sebe. Tento „možnostnostní“ (jak by řekla Jaroslava Pešková) ohled „lidství“ je ohledem, který vede celý pedagogický projekt *Ústavy*, ohledem, kterému neporozumíme, pokud ho předem vyložíme jako nějaké rozvržení politického *regio*, jako, s prominutím, politický projekt distribuce moci, který bychom mohli srovnávat s jinými, tak jako biolog srovnává motýly.

Byl by to stejně absurdní počín, jako kdyby chtěl přírodovědec z mých objektivních pohybů při vaření kávy dedukovat či indukovat, co právě dělám – nikdy by to nedokázal, *pokud by tomu již předem nerozuměl*. A přece právě v tomto *imitatio* přírodovědy se vyčerpává většina tzv. humanitních disciplín dnes – auguři objektivitu dnes namísto podstatných souvislostí sledují a popisují jenom nahodilé výskyty jsoucen, které popisují pomocí matematických modelů a substruují jim přírodovědné výklady. Ale jak již řečeno, politikové nepotřebují vzdělané, stačí jim údržbáři všech stupňů, plnící své funkce stejně bezchybně a bezmyšlenkovitě, jako kterýkoliv Eichmann.

Lidství v této možnostní rovině není vedlesebnost společenství lidí, spojených stejnými předsudky a pravidly, tímto obecnem, které více či méně dodržují. Platón ví, že spravedlnost, stejně jako dobro, není reálný predikát na jsoucnu, není žádnou aureolou, která by byla na jsoucím zachytitelná. Jakmile je takto pochopena, stává se věcí zařizování, stěhování-stavění jsoucen – ale to potom se stává věcí zařizovatele, zařizující moci, která je vůči spravedlnosti a dobru lhostejná, neboť spravedlnost by tu potom byla odvislá právě od této moci. Odkud jsme zdělili tento předsudek zařiditelnosti?

A vůbec, odkud můžeme brát kompetenci a legitimaci mluvit takto o spravedlnosti, když nejsme právníci? Nemáme raději tuto problematiku nechat odborníkům na právo a spravedlnost, kteří jsou v těchto věcech školení? A na druhou stranu, nejsme každým dnem svědky toho, jak „systém práva“ a tzv. odborníci nejen že selhávají, ale právě jejich právní odbornost jim slouží naopak k tomu, aby pomocí práva prosazovali vlastní zájmy? Každopádně filosof jako by tu neměl co pohledávat, snad jedině se může spokojit s moralizujícím odsudkem či kázáním, ale obojí za něho ještě lépe provedou povolanejší instance.

Jistě, právník je osobou, na kterou je třeba se obrátit ve věcech práva, vyzná se ve způsobech výhodných a nevýhodných pro danou právní situaci, ví, jak právo funguje. Ale kde v tomto provozu práva, v užívání technických znalostí a náležitostí, v němž se právník vyzná, je přítomna spravedlnost? Je právník zaměřen na spravedlnost, nebo na prosazení zájmů, přičemž využívá svého „vyznat se v tom“, svého technického know-how?

„Spravedlnost“ není žádný způsob distribuce statků či moci atd., nedobereme se k ní nějakým způsobem speciálně-vědního popisu, který budou speciální vědci popisovat a srovnávat jako to botanik dělá s kytíčkami. Spravedlnost je způsob bytí člověka jakožto člověka v celku – je lidskou možností (tím, co z nás „dělá“ lidi) být-„spolu-se“-sebou. Toto „spolu-se“, můžeme říci „inter“-subjektivní, není samo žádný předmětem popisu (pokud jsme o tom již předem nerozhodli jako každý speciální vědec, trčí v karteziánské metafyzice jako v tom nejsamozřejmějším, co mu nestojí ani za otázkou), ale tím, co „dělá“ z našich vztahů vztahy lidské. Nedávalo by smysl, bylo by absurdní chtít po zvířatech, aby byla spravedlivě. Jenom člověk tak může být (a fakticky povýtce je) nespravedlivě, protože právě jest takovým způsobem, že ve všem svém bytí zohledňuje celek, jest v celkovém ohledu, který nezajistíme ani zákony, ani dohledem, ani kontrolou, ale výchovou jako péčí o tento celkový ohled.

SEZNAM LITERATURY

PATOČKA, Jan. *Aristotelés: přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1994.
ISBN 80-7021-067-2.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Uzavřený obchodní stát. Filosofický návrh jako dodatek k právní nauce a ukázka budoucí politiky*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-396-4.

(Mgr. David Rybák, Ph.D., odborný asistent Katedry občanské výchovy a filosofie UK PedF.)