

Výchovný aspekt fenomenologické redukce

Autor: David Rybák

Abstract

Educational Aspect of Phenomenological Reduction. – In this text, we are dealing with the problem of education and in this context thematizing and uncovering the intrinsic structures of the ground of transcendental subjectivity, reached by the phenomenological reduction as the specific cultivated way of questioning.

Keywords: philosophy, phenomenology, transcendental subjectivity, reduction, education

Klíčová slova: filosofie, fenomenologie, transcendentální subjektivita, redukce, paideia

Dnes se mnoho diskutuje o problému vzdělání a výchovy, a to především (ba výlučně, nakolik se současné lidství uzamklo ve svém sebevýkladu do specifické „racionality“ pozoruhodné vnitřní struktury, která umožňuje reflektovat všechno, kromě sebe samotné) v horizontu ekonomickém, tedy o problémech financování školství. Mnozí plédují pro jeho větší propojení s praxí a soukromým sektorem, zdůrazňují nutnost úspor a zachování „konkurenceschopnosti“ (v tom všem se ostatně dnešní političtí aparátníci nijak výrazně neliší od aparátníků bývalých) atd. Nikdo si ale vůbec neklade otázku po tom, co to vlastně vzdělání je, jakou má jeho idea genezi uvnitř naší evropské tradice. Stejně tak si nikdo neklade otázku, co to vlastně je „Evropa“ ve svém smyslu jako ta půda, na níž idea vzdělání, resp. vzdělání jakožto idea, genuinně vyrůstá.

Tato dimenze smyslu je dnes nejen přehlížena, ale o ní se vůbec neví, ba ani se neví, že se o ní neví. Ostatně proč se něčím takovým zabývat, když to negeneruje žádné zisky, a ty jsou přece tím, oč běží, ty jsou tím posledním „myslem“, „rozumem“, „samozřejmostí“, o níž diskutovat by chtěl jenom někdo obzvláště podezřelý, „nepochopitelný“ člověk. V této uzamčenosti do jisté podoby světa, „reality“, jsme zároveň uzavřeni do jeskyně vyššího řádu, která sama je mocensky produkována a v níž je ve prospěch a v zájmu těch nejsilnějších vedena pod titulem „konkurenceschopnosti“ válka zbraněmi vyššího řádu, totiž především nástroji ekonomickými.

Jaký je tedy vlastně původní smysl vzdělání, originální založení jeho možnosti, vůči němuž současná redukce vzdělaného na chytrého údržbáře technických systémů a aparátů v nejširším smyslu se konstituuje jako zasutí a zapomenutí na tento původ? Stav dnešního lidství můžeme vskutku v jeho totální duchovní apatii a únavě, neschopnosti být ze sebe, z vlastního pramene (*Quelle*) smyslu, která se ovšem navenek projevuje jako bezkonečné, frenetické „dohánění a předhánění“, diagnostikovat jako zapomenutost na smysl a skrze to na sebe sama.

Předběžně můžeme říci, že idea vzdělání je zároveň ideou člověka, resp. v ideji vzdělání si člověk klade otázku po smyslu sebe sama. Namísto témat uvnitř světa se nyní

stává tématem svět samotný a korelativně bytost, která se vztahuje k tomuto světu, člověk „sám“ jakožto půda, na níž se odehrává tato korelativní a pra-jednotící souvislost (logos). Údiv (thauma) se týká toho, že celá souvislost nitrosvětská se stává tématem nikoliv prostě, ale jakožto „mé“ téma, tj. jako souvislost předpokládající jednotu, smysluplnost, která sama ale není v tomto oboru viděného viditelná. Korelátem „údivného“ postoje tedy není „nepravidelnost“, neboť pro tu je konstitutivní ustavení pravidelnosti, tj. samozřejmosti, vůči níž teprve může vystoupit něco jako nesamozřejmé, nepravidelné. Korelátem tohoto postoje je naopak sama samozřejmost jako taková, ona sama se stává nesamozřejmou, jinak řečeno, v tomto postoji zásadního obratu se mi jednotná souvislost „svět v celku a já ve světě“ stává otázkou.

Mám-li před sebou věc, o níž si nejsem jist, zda je či není, např. v dálce vidím nejasně něco, co vypadá jako člověk, dávám tuto věc jaksi do závorek ohledně jejího bytí a nebytí, namísto přirozeného (nemodifikovaného) pra-kladení mám nyní před sebou věc „s otazníkem“, a pokud zůstává tato věc nadále tématem mého zájmu a ověřování, ohmatávám ji právě ohledně jejího „CO jest to“.

Tak vystupuje už v přirozeném postoji na světlo právě samotná původní doxická aktivita (i když takto ještě nikoliv zachycená), kterou v běžném průběhu zkušenosti netematizujeme, ale v níž žijeme, ale zároveň se tato aktivita ohmatávání thetického ukazuje jako odkazující k něčemu, co není přímo v tomto světě, moderně řečeno, co není reálné. Korelativně to, co je v těchto ověřovacích, modifikovaných aktech dáno, „potkáno“, není „skutečná“ věc, ale věc „neskutečná“, s neutralizovaným charakterem kladení. V uzávorkování daného potom, v opatření indexem nejasnosti, vystupuje na světlo samotná aktivita vždy-již-nějak-rozumění resp. mínění, které je samo sobě původně skryto.

Ve druhém dílu *Idejí* mluví Edmund Husserl o výchovné hodnotě fenomenologické redukce. (Husserl 2006: 169) Ta spočívá v tom, že nás uvolňuje od uzavřenosti s jejím vždycky-už předem rozhodnutým (a jako takovým samozřejmým, v modu nevědění-o-nevědění vykonávaným) smyslem „jest“ věcí a že nám tak odhaluje samotnou půdu setkávání nás a světa, na níž se toto „jest“ teprve samo ustavuje jakožto před veškerým vztahem „já“ ke „světu“ se dějící vnitřní pra-jednotící souvislost, která má strukturu chiasmu:¹ „Vztahovat se k sobě samému vztahováním se k vnějšímu a vztahovat se k vnějšku vztahováním se k sobě samému“, v níž se teprve ustavují pólové „jednoty“ této souvislostní rozmanitosti. Ten kdo o této předchůdné půdě neví, kdo neví, že „věci“, tak jak se s nimi setkáváme, jsou korelátem našeho vztahu k nim, tj. vztahem k tomuto vztahu, žije celý život v uzavřenosti do „světa“, který je Platónem zobrazován jako jeskyně. Tomu je též extrémně obtížné vysvětlovat, k čemu je něco takového jako pohyb vzdělání dobré, resp. jaký je jeho vnitřní smysl.

Ve všem svém konání jsem jakožto „dítě tohoto světa“ (*Weltkind*) zaměřen na viděné (v nejširším smyslu čehokoliv mně v přirozené, neteoretické zkušenosti daného), a v tomto viděném je mi zároveň zakryta viditelnost sama, ta je dána pouze „horizontově“, jako presumpce, jako předpoklad, který mi právě teprve umožňuje jistou zkušenostně-jevovou

¹ Nepřehlédnutelná je tato křížová struktura v Husserlových analýzách taktilní vrstvy, ale není na škodu upomenout na její univerzálnost uvnitř zkušenosti jako takové. Slovo chiasma je vlastně umělé, odvozené z tvaru řeckého písmene chí. O tom píše Zdeněk Kratochvíl: „Název této stylistické figury je odvozen z tvaru řeckého písmene chí (X), a to podle propojení významů „do kříže“, alespoň pokud dvě dvojice slov nebo větných členů rozepíšeme na dva řádky.“ (Kratochvíl 2006: 207)

souvislost „vidět“, potkat se s ní a rozumět jí v jejím „podávat mi něco“, resp. „skrže neustálé proměňování mi podávat jednotnou souvislost (něco)“. V přirozeném postoji ovšem uvnitř této presumpce žiji, ona sama se mi nestává tématem, žiji uvnitř srozumitelnosti, s níž samotnou nejsem výslovně srozuměn. To, co se zde při radikální změně postojů odhaluje, je prapůvodní skrytost viditelnosti ve viděném, jednota, kterou v každém svém tématu ve světě pouze netematicky předpokládám, aniž bych věděl o jejím umožňujícím charakteru. Jinak řečeno, všechno ve světě tedy potkávám v modu „považovat za jednotné, aniž bych věděl, v čem tato jednota spočívá“, resp. opačně: „rozumět potkanému z jednoty, která sama je mnou nezachycena (*erfasst*)“.

To, co je tedy nejprve odhaleno řeckými pra-mysliteli pod titulem *fysis*, je problém této jednoty v této pra-jednotici a jednotné souvislosti vznikání a zanikání. Tím ale právě dochází k totální proměně pohledu a korelativně tématu: namísto viděného, „tematického beze všeho“ se stává tématem pohled sám, namísto témat a věcí uvnitř světa se stává tématem „věcnost věcí“, jednota, která umožňuje s něčím jako „věcí“ se setkat, resp. která právě toto dané dává tak a tak. Ale v této vpravdě revoluční, obrátové události je zároveň objevena, tematicky odkryta úplně nová půda, která sama nemá charakter nitrosvětový, nýbrž právě charakter „světa v celku“.

Svět sám ale není ve světě, tato půda nemá charakter jsoucna a v tomto smyslu vlastně „není“, totiž není jsoucnem, a v tomto smyslu ho nelze vykázat jako jsoucno. Má platnost podmínky možnosti, toho, bez čeho to, co potkáváme ve světě, by nebylo jednotnou souvislostí, co tedy v tomto smyslu musíme vždy již předpokládat, resp. co právě v jakémkoliv setkání se s něčím jednotným vždy již předpokládáme. Teprve ve vazbě jsoucna k této vrstvě platnosti ale máme poznání v silném smyslu (*epistémé*), to co „jest“ tak, že to platí a udržuje se ve všech obměnách. Vykazování této platnosti se děje v náhledu, jehož korelát je Platónem nazván „*eidos*“ či „*idea*“.

S objevem této nové půdy se ale zároveň rodí nové lidství, resp. nové já, doposud skryté, nakolik totiž v „nevědění o nevědění“ jsem zároveň já sám „sobě“ skryt jako nevědoucí. Odhaluje se tu tedy spolu s tím zvláštní paradox: já sám „sobě“ nejsem plně odhalen, „sobě“ nejsem plně znám, v tomto smyslu jsem sám „sobě“ ponejprv cizím, sobě skrytým. Co to znamená? Jak by byla taková neprůhlednost mne pro mne samotného vůbec možná? Jen tak, že ona skrytost, která je nejprve odhalena jako půda vědění-o-nevědění, patří ke způsobu bytí, k samotnému mému „jest“ (nechceme se nyní zabývat souvislostí tohoto „jest“ s nitročasovou problematikou). Souvislost podstatného poznávání je zároveň jednotnou souvislostí sebe-poznávání. Z toho je srozumitelná původní platónská intence vzdělávání. Spolu s tím se zároveň rodí úplně nový nárok s převratně novým systémem cílů a usilování o dosažení těchto cílů (*studium*), který již není srozumitelný z přirozeného světa a jeho tezí, ale jehož cílem je právě souvislé odhalování specifického typu platnosti, nezávislé již na nahodilých, doxických tezích, které provádí přirozené já.

Nové já je odlišné od já přirozeného, „já člověk, v přirozeném postoji vykonávající akty vidění věcí, zabývání se věcmi, praktického zacházení s věcmi atd.“, nikoliv ovšem rozdílné ve smyslu (numerické) identity (neboť jsem to právě já, kdo se sám sobě odhaluje), ale ve smyslu zaměřenosti, v níž se ono předchozí stává samo tématem. Korelátem pohledu (v nejširším smyslu zaměřenosti, tematizování něčeho) tohoto já není již prostá faktičnost toho, co je ve světě, ale půda, na níž se něco-jako-faktické může teprve ukázat. Tato půda, jak

již z předchozího zahlédáme, je tematicky danou půdou zkušenosti, zakoušení samotného, vykonávaného přirozeným já, které je si ale jako takové skryto, neboť i když vykonává akty reflexe a říká „já“, pohybuje se stále na půdě vlastní teze světa, míní: „Tento empirický člověk z masa a kostí v té a té přirozené situaci“, aniž by se mu toto mínění jakožto systém apercepce samo stávalo tématem; k tomu naopak dochází v teoretickém odstupu, který tematizuje celkovou půdu, na níž se já a jeho celková zkušenostní souvislost odehrává, s jejími nutnostními průběhy.

Ale tak je tato principiálně nová půda půdou nutnosti, korelativně evidentního náhledu – to, na co je toto „hlubší“ já, můžeme již předběžně říci: vědecké či teoretické já, zaměřeno, je pravda a jeho zájem je zájmem nekonečného přibližování se k pravdě. I ta souvislost, že v čistém ohledu má to, s čím se mohu setkat ve světě, smyslová zkušenost, formu jednotlivého a nahodilého, je sama nutná. Jde o horizontovou souvislost poukazů „a tak dále“ samu, která v přirozeném modu není viděna, „v“ níž je naopak všechno viděné dáno, z níž je viděné srozumitelné právě jako „od tohoto daného moci pokračovat libovolně s těmi a těmi předznačenými danostmi“. Teoretickému já je dáno ono samo faktické já vykonávající ty a ty akty, kterým je s podstatnou nutností dáno to a to.

Fenomenologická redukce není s ohledem na dosud řečené ničím jiným, než návratem k původní ideji filosofie, s níž je zároveň odemčena specifická idea lidství, lidství jakožto idea, a s tím zmíněný již nárok na sebekultivaci, která je ve své čisté podobě souvislostí poznávání jakožto sebepoznávání. Aristotelovo určení člověka jako *zoon logon echon* není nějaké udání znaku, který patří k živé bytosti „člověk“ a který by bylo možno také od něho odlepit, jde o samotný způsob, jak tato bytost *jest* – jako stávající se sebou v pohybu sebepoznávání. Redukována je v redukci danost něčeho jako taková, jak již víme, společně s já, kterému se tato danost dává.

Redukce je „znovupřivedením“ k presumpční jednotě, z níž je srozumitelné to, co zkušenostně potkávám jako dané, je vnesením na světlo této jednoty, skrze níž je mi nějaká mnohost dána jako celek, ale to znamená zároveň odhalení mne samotného jako v zapomenutosti pouhého věšení sebezapomenutého (neznajícího se). Jde v redukci nikoliv o vyřazení či negování obsahu danosti (v takovém škrtnutí, negování bychom se stále pohybovali uvnitř ní), ale o vyřazení samozřejmého vždy-již-předem-vědění, které mne teprve nechává s něčím se setkat.

Fenomenologická redukce (resp. souvislost redukcí, nakolik každá redukce na jednu stranu otevírá nový pohled, na druhou stranu zároveň opět s podstatnou nutností specificky tento pohled nasměrovává od nového já, které je v redukci ustaveno) je kultivovaným tázáním. V jakém smyslu kultivovaným? Odehrává se na půdě, jejíž vlastní smysl je dotázán a dotazován. V tomto smyslu je též filosofie jako výslovné převzetí vlastního setkávání se světem tázáním nikoliv „rapsodickým“, ale kultivovaným, tematickým vyzdvižením podmínek možnosti tázání samotného. Viděli jsme již: dotazování, odstup od daného, nás nechává potkat s něčím, co samo není daným, korelát tázání, resp. jakékoliv modifikace původní víry, není „věc ve světě“, ale právě toto její „jest“, „ve světě“, resp. „svět“ jakožto naivně předpokládaný jednotný pól, je uzávorkováno.

Platón s Aristotelem této půdě říkají „duše“ (*psýché*), Husserl dotazuje samotný smysl bytí této půdy, kterou určí jako transcendentální subjektivitu (nakolik je redukce získáním

přístupu k této půdě a dalšího postupu na této půdě, natolik se samozřejmě řečtí filosofové ukazují jako nikoliv fenomenologizující, resp. stojící ještě na půdě naivního předpokladu „světa“ – tento, samozřejmě zásadní, ohled ale v tomto textu úmyslně opomíjáme).

Nové, teoretické já má před sebou podstatně novou půdu apriorní platnosti, platnosti, která předchází dané v tom smyslu, že toto dané samo umožňuje. Jak jsme již viděli, korelátem tohoto apriorního náhledu není již nitrosvětská předmětnost, která se přece vždy s podstatnou nutností dává jako nahodilá a konkrétní, ale naopak v čisté fantazii (tj. právě fantazijním poli, v němž je veškeré kladení faktického uzávorkováno a vystupuje pouze jako vodítko pro určení hranic podstatné nutnosti) variativně vyzískané vědomí „a tak dále moci do nekonečna pokračovat s nezměněnou platností“. Korelátem tohoto vědomí je opět něco nazíraného, ovšem nikoliv smyslově (fakticky), ale právě v čistém náhledu v poli čisté fantazie vymezená nutnostní jednotová souvislost („*idea*“, resp. *epistémé* – Platónovo „vědění samo“ ze sedmého *Listu* 342b).

Tuto apriorní nutnost ale nelze dokazovat a nahlížet z faktické roviny „světa“, nemá právě charakter síly, ale platnosti – rozumnost samu nelze prosadit, má charakter apriorní platnosti. Jak říkají platonici, pravdu nemáme, pravda má nás. Ale to vůbec neznamená, že by se spolu s genezí revolučně nové sféry předmětností vyššího řádu s jejich vlastní časovostí neproměnil revolučním způsobem též svět, resp. osvětí tohoto nového teoretického lidství s jeho nárokem na univerzalitu, na normování veškerého lidského života ideou pravdy. Jak ví Aristotelés: vzdělaný člověk je skutečně svobodný právě jakožto ten, kdo je uschopněn jednat rozumně, kdo je schopen nahlédnout a žít z ideje. Proti tomu nevzdělaný rozumí jenom přinucení, síle: „...obecného množství nedovedou nadchnouti pro mravní dokonalost; neboť toto jest takové, že neumí poslouchati ostychu, nýbrž bázně, a že se nedovede zdržovati špatnosti pro její hanebnost, nýbrž pro tresty; žije totiž své vášni, i honí se jen za svými požitky a za prostředky k jejich dosažení a vyhýbá se opačným věcem nelibým, a nedovede ani pochopiti, co jest krásné a opravdu slastné, poněvadž toho nikdy neokusilo.“ (Aristotelés 1937: 250)

Teoretický výraz toho nalézáme především v Platónových i Aristotelových spisech, ale kteréžto teoretické úsilí prochází celými evropskými dějinami – v *Ústavě* jsou odkrývány podmínky možnosti smysluplného společenství, tj. společenství, které bude žít (jako intersubjektivní „my“) s ohledem na ideu sebe sama, to znamená, duchovní vrstva nebude podřízena ekonomické ani žádné jiné nutnosti, ale naopak bude normovat veškerý život. Jinak řečeno, která nebude řízena partikulárními zájmy (a jak víme, Platón i Aristotelés se báli nejvíce toho, že život polis v jeho celkovém nasměrování ovládne vrstva nejbohatších, obchodníků, jejichž cíl jakožto celkový cíl je nelidský), ale která právě ve výkonu své svobody bude schopna zachytit sebe samu jako celek a řídit jakožto celek.

Jenom v této vzděláním kultivované schopnosti překročit vlastní partikulární zájmy (překročit „sebe“) je možná skutečná solidarita – společenství lidí vzájemně se ve svém lidství rozpoznávajících, nahlížejících, že já jsem člověkem jedině skrze ostatní já celku mého společenství. Tento úkol žije i u našeho Komenského, který je v tomto platonikem, v Rousseauově konceptu obecné vůle, v *Uzavřeném obchodním státě* u Fichta a v této německé tradici i u Marxe a konečně u Husserla.

Chtěli bychom ke zmíněnému výchovnému aspektu přidat ještě dušeléčebný (psychiatrický) aspekt fenomenologické redukce – ten plyne již z předchozího: jednoty, které potkáváme tak, že jsou nám dány (Husserl mluví obecně o Gegebenheiten), jsou vždy již v transcendentální dějící, časovací souvislosti konstituovanými konkrétními „srostlinami“ „já“ a „světa“. To ale umožňuje pohyb reduktivní, pohyb přesně opačný vůči tomuto srůstání, „zaplétání“ do „světa“, které je vždycky „zaplétáním se“ (zvrtné zájmeno vyjadřuje dostatečně právě tuto sebeztracenost, soběskrytost, neprůhlednost původního já) do věcí – je možné zaujmout oproti přirozenému postoji postoj a pohyb protichůdný, „ne-přirozený“, v němž naopak „rozplétáme“ sebezapletenost do věcí a sledujeme tak podmínky možnosti jejich danosti, potkatelnosti. V tomto pohybu jsme uvolnění od „zaplétání se“ do věcí, do komplikací smyslu, s Komenským řečeno od všeho kvaltování, v němž je tato samotná původní půda ztracena ze zřetele, takže my sami jsme po podstatné stránce sami sobě skryti.

Krise není nikdy krizí věcí, ale krizí našeho vztahu k věcem, a to znamená zároveň nás k sobě samým. O tomto uvolnění od sebe a světa jako sebezapletenosti ve světě mluví Aristotelés jako o teoretickém životě, v němž se člověk blíží bohům. Všechno, co může člověk získat mezi věcmi, má jenom prostředecnou hodnotu, u níž stačí, „máme-li nutné prostředky“, zatímco teoretickou činnost provádíme kvůli ní samotné, v ní jsme vskutku u sebe samých svobodní a šťastní, zatímco v zařizovacích komplikacích se sami se sebou setkáváme jenom jako se vtaženými do typu nutností, které vlastně nejsou vůbec našimi nutnostmi. To neznamená, že teoretická činnost sama nenese s sebou vlastní komplikace, usilování, zájmy, tedy „starosti“ atd. – ale čas této činnosti je časem vpravdě mým, nikoliv časem věcí (přičemž ovšem vědění a vzdělání nemůže být pochopeno jako pouhá věc-informace, ale ve své celkovosti jako v oné vnitřní dějící souvislosti se konstituující proměna vztahu mne a světa).²

Nejde zde přitom vůbec o žádný intelektualismus, jak je většinou Platónovi jako zakládajícímu mysliteli této tradice předkládáno – člověk není čistý logistikón, který by stál prostě v opozici vůči „iracionálnímu“. Nejde o to zrušit epithymia a thymos, to, oč je nutno usilovat, je porozumění a zvládnutí těch předpokladů, které konstituují bytost člověk jako jednotu všech tří složek v její jedinečné dějinné situaci. To je možné právě jenom u vědomí oné půdy, která je přístupná filosofujícímu a která, jak jsme viděli, je půdou kultivace, odhalování jakožto sebe-poznávání. Jak též již zahlédáme, tento pohyb kultivace, můžeme již říci, výchovy jakožto péče o sebe, je pohybem „transcendentálním“ – nemá formu změny stavu, jako je tomu např. u místního, translačního pohybu, v němž se to, co se pohybuje, samo nemění, ale naopak v tomto vz-dělávacím, e-dukačním pohybu se pohybované samo proměňuje.

Toto pohybované a pohybující se v jednom je v platónské tradici nazváno duší a vzdělání je v tomto smyslu pochopeno jako péče o duši (epiméleia peri tés psýchés). Vědění o této půdě smyslu, z níž žije, totálně schází modernímu člověku. Škola (schólé v opozici

² Aristotelés vidí zároveň onu stránku odstupu od sebe sama, v němž teprve mám a jsem u sebe sama jako u činné bytosti, která není pouhým člověkem, s nímž a jímž šibují jiné síly: „Nemá tedy člověk, jak mravokárci hlásali, jen lidsky smýšletí, i když jest pouze člověkem, ani jako smrtelník omezovati se na věci smrtelné, nýbrž má se snažiti, pokud možno, aby se stal nesmrtelným, a činiti všechno za tím účelem, aby žil ve shodě s tím, co jest v něm nejvyššího (...) Ba zdá se, že toto u každého tvoří jeho pravé já, ježto jest nejvyšší a nejlepší – nejlepší a nejpříjemnější každému jest to, co jest mu přirozeně vlastní. Tedy pro člověka jest to život podle rozumu, poněvadž to jest nejvíc člověk.“ (Aristotelés 1937: 246)

k aschólia) je ve svém vnitřním dění objektivací (ve smyslu intersubjektivní platnosti – rozumnost, pravdivost má intersubjektivní platnost, tzn. platí s nárokem: „každá rozumná bytost může nahlédnout příslušnou nutnost“)³ tohoto transcendentálního pohybu, který žádná praxe nenahradí, protože ta neumožňuje ustavit onen odstup od sebe sama. Není možné se učit jenom z praxe, jak si to někteří aparátníci a manažerští plánovači představují! Ve škole vzniká „nové patro“, osvětí vyššího řádu s tématy a předmětnostmi vyššího řádu uvnitř pole nepodmíněné podstatové platnosti. Toto věděl Komenský: škola není dílna pro produkci specialistů a údržbářů všeho druhu, ale je dílnou lidskosti. To věděl před téměř dvěma a půl tisícem let Platón, ale nevědí to lidé rozhodující o naší přítomnosti a budoucnosti!

Ten, kdo se ptá, k čemu je vlastně vzdělání, přehlíží sám sebe – ptá se: k čemu jinému jsem já sám a moje jednání, když ne k nějakému užitku, k nějakému zisku? Tak jako Thrasymachos v první knize *Ústavy*, který považuje nespravedlnost za chytrost, je obětí naivity vyššího řádu, právě proto, že zapomíná sám na sebe – na to, že v nespravedlnosti jsem především v rozporu, v nejednotě sám se sebou, že tedy v nespravedlnosti sice mohu dosáhnout něčeho, čeho bych jinak nedosáhl, ale za cenu nejvyšší, že totiž obětuji sám sebe – že sám sebe („svou duši“) vydávám horizontově tomu, čeho jsem dosáhl. Vůči samotnému systému cílů, který mi osmysluje mé jednání, mohu mít odstup (a opět od „sebe“ jakožto já, které je korelativně pólem tohoto systému), ale možnost tohoto odstupu právě dnešní manažersko-úřednický aparát systematicky blokuje, přestože se ukazuje, že ono na ekonomický zisk orientované lidství vůbec nesměřuje k žádné eudaimonii, spíše v nejlepším případě k euthanasii.

Důsledkem tohoto zapomenutí je pokřivení všech oblastí společenství, ale i samotného vědění či teoretického zvládnutí, které degenerovalo na pouhý mocenský a disciplinační instrument a věda jako taková na pouhé vyvíjení technologií, jejíž výsledky jsou kalkulovány pomocí „neutrálního“ měřítka efektivity. Konečně vzdělání na produkci kvalifikovaných fachioidů, neschopných vidět svět a sebe ve světě v celku. Nemůžeme se ale potom divit, že v této absenci porozumění pro celek, tu nikdy nebudou vskutku mravní lidé, jestliže veškerá vzdělávací aktivita má právě za svůj smysl oslepit člověka pro celek a ještě více ho specializací zatavit do jeho specializaci příslušící nory uvnitř aparátově-technické jeskyně vyššího řádu.

S takto deformovaným člověkem (a že právě dělba práce v novověku přináší s sebou nebezpečí, o tom věděli velice dobře již klasičtí ekonomové,⁴ nevědí o tom ale nic ekonomové dnešní – proč ne? Protože oni samotní jsou již právě a jenom ekonomy, tj. specialisty, kterým se jejich ekonomický horizont stal „světem“ samotným) je velice snadné „šibovat“, tomu, kdo nerozumí předpokladům daného, je možné „nabulíkovat“ a naočkovat jakýkoliv výklad. Jak píše Fichte: „Nevyléčitelnou nemocí je pokládat nahodilé za nutné.“ (Fichte 2009: 47) Právě tuto svobodu vůči danému ale pohyb vzdělávání ustavuje, a proto je

³ V prakticko-politickém prostoru je možné pouze úsilí o silové sebe-prosazení, teprve teoretický prostor umožňuje skutečné společné bytí u věci samé. Komunismus idejí je ale zároveň jejich aristokratiem, neboť s podstatnou nutností podíl na rozumnosti mám korelativně jenom tak, že já sám aktivně zakládám jednoty smyslu, předmětnosti v evidentním náhledu.

⁴ „Vyučování nižších tříd národa, i kdyby nemělo státu přinášeti žádných výhod, přece jen zasluhuje jeho pozornosti, aby nebyly zcela nevzdělanými. Avšak jejich vyučování přináší státu přece výhodu nikoli nepatrnou. Čím jsou vzdělanějšími, tím méně podléhají klamům nadšení a pověrám, které jsou u nevědomých národů často příčinou nejhroznějších zmatků. Vzdělaný a inteligentní národ jest kromě toho vždy slušnější a spořádanější, než nevědomý a omezený.“ (Smith 1928: 313)

těm, kdo chtějí člověka redukovat na pouhého funkcionáře, na kolečko ve stroji, ať už je tímto strojem továrna na rohlíky nebo za zabíjení, je a zůstane především akademická svoboda trnem v oku, aniž by sami museli teoreticky postihovat tyto souvislosti.

Často se dnes mluví o úpadku morálky a hodnot (Wert, wartość). Zde je ale třeba zdůraznit, že Řekové neznají pojem hodnoty v našem novověkém smyslu. Idea není žádnou věcí-hodnotou, také Aristotelova hierarchie dober ze začátku *Etiky Nikomachovy* je eidetická, nikoliv faktická. Je snad možno terminologicky zachytit dobro jako hodnotu, proč ne – ale je potom třeba říci, že jednak se to děje v nových, fundovaných aktech, především ale, že transcendentální půda je hodnotou absolutní, tj. že platí absolutně – to ale znamená, že vlastně žádnou hodnotou není. A potom právě tento charakter absolutnosti není určen hodnotou, hodnotově, nýbrž svou nepodmíněností. Hodnota je věcí uvnitř světa, kterou sice mohu v aktech abstrakce a nominalizace metafyzicky převrátit, tj. udělat z ní sebeidentitní formu, jako se to děje např. u některých novokantovců, ale tím jsem se opět uzamkl do jistého metafyzického rozhodnutí.

S tím je spojeno ono liberální určení svobody jako „dělat si, co chci“ – jde ve skutečnosti o určení svobody, nepodmíněnosti zevnitř jeskyně, z věcí, z podmíněného, tedy protismysl. Konání duše má potom podobu nechávání se unášet něčím vnějším, nebýt ze sebe, v posledu: nebýt svobodný. Když tomuto porozumíme, ukáže se Thrasymachova „vychytralost“ z první knihy *Ústavy* jako naivita, totiž vzdání se sebe samého. Výchova naopak směřuje k otevření člověka pro něho samotného. Nietzscheho kritika morálky pramení z tohoto hlubokého náhledu na charakter hodnoty: má na mysli absolutní půdu, nikoliv relativní, nitrosvětskou, tj. vlastně ne „hodnotu“⁵ – ducha není možno určovat „hodnotou“ či „morálkou“, ale právě z jeho jedinečné (tj. mimo metafyzický protiklad obecné-jednotlivé stojící) nepodmíněnosti, v tomto se Husserl i Nietzsche shodnou.

Je v tomto smyslu otázkou, zda Nietzscheova imanence není právě imanencí transcendentální (i když k ní přistupuje – a to je vnitřní rozpor jeho myšlení – pomocí termínů, které bere právě z toho myšlení, jehož vnitřní základ nejlépe odhalil: vůle, hodnota, život, síla) a jestli v tomto smyslu Nietzscheovo „mit dem Hammer philosophiert“ není objevem svérázné radikální redukce.

Člověk je člověkem jenom tehdy, když je schopen ustavovat odstup vůči sobě samému, jenom potud je svobodnou, tj. svézákonnou bytostí, lidsky se spravující; jinak je pouhou karikaturou sebe sama, uzamykající se do labyrintu výsledků vlastních výkonů a usilování, které pokládá za věci samy, za „realitu“, tak jako dnešní ekonom je schopen vidět jenom ekonomické toky a rovnice namísto pracujících lidí, úředník číslo a lékař jenom střední ucho, když k nim přijde živý člověk. Udržujme alespoň my toto vědomí a vědění smyslu univerzity, pramenícího z platónské ideje, když už ho nemá hrstka těch, kdo dnes vykonávají planetární divide et impera.

⁵ „Je naprosto nutno vztáhnouti po tom ruku a pokusiti se, abychom zachytili tuto úžasnou finesu, že cena života nemůže býti oceňována.“ (Nietzsche 1995: 42)

SEZNAM LITERATURY

ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 1937.

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.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-129-3.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Délský potápěč k Hérakleitově Řeči*. Praha: Herrmann & synové, 2006. ISBN 80-87054-00-8.

NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model čili: Jak se filosofuje kladivem*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-33-6.

PLATÓN. *Ústava*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-28-3.

SMITH, Adam. *Blahobyť národů*. Praha: Jan Laichter, 1928.

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