

Je nám zapotřebí zdrženlivosti?

Autor: Petr Nesvadba

Abstract

Do we need restraint? – The text is a contribution to the ethical-philosophical questioning about the premises of the virtues ethics of contemporary Western society. The author points to the ancient Greek ideal of restraint; emphasizes its gnoseological and moral dimension. A consistent expression of this tendency is the ancient Greek “*aidós*”, understood as a partial stepping aside, respect for something (someone). The rise of modern modernity is characterized by the author as the onset of an instrumental concept, whose expression is an unstoppable, “manly” approach to the world, to nature and to man himself, and omnipresent obscenity (in the sense of revealing “what has to be behind the scene”). The author interprets the “postmodern situation” of the contemporary West as ambivalent and calls for rediscovery of shyness as a humble attitude of life, opened to questions about the meaning of the world and the place of mankind in it.

Keywords: ethics, virtues, instrumentality, obscenity, postmodern society, shyness, restraint

Klíčová slova: etika, ctnosti, instrumentalita, obscénnost, postmoderní společnost, stud, zdrženlivost

Zdrženlivost – toto slovo je zdánlivě velice nemoderní. Jeví se jako pokryté prachem staletí, jako ohmataná a odhozená kniha, ležící nepovšimnutě na regálu kdesi ve vzdáleném koutě knižního velkoskladu. Když k ní přičichnete, až přespříliš zavání antickým starověkem, ještě spíše však „temným středověkem“, církevními dogmaty a moralizováním. Čeho a proč bychom se měli zdržovat dnes, kdy doba zdá se být těhotná příležitostmi, kdy naše tělo i mysl jsou přímo „bombardovány“ podněty, nabídkami a možnostmi, které nestačíme v úplnosti ani registrovat, natož je pochopit, rozlišit a zaujmout k nim postoj? Zdá se, že požadavek zdrženlivosti je jen politováníhodným a zastaralým klišé, tu a tam „oprášeným“ rodiči nebo náboženskými fanatiky. Ale je tomu tak doopravdy? Sestupme na chvíli ke kořenům chápání zdrženlivosti v tradici evropského filosofického myšlení.

Zdrženlivost jako odstup (anticko-křesťanské dědictví)

Pro čtenáře bude možná pozoruhodným zjištění, že primárním rozměrem zdrženlivosti v antickém řeckém chápání byl rozměr **noetický**, z něhož teprve vyplýval rozměr **etický**. Myšlenkovým podhoubím klasického řeckého pojetí zdrženlivosti byl nepochybně **sókratovský obrat**, který – nikoli náhodou – nazval Jan Patočka jedním z kořenů evropanství. Sókratovým ideálem byla problematizace fragmentárních „mínění“ („doxa“) hledáním jejich zakotvenosti v tom, co je přesahuje, zakotvuje, co jim poskytuje smysluplnost celku. Nadvláda jevícího se zdání není však u Sókrata (oproti pozdějšímu Platónovi) vystředána nadvládou obecných podstat, idejí; jak výstižně upozorňuje Erazim Kohák,

„Sókratés nedává metafyzické odpovědi, neříká, co např. odvaha ‚skutečně‘ je. Sókratés dělá to, že podvrací epistemologickou tyranii partikulárního...“¹

Podobně pak v etických konotacích je Sókratovou cestou „vnitřní obnova; vnitřní obnovou mu však není moralistická banalita, nýbrž otázka; jemu nejde o pouhý úspěch, nýbrž o smysl, a ten předpokládá názor smyslu, pochopení.“² Zde je to klíčové: cílem sókratovského „maieutického“ přistupování ke světu nebyl bezprostřední úspěch (zisk, pocty, sláva, porážka soupeřícího názoru apod.), nýbrž „popohánění duše“ ve směru hlubšího „rozevření“ věci samé, porozumění skrytému. Sókratovským „dobrem“ byl tedy nikoli užitek, nýbrž ctnost („areté“), nikoli „vítězící útok“, nýbrž „moudrá obrana“. Tomáš Hejduk formuluje v této souvislosti pozoruhodný postřeh, že u Sókrata dochází ke „zhodnocení pasivity“!³ Ano, cílem Sókratovým nebyl banální zisk ve smyslu uspokojení žádostivosti; filosof stává se od té doby průvodcem běžného mínění občanů na cestě konstruování (a řešení) fundamentální dichotomie mezi „tím, co jest“ a „tím, co býti má“. Jedině neustálým „podkopáváním“ jednostranné dominance partikulárních „mínění“ může se totiž uskutečňovat pohyb duše směrem k pravdě.

Na tuto linii navázal i Aristotelés; v jeho *Etice Nikomachově* čteme, že „nezdrženlivý člověk bývá přemáhán rozkošemi, ježto má nikoli **vědění**, nýbrž pouze **mínění**“.⁴ Povšimněme si, na základě jakého kritéria provádí starořecký filosof své rozlišení: soudí, že člověk zdrženlivý disponuje skutečným věděním (tj. chápe obecné souvislosti, podstatu věcí, nikoli jen jejich individuální, vnější tvářnost), kdežto člověk nezdrženlivý je smýkán pouhým míněním (tj. znalostí jevových stránek věcí, jejich nahodile individuální podoby). Proto jeho etický koncept nespočívá v kladení morálních imperativů, nýbrž „soustřeďuje se na hledání cest k cíli, na vynikání a ctnosti“.⁵

Sókratovi ani Aristotelovi nešlo tedy zjevně o moralistní poukazování, že člověk by neměl „přehánět“ tu „správnou míru“ v čemkoli, co činí; šlo jim o něco hlubšího a ve svém dosahu závažnějšího: o to, abychom si uvědomili, že nezdrženlivé chování a jednání vyplývá z povrchního souzení, ze zpupného přesvědčení, že svět (a tedy i věci, zvířata a lidé v něm) jsou náš „majetek“, že známe pravdu o nich a v důsledku toho s nimi můžeme zacházet dle libosti. Vskutku moudrý, „vědoucí“ člověk naproti tomu teprve pravdu hledá, nedomníváje se, že ji již jednou provždy má. Proto byla v oněch časech zdrženlivost vysoce oceňována jako jedna z nejzářivějších ozdob na morálním hávu ctnostného občana.

V pozdním řeckém myšlení **helénistické éry** došlo k jistému posunu v chápání a využívání požadavku zdrženlivosti; v kontextu doby všechny filosofické školy radily k uměřenosti, ke zdržování se nemírnosti, neboť jejich snahou bylo poskytnout jedinci, zmítanému nesmírně složitým, dynamicky se měnícím a pro něho začasť nesrozumitelným světem, alespoň individuální duševní oporu a „pomocnou ruku“. Filosofické myšlení bylo tak – více než filosofii – spíše nástrojem psychologické sebeobranu jedince před rozpadem osobnosti; dnešní terminologií řečeno, poskytovalo „obránné mechanismy Ega“. Ideálem

¹ KOHÁK, Erazim. *Jan Patočka*. Praha: Nakladatelství H & H, 1993, s. 81.

² PATOČKA, Jan. *Sókratés*. Praha: SPN, 1990, s. 84.

³ HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2007, s. 131.

⁴ ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 1937, s. 149.

⁵ SOKOL, Jan. *Etika a život*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 112.

skeptiků, stoiků, epikúrejců byla klidná, vyrovnaná mysl, neotřesitelný klid („**ataraxia**“) tváří v tvář rozpadajícímu se světu, fyzické i mravní bídě, destrukci smyslu.

Jak konstatuje Ivo Tretera, skeptikové „na rozdíl od stoiků a epikúrejců nenacházeli jakéhokoli uspokojivého kritéria, abychom v našich soudech, týkajících se povahy vnější skutečnosti, mohli rozhodovat o pravdě či nepravdě“.⁶ V klasické podobě zformuloval toto východisko Pyrrhón, který z této zásadní pochybnosti o schopnosti lidského poznání dobrat se objektivní pravdy vyvodil normativní závěr, že člověk může tedy vypovídat pouze o svých subjektivních duševních stavech a nikoli o světě samém. Na tomto rezignujícím konstatování pak založil principiální požadavek, aby se filosof zdržel generálních soudů o světě jako takovém („**epoché**“).

„Epoché“ není ovšem popřením existence světa, nýbrž jeho „uzávorkováním“ – a v tomto smyslu tedy nástrojem odkrývání stále původnějších vrstev zkušenosti. Je jakýmsi vědomým „zdržením se“, odstupem od bezprostřední věcné situace i od naší subjektivní „psychologické situace“ – čímž se (na rozdíl od Aristotelova přesvědčení) nedává věcem prostor, aby se mohly hlouběji „ukazovat“, nýbrž člověku, aby mohl formulovat svá opatrná subjektivní mínění a lépe se orientovat v jevovém světě své zkušenosti. Provždy platný odkaz skeptického náhledu na svět je ovšem zřejmý: vsutku moudrý, „vědoucí“ člověk si tedy není nikdy jist, disponuje-li pravdou a smí-li tedy (na jejím základě) disponovat i se světem!

Křesťanský mravní ideál zdrženlivosti, vyrovnanosti a klidného hlásání evangelia bez ohledu na jakákoli protivenství a nástrahy světa, rodil se v atmosféře ambivalentního postoje vůči antickému filosofickému dědictví. Křesťanské myšlení je od samotného počátku spíše skeptické k lidským možnostem odkrýt pravdu; plnost bytí – a tedy i klíčovou orientaci v životním pohybu – nabízí člověku víra. „Mimo žádost těla totiž, jež spočívá v lahodném ukojení všech smyslův a rozkoší a v jejíž službě hynou ti, kteří se Tebe vzdalují, dlí v duši i nicotná a podivná zvědavost, odívající se jménem znalosti a vědy, jež vstupuje do duše týmiž smysly, ne aby se pomocí jich smyslně ukojovala, nýbrž aby se nového dověděla,“ varuje Augustinus Aurelius.⁷

Jan M. Lochman dobře upozorňuje na principiální rozdíl řeckého „**alétheia**“ („pravda“ jakožto „neskrytost“) a hebrejského „**emet**“ („pravda“ jakožto „věrnost“).⁸ Křesťanské „vltité“ ctnosti – víra, naděje, láska – jsou pojímány již v samotné pavlovské teologii jako klíčové „opěrné pilíře“ pro „poodstoupení“ křesťana od tohoto světa; nikoli však za cílem popření či znehodnocení profánního na úkor sakrálního, nýbrž naopak – jako předpoklady pro otevření se a hlubší porozumění tomu, co a proč se v tomto světě děje, neboť se to děje v určitém teleologickém plánu. Jak napsal Dietrich Bonhoeffer ve svých *Listech z vězení*, právě víra, naděje a láska umožňují křesťanu zůstat a plně žít uprostřed tohoto světa se všemi jeho problémy a nástrahami, ale přece **poodstoupit** od jeho naléhavé bezprostřednosti tam, odkud lze odkrýt jeho hlubší dimenze a smysl.⁹

⁶ TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha, Litomyšl: Paseka, 1999, s. 121 (zvýraznil I. T.).

⁷ AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. Praha: Kalich, 2008, s. 356.

⁸ LOCHMAN, Jan Milič. *Kředo. Základy ekumenické dogmatiky*. Praha: Kalich, 1996, s. 29.

⁹ Srov. BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 255.

Moderní éra: „Poznej a ovládni!“

Oč jiný obraz naskytne se našim očím, půjdeme-li po stopách zrodu moderního (západního) myšlení! Novověká **modernita** nastoupila svoji vítěznou pout' západní civilizací ve jménu ideálu exaktnosti, s touhou po uchopení a ovládnutí světa. Tedy s tím, co předznamenal Francis Bacon svým heslem „Vědění je moc“ a co bývá označováno jako „instrumentální“ přístup moderního člověka ke světu, rostlinám, zvířatům, druhým lidem a – ve svém důsledku – pak i k sobě samému.

Takovéto pojetí, jak konstatuje Erazim Kohák, ospravedlňuje **instrumentální, tedy manipulativní přístup ke světu**. V tomto konceptu „svět není než shluk prostorových předmětů, surovin pro lidské cíle, jemuž člověk může libovolně vtisknout svůj smysl a svá přání. Na nic nemusí brát ohled: svět nemá vlastní hodnotu, dobro, či smysl: to jsou jen ‚subjektivní‘ lidské představy. Není ničeho, co by stálo v cestě bezohlednému plnění světa. Jenže rub tohoto pojetí je, že se člověk nemůže na žádný řád světa spolehnout. Dostává se do postavení ohrožení nesmyslným světem: nejen může, nýbrž musí světu vtisknout svůj řád. A ten řád nemá žádného oprávnění“.¹⁰

Novověký, scientistně koncipovaný model vědění ospravedlnil panský, nadřazený postoj člověka vůči světu; zdrženlivost se – počínaje renesancí – tedy jaksi „přestala nosit“. Člověk pohlédl do zrcadla a obraz, který v něm spatřil, se mu až nebezpečně zalíbil... Proč být zdrženlivý, když svět se jevil býti otevřenou knihou, v níž stačí umět číst (pochopitelně jazykem matematickým) a přečtené ihned převést do podoby technických objevů, vynálezů a technologií? „Vše je dovoleno!“ – zdálo se modernímu člověku, opojenému vizí rozumu, pokroku, vědy a techniky. Staletý triumf „moderny“ byl založen na destrukci jistot dosavadní tradiční společnosti, na „roztavení“¹¹ všech pravidel, tradic, forem zakotvení, s cílem vyvázat jedince ze všeho, co mu brání ve svobodném podnikání.

Je pramenem „panského“ přístupu ke světu výlučně novověk, galileovsko-descartovský model světa, nebo má hlubší kořeny? Francouzský filosof Emmanuel Lévinas nastolil fundamentální otázku: není ono neustálé „nahlížení“ (do světa i do druhých lidí), neustálé „vlamování se“ a „zacházení“, logickým **důsledkem samotné fundace západní racionality jakožto „násilí vhledu“**? Možná, že „pes je zakopán“ již ve – výše zmíněném – starořeckém pojetí pravdy jakožto toho, co musí být odkryto, odhaleno, dobyto!

Lévinas ostře kritizuje celé západní myšlení (antikou počínaje) za jeho „**totalizující**“ (tj. ujednocující, zevšeobecňující, univerzalizující) **tendenci** a soudí, že ideál řecké „theórie“ se stal ospravedlňujícím základem „**vlamujícího se násilí vhledu**“. Cílem západního myšlení je – podle Lévinase – „zabydlování se v jiném“. Jeho svět je světem omezeně statickým, scientistním, uzavřeným do bariér objektivismu; funguje v takových relacích, v nichž „stejně ovládá či absorbuje nebo pojímá do sebe Jiné a jejichž modelem je vědění“.¹²

Ekologická, politická, ale i mravní krize moderního člověka je nejzřetelnějším výrazem ztroskotání zpupné novověké ambice „poznat a ovládnout svět“, ale zároveň je

¹⁰ KOHÁK, Erazim. *Život v pravdě a moderní skepse*. Praha: Nákladem 3. LF UK, 1990, s. 23.

¹¹ Užívám metafory Z. Baumana, viz zejména jeho knihu *Tekutá modernost*, Praha: Mladá fronta, 2002.

¹² LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 172.

i obrovskou příležitostí k reflexi tohoto ztroskotání a nalezení cesty ke skutečnému porozumění přírodě, světu i nám samým. Jeho – široce založený – pokus o vybudování nové metafyziky, a to **metafyziky transcendence**, vychází z kritiky západního (euro-amerického) způsobu myšlení jako „panského“ a zvětčujícího, jehož vyústěním je žalostná devastace jak světa přírody, tak světa morálních hodnot.

Ambivalentnost žité obscenity

Ať již budeme za „zřídlo“ instrumentálního, znásilňujícího přístupu ke světu pokládat novověk a jeho galileovsko-machiavellistický koncept mechanického stroje, který lze poznat a využít, nebo přijmeme tvrdý Lévinasův soud a sestoupíme až k antickým řeckým kořenům západní racionality, deskripce naší sociální současnosti nemůže ponechat bez povšimnutí jeden – vše prostupující – fenomén, jímž je **obscénnost**. Tímto označením míním nejen (ba ani hlavně) nevázanost v oblastech, náležejících bytostně do sféry nejvlastnější lidské intimity. Míním obecnější charakteristiku stavu, jehož důsledkem je – mimo jiné – i onen všudypřítomný „trh“ sexu a erotiky.

Ve slově „obscénní“ nabízí se nám totiž „scéna“ – časoprostorový rámec, v němž kdosi nebo cosí „vystupuje“ (např. herci), ale také událost, která sama „vystupuje“ – ve smyslu: je viděna, vynořuje se z kontextu světa jako celku (na který ovšem stále odkazuje). Obscénní je tedy to, co je „před“ námi, na co je upřen náš dychtivý a ničím neomezený pohled, co nemá kam uniknout, neboť je to nemilosrdně vystaveno zkoumání karteziánského Ega. Nic není (a nesmí být) skryto, tedy „za scénou“... Václav Bělohradský kdysi konstatoval: „Obscénní je právě tato **neomezená vláda pohledu nad světem**: vše je uvězněno v zorném poli jako před-mět...“¹³

Současný svět si dovoluji nazvat obscénním, neboť je ovládán mechanismem nestoudného odkrývání. Nic nezůstává být takové, jaké to je „samo o sobě“, nic není možné „nechat být“; vše se stává potravou pro lačné zraky. Postoj dychtivého poznávání zákonitostí univerza, stržení dogmatických zábran vědeckého poznání i uměleckého zobrazení ke světu, jenž se zdál být tak úlevný v epoše renesance a nastupujícího novověku, vymkl se postupem času zpod kontroly a dospěl od renesanční pitvy, nesmělého to krůčku k „zmocnění se“ těla, až k dnešní investigativní žurnalistice, všudypřítomným tajným službám a sociálním sítím.

Již není úniku z „pavučiny“, v níž se pohybujeme; instrumentální rozum západní civilizace neúnavně „zprůhledňuje“, cokoli existuje, aby se toho zmocnil, stále méně se zabývaje **legitimitou** svého počínání.

Ano, naše civilizace je posedlá **touhou porozumět všemu a hned, všeho se zmocnit, vše instrumentalizovat** ve smyslu využití pro své potřeby, zájmy a cíle. V roztržitém a zrychlujícím se světě jsme postupně pozbyli naděje, že existuje nějaká (předem daná) správná cesta, po které je třeba jít, neboť tato cesta má nějaký konec, dosažitelný „účel“, ba dokonce „stav dokonalosti“, ke kterému časem dospějeme. Destruktivní působení moderny plíživě, leč totálně eliminovalo (antickým i středověkým myšlením pečlivě pojmenovávaný a střežený) „telos“ lidského života; **moderní doba „roztržila“ svět a v něm i každý lidský život** na množství segmentů s vlastními normami a způsoby chování, s vlastní legitimitou.

¹³ BĚLOHRADSKÝ, Václav. O post-moderní době. *Most atd.*, 1990, r. 1, č. 1, s. 16 (zvýraznil P. N.).

Obscenita, projevující se ve všech sférách veřejného prostoru, tedy vyvěrá z rostoucí komplikovanosti našeho světa a života na straně jedné a rostoucí nemožnosti jeho smysluplného „uchopení“ na straně druhé.

Fragmentarizace prostoru úzce souvisí i s **fragmentarizací času**. Peter Sloterdijk vyjádřil – pro naše zamyšlení nad zdrženlivostí neobyčejně důležitý – znepokojující postřeh o „**destrukci času**“ v postmoderní civilizaci; soudí, že naši současnost charakterizuje jakýsi „duch ničení času, který povýšil nevážnost na životní styl a poučkou učinil větu, že svět pozbývá na skutečnosti. Kde dokonce i nové je simulací, tam se už přítomnost jeví muzeálně“.¹⁴ Ve společnosti univerzálního konzumu cení se tedy pouze **přítomný okamžik**, hédonicky interpretovaná vytrženost z kontinuity minulého, přítomného a budoucího. Závěrem svých úvah Sloterdijk varuje, že se z nás, Evropanů, „stali rozkolísaní lidé, neboť nás jímá závrať z toho, že všude se nám skýtají celé seznamy různých opcí. Jaký život si máme vyzkoušet? Který let si máme objednat? Ztratili jsme půdu pod nohama, protože si musíme vybírat mezi čtrnácti druhy omáček. **Svět je jídelní lístek a tu je třeba objednávat, nikoli pochybovat.** Toto je základ postmoderní situace.“¹⁵

Kterak máme vlastně **hodnotit** to, co jsme právě popsali – tedy ono neustálé „nakukování pod povrchy“, onu fatální nezdrženlivost v závratné a stále se zrychlující proliferaci obrazů, pojmů, diskurzů a paradigmat? Václav Bělohradský výstižně konstatuje: „Ve věku postmoderním není úniku, leda k jinému znaku, a věty odkazují jen na další věty. (...) Postmodernizace intenzifikuje vědomí toho, že význam není než přechodný uzel v síti znaků, archaizuje komunikační žánry, v nichž jazyk byl pojat jako poukázka na skutečnost, s úředně stanoveným směnným kurzem, kterému říkáme ‚objektivita‘.“¹⁶ A cožpak již před lety „klasik postmoderny“ Wolfgang Iser nepodotkl, že „základní zkušeností postmoderny je nepřekročitelná oprávněnost nanejvýš rozdílných forem vědění, životních rozvrhů, vzorců jednání“?¹⁷ Zdá se, že seriózní pokus o interpretaci a hodnotící postoj k tomuto nejvlastnějšímu průvodnímu jevu postmoderní doby nemůže být jiný než **ambivalentní**.

Na jedné straně je čas konstatovat: ano, **skončil věk „konečných pravd“, dogmat a katechismů všeho druhu**. Což je – z určitého hlediska – dobře. Proč zavrhnout Sigmunda Freuda a jeho zdrcující úder proti prudérnosti staré morálky, proti pokryteckému studu, který uzavíral „pod pokličku“ to, co mělo být sdíleno (a tím i léčeno)? A co totalitní režimy s jejich cenzurními praktikami? Neměli bychom být vůči „absolutním pravdám“ a „absolutním dobrům“ ostražití právě my, lidská společenství, jež v posledním století prošla zkušeností dvou totalit? Stále platí trefná kritika Václava Bělohradského na adresu totalitního „znásilňování řeči“ a jeho apel, že při otevřené komunikaci musejí lidé „nahlížet“ jakoby jeden do druhého – řeč prostě musí mít „okna“...

Gilles Lipovetsky ve svém proslulém *Soumraku povinnosti* rovněž poukazuje na kladnou stránku postmoderního „rozbíjení“ strnulých pojmových, hodnotových a normativních struktur, jež nazývá „moralistními“. Optimisticky konstatuje: „Postmoralistní společnost – to znamená společnost odmítající rétoriku přísné, úplné a manicheistické

¹⁴ SLOTERDIJK, Peter. *Procitne Evropa?* Olomouc: Votobia, 1996, s. 22.

¹⁵ *Ibid.*, s. 23 (zvýraznil P. N.).

¹⁶ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, s. 102–103.

¹⁷ WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994, s. 13.

povinnosti a zároveň oslavující individuální práva na autonomii, touhu a štěstí.¹⁸ V aplikaci na interpretaci historického vývoje pak jiný optimistický autor Dušan Třeštík oslavuje pád konceptu „Dějiny“ jakožto neuskutečnitelné (a věru zneužitelné – a prokazatelně i zneužívané) osvícenské vize, jakožto „pýchy rozumu“, který si namlouval, že může pochopit a využít úplně vše – i vývoj lidské společnosti; upozorňuje: „... neexistuje žádná jediná, celostní pravda o dějinách, pouze množství pravdivých (správných) příběhů na jejich téma.“¹⁹

Na druhou stranu lze však položit otázku, která by poukázala „rub“ tohoto permanentního delegitimizujícího procesu: „Nezбудou nám místo smysluplných, uspořádaných celků spíše jakési koláže, v nichž bude situační efektnost dominovat nad dlouhodobým směřováním, logikou a etikou?“ Nezačínáme v sílící situaci bytnících obsahů postrádat **cit pro meze**, pro formu, v níž jest třeba ten či onen obsah s úctou uchovávat. Ano, schází návyk **zdrženlivosti – tedy ostýchavého podstoupení!** V bankách jsou „diskrétní zóny“ běžné; kam se poděly z našich myslí a srdcí?

Zygmunt Bauman v rámci svých skeptických analýz postmoderního světa upozornil, že trvalým „atributem ‚postmoderního‘ životního stylu se zdá být nespojitost, nekonsekventnost jednání, fragmentarizace a epizodičnost různých sfér lidských činností“.²⁰ Rovněž Thomas H. Eriksen soudí, že vzrůstající segmentace a fragmentarizace světa stále více komplikuje jeho smysluplné celistvé uchopení, neboť „jakmile se vzrůstajícím tempem zprostředkovává stále větší množství informací, je těžší a těžší vytvářet příběhy, posloupnosti a vývojové řady. Hrozí, že zcela převládnu jednotlivé fragmenty“.²¹ V neposlední řadě uveďme názor našeho filosofa Václava Bělohradského, jenž ve své poslední monografii přitakává: ano, musíme se vyrovnat s tím, že „fragment je dnes univerzální formou sdělení, všechno se stalo fragmentem, to je důsledek globalizace“.²²

Obnova ctností jako úkol uchopení celku života

Ať se přikloníme k jakékoli interpretaci „postmoderní situace“, ukazuje se jako zjevné, že současná západní civilizace stojí před doposud nevídaným úkolem: **radikálně proměnit vztah člověk–svět, restrukturovat jeho hodnotovou, myšlenkovou, emocionální i behaviorální základnu**. Na prvním místě v pořadí důležitosti jeví se úkol **pokusit se porozumět celku světa a místa člověka v něm** – tedy v jistém smyslu nastolení opačného trendu, než jakým se ubírá soudobé západní myšlení. Alasdair MacIntyre k tomuto úkolu výstižně upozorňuje: „Každý soudobý pokus pojmout lidský život jako celek, jako jednotu, jejíž charakter by vytvářel odpovídající *telos* pro ctnosti, narazí na dva druhy problémů – jeden společenský a jeden filosofický. Společenský problém je dán tím, že moderní doba rozděluje lidský život na množství segmentů s vlastními normami a způsoby chování (...) Filosofický problém vyplývá ze dvou různých tendencí, jedné – převážně, i když ne výhradně – zdomácnělé v analytické filosofii, a druhé, která je doma jak v sociologické teorii, tak v existencialismu.“²³

¹⁸ LIPOVETSKY, Gilles. *Soumrak povinnosti*. Praha: Prostor, 1999, s. 15.

¹⁹ TŘEŠTÍK, Dušan. *Mysliti dějiny*. Praha, Litomyšl: Paseka, 1999, s. 84.

²⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1995, s. 25.

²¹ ERIKSEN, Thomas Hylland. *Tyranie okamžiku*. Brno: Doplněk, 2001, s. 114.

²² BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Mezi světy & mezisvěty*. Praha: Novela bohemika, 2013, s. 72.

²³ MACINTYRE, Alasdair. *Ztráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 238 (kurzíva A. M.).

O roztříštěném a segmentovaném světě soudobého Západu již byla řeč. MacIntyre má nesporně pravdu: pokud bychom si kladli za cíl **obnovu ctností**, je jejich formulace, srozumitelnost a uskutečnitelnost možná jen na pozadí celistvého pochopení lidského života, jeho smyslu, „tvaru“ a směřování; „bez základní koncepce *telosu* celého lidského života, chápaného jako jednota, zůstává naše koncepce individuálních ctností nutně částečná a neúplná“.²⁴

Věru, povšimněme si důslednosti, s níž antické řecké (ale i římské a poté evropské středověké) myšlení usilovalo právě o to, dát věcem (světu, polis, životu i lidské duši) **tvar!** Řecké myšlení bylo přímo posedlé usilováním o **logos**, opak **chaosu**. Ono tíhnutí ke ztvárňování daného bylo patrně výrazem nezměrné touhy po bezpečí, jistotě, čitelnosti... Z těchto myšlenkových zdrojů bere svůj zdroj pojetí pravdy jako „odhalování skrytého“... Bylo-li by naším současným cílem navrátit v morálce západního člověka klíčové místo ctnostem (chápaným jakožto způsobnost, habitus, dispozice ke zcela určitému morálnímu chování a jednání),²⁵ podmínkou k tomu je pokusit se porozumět tomu, co je „dobré“ **na pozadí celkové smysluplnosti lidského života a jeho místa v celku přírody a bytí vůbec!**

Erazim Kohák to velmi výstižně nastínil ve své proslulé knize *Zelená svatozář*, kde odmítl antropocentrickou orientaci klasických etických koncepcí z dějin evropského filosofického myšlení a přesvědčivě poukázal na to, že jediným relevantním fundamentem, o který se lze dnes opřít, je **biocentrismus** – tedy „představa, že život sám, život jako takový, všechen život, je zdrojem smyslu a hodnoty“.²⁶

Potřeba pokory a tázání

Již ve 20. století předpokládalo naléhavost tohoto úkolu množství myslitelů; za všechny jmenujme E. Husserla, M. Heideggera, M. Bubera, E. Lévinase, J. Patočku, E. Fromma. V hlasech všech těchto (a mnoha dalších) myslitelů velmi zřetelně zazněl metodologický i etický požadavek zdrženlivosti.

Nikoli náhodou to byly zejména podněty z prostředí Husserlovy fenomenologie, jež důrazně upozornily na to, co bylo pro starořecké myšlení samozřejmostí: že **věci je třeba nechat, aby nás oslovily, aby se odkrývaly, aby poukazovaly k tomu, jak jsou**, a snažit se porozumět souvislostem těchto poukazů. To, čemu jaksí pracovně říkáme „svět“, totiž není nějakou „věcí“ mimo ostatní věci, ani „souborem věcí“; ve skutečnosti svět je horizontem, na němž se vyjevují všechny poukazy. Právě ze souvislosti poukazů, v níž jsou zasazeny, mají „věci“ teprve svůj smysl...

Husserlův požadavek transcendentální „epoché“ znamená nárok odhlédnout od toho, co o věci předem víme, „zkrotit i svoji zvědavost, odložit soud o tom, jak svět je, a sledovat jen to, jak se mi ukazuje“.²⁷ Jen na bázi tohoto metodického postupu může totiž – podle přesvědčení fenomenologů – člověk usilovat o ničím nezprostředkované zření věcí tak, jak se dávají našemu vědomí. Pěkně vystihuje tuto klíčovou intenci Miroslav Petříček konstatováním, že nový postoj ke světu, který zaujímá fenomenologie, „objevuje zcela novou,

²⁴ *Ibid.*, s. 236 (kurzíva A. M.).

²⁵ Srov. SOKOL, Jan. *Etika a život*, s. 111.

²⁶ KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998, s. 84.

²⁷ SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie*. Praha: Portál, 2002, s. 91.

dotud skrytou dimenzi: místo, kde lze nahlédnout původ všeho toho, s čím se setkáváme, smysl všeho toho, co jest“.²⁸

Zdrženlivost znamená tedy v první řadě **pokoru při „zacházení“ se světem**. Ano, mám na mysli to, co tak úžasně vyjádřil již před tisíciletími Lao-c' ve svém slavném příměru o světě jako křehké nádobě, již člověk rozbíjí, chce-li se jí zmocnit! Jistě, v dnešním světě nelze nejednat, nevstupovat do vztahů, nehodnotit. O to však nejde. Jde o respektování dvou etických rovin našeho jednání: mít již předem respekt k tomu, jak věci jsou, pokoru před řádem jejich existování, vědět, že tomuto řádu nikdy beze zbytku neporozumím, byť jsem nucen si naň učinit „hotový“ názor a zcela konkrétním způsobem doň vstoupit, pokud možno „jednat bez zasahování“, tj. zdržet se absolutizace jednoho – a ještě k tomu utilitárností situace diktovaného – poukazu, aspektu, souvislosti, ale naopak: nalézat, řečeno s Janem Patočkou, ke kterým souvislostem věci samy poukazují! Chápat věci „zevnitř“ a nikoli „zvenčí“, v jejich poukazech k celku světa a nikoli vytrženě!

Ano, největší tragédií naší „západní civilizace“ je, že **jsme se zaměřili na „obstarávání“**, na instrumentální zacházení se světem (mnohdy však i s druhými lidmi!), na účelovou manipulaci s věcmi, a **přestáváme se tázat**. Plodem takového „netázání“ a „neproblematizování“ je „**člověk bez skrupulí**“. Tento typ je však člověkem všeho schopným. Neklade si otázky (neboť vše již ví!), neřeší morální dilemata (neboť je mu přece předem jasné, kde je dobro a kde zlo)... Nepodstupuje tíživé a trýznivé hledání legitimacy svých každodenních rozhodnutí. Václav Bělohradský výstižně uvádí: „Člověk bez skrupulí může být definován tím, že odvozuje své vědomí od svých úkolů: ne vědomí jako úkol, ale *úkol jako vědomí*. Člověk bez skrupulí se zcela soustřeďuje na službu úkolu. Odsunuje do neskutečnosti to, co přesahuje vědomí úkolu, v čem se vědomí prosazuje jako něco neredukovatelného na úkoly a cíle.“²⁹

Bez zdrženlivosti nemůže být **probuzení k otázce**, které je v evropské tradici chápáno **jako východisko „péče o duši“, „areté“!** Právě ono sókratovské „vědění o nevědění“ je jedním z – možná „poněkud“ pozapomenutých – kořenů naší evropské kultury. Řečeno Patočkovými slovy: „A tak je počátkem nového, tj. mravního života, vynořování naší bytosti jako vpravdě jsoucí, nerozrušené vnitřní sklerózou, toto omezení: poznání sebe je na prvním místě, tato skromnost nevědění o posledním podstatném.“³⁰

Znovuobjevení studu

V předchozím textu jsme při charakteristice obscenity použili přívlastek „nestoudná“. Není tomu náhodou. Právě **stud** ukazuje se být jedním z citlivých indikátorů míry, v níž si je jedinec vědom svého místa v širším lidském společenství a zároveň i odpovědnosti s ním spjaté. V tomto smyslu se tedy dá snad i říci, že vznik a kultivace „studu za sebe před druhými“ tvoří výrazný předpoklad (ba podmínku) vzniku a fungování lidského společenství.

Ne náhodou se již v Platónově dialogu *Prótagoras* z bohatého a rozporuplného dialogu jednajících postav postupně „vynořuje“ formulace studu a spravedlnosti jako dvou

²⁸ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Nakladatelství Herrmann & synové, 1997, s. 27 (kurzíva M. P.).

²⁹ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém*. Praha: Čs. spisovatel, 1991, s. 130–131.

³⁰ PATOČKA, Jan. *Sókratés*, s. 117.

naprosto nezbytných předpokladů pro vytvoření a rozkvět obce: „Tu Zeus, pojav strach o náš lidský rod, aby zcela nevyhynul, pošle Herma, aby uvedl mezi lidi stud a spravedlnost, aby byly udržovateli řádu a pouty spojujícími přátelství.“³¹ A dál pravil Zeus (podle Platóna): „... a dej mým jménem zákon, že ten, kdo není schopen mít podíl studu a spravedlnosti, má být usmrcen jakožto nákaza obce.“³²

Tuto úlohu může stud (ostych) sehrávat v lidském společenství proto, že ve svém nejhlubším smyslu je bytostnou dispozicí člověka mít někoho (něco) v úctě, ostýchat se před tím, čili poodstoupit od toho, sklonit se před jeho vahou.³³ Zdeněk Kratochvíl upozorňuje, že tento (prapůvodní) význam starořeckého „*aidós*“ si již uvědomujeme jen velmi matně a zjednodušeně. Přitom právě stud je tím nejpřirozenějším korektivem „samozřejmosti“, s níž často soudíme druhé, s níž jednáme ve světě a v mezilidských vztazích. „Právě *aidós* je tou lidskou schopností, která sama zadržuje a zabraňuje, aniž by k tomu musela dostávat příkazy nebo návody. (...) Ostych nás pozdrží a můžeme si rozvážit, zda to je vhodné, zda to stojí za to.“³⁴

Stud vsutku znamená neustále doprovázející pocit jisté **nepatříčnosti**, kdykoli člověk manipuluje s nějakým jsoucnem, kdykoli narušuje přirozený běh jeho života, kdykoli nějak zasahuje. Stud znamená, že jaksi „poodstupuji“ od toho, jak se mi věci jeví; toto poodstoupení je nezbytné, neboť naše rozumění věcem je vždy nutně předsudečné. Vždycky jsme někde „doma“, vždycky vnímáme, prožíváme a posuzujeme svět „odněkud“. Současný nezdrženlivý člověk, doménou jehož vztahu k věcem je „obstarávání“, zacházení, manipulace, a nikoli rozumění a péče, nerozpoznává podstatné poukazy jsoucího – tím ovšem nerozpoznává ani sám sebe jakožto svobodnou a též odpovědnou lidskou bytost! Heidegger varuje před opojeností jsoucny a zapomínáním na bytí jako celek poukazů: „Čím více se ve svém shonu obracíme ke jsoucnu, tím méně je necháváme, aby se jako takové vymykalo, tím více se od Něho odvracíme. Tím jistěji se však sami tlačíme na veřejný povrch svého pobytu.“³⁵

Tak jako platí, že kultivovaní, sociálně a mravně zralí občané zvedají úroveň i prosperitu svého společenství, platí – bohužel – i to, že veškeré lidství (a nakonec i obec samu) mohou efektivně destruovat občané „bez skrupulí“, kteří se dokážou natolik odosobnit, že si nepřipouštějí žádnou „nadstandardní“ legitimizaci svého politického konání (např. „pohroužení“ do svého svědomí, nebo ohledem na svobody a práva svých spoluobčanů) a stávají se dokonale přesnými vykonavateli „vyšší vůle“ či „vyššího zájmu“. Tento mimořádně nebezpečný typ velmi přesně popsal v jednom ze svých esejů (v návaznosti na výzkumy Hannah Arendtové) Václav Bělohorský; vnitřně jej ještě specifikoval do podoby fanatiků cílů nebo fanatiků prostředků.³⁶

Klíčovou úlohu studu při rozpoznávání a uskutečňování lidství ve světě zdůrazňuje samozřejmě **křesťanský teologicko-antropologický koncept**. Jan Sokol výstižně upozorňuje v jednom svém textu na bazální „vydanost“ člověka hříchu a nutnost jejího uvědomění si člověkem, když interpretuje slavnou biblickou pasáž o zahradě Eden: „Před člověkem

³¹ PLATÓN. *Prótagoras*. Praha: OIKOYMENH, 1992, s. 28.

³² *Ibid.*, s. 29.

³³ Srov. KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann & synové, 1995, s. 83.

³⁴ *Ibid.*, s. 84–85 (kurzíva Z. K.).

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 57.

³⁶ Srov. BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém*, s. 126–136.

najednou vystoupí vše, s čím si bude lámat hlavu, s čím se bude vždycky trápit, celá propast jeho lidství, která začíná studem z nahoty a končí smrtí.³⁷ Tento posun porozumění biblickému textu od interpretace ryze biblicko-exegetické k interpretaci existenciálně-filosofické zdá se mi být zajímavým, neboť, myslím, vystihuje **nejpůvodnější rozměr pobývání člověka v tomto světě**, jímž je **sebeuvědomění**, jež se ovšem člověku otvírá nikoli jako samozřejmé „sebezrcadlení“, nýbrž jako proces odkrývání vlastní situovanosti ve světě jak z hlediska vlastních možností a perspektiv (chceme-li, přímo **svobody**), tak i obtíží, překážek, rozmanitých důsledků budoucího počínání (chceme-li, tedy **odpovědnosti**).

Od okamžiku, kdy člověk rozpoznává sám sebe „na pozadí světa“, dopadá na něho s veškerou tíhou **komplikovanost a nezajištěnost (nezakotvenost, otevřenost) jeho bytí**, drama každé jeho budoucí volby a rozhodnutí. Zrodivší se lidství (a od těch dob vždy znovu a znovu v každém jednotlivém člověku) bude se muset o své bytí bolestně starat, pečovat, vychutnávat si svá vítězství i snášet své prohry; každičkou sekundu svého pobývání ve světě se bude potácet mezi pocitem „jsem vládce přírody“ a pocitem „jsem prach a v prach se navrátím“...

Povšimněme si: v tomto prvním „rozměru“ studu se nám **lidské bytí vyjevuje coby bytostně nezakotvené, křehké, smrtelné, ve své vydanosti světu trvale rozporuplné** – ano, nebojme se říci, že **nahé!** Touto „nahotou“ rozumíme však nikoli jen nahotu tělesnou, nýbrž nahotu celkovou, bytostnou, existenciální.

Ještě radikálnější je již zmiňovaný **Emmanuel Lévinas**. Ve své „etice dialogu“ vyhlašuje ambiciózní koncept obnovení metafyziky. Nikoli však jako návratu k již překonaným evropským filosofickým systémům, nýbrž jako **hledání nové transcendence**. Tu chápe ovšem nikoli jako „hledání Boha“ ve smyslu antropomorfní modly (objektu k uctívání), ani jako „hledání bytí“, nýbrž jako převzetí odpovědnosti za Druhého, skrze což mé chování, má mluva i mé činy poukazují k nekonečnému nároku dobra, pravdy a spravedlnosti. Transcendence v tomto pojetí neruší vzdálenost mezi Mnou a Jiným, nepřivlastňuje si jej; naplňuje vztah, „aniž by se tento vztah stal implantací do Jiného a splýváním s ním, aniž by narušoval samu totožnost Stejného, jeho ipseitu, aniž by umlčoval *apologii*, aniž by se tento vztah stal apostasí a extasí.“³⁸ Etický vztah mezi Mnou a Druhým není tím typem vztahu, kdy se totožnost obou sjednocuje do nějakého „vyššího“ celku.

Metafyzika se uskutečňuje tedy tím způsobem, že **uznávám svrchovanost Druhého**. „Přítomnost Druhého je toto zpochybnění mého šťastného vlastnění světa.“³⁹ Druhý je neustálá problematizace, výzva, úkol, permanentní zpochybnění mé sebejistoty... V této souvislosti operuje Lévinas často s pojmem „stud“. Toto slůvko, které rovněž takřka vymizelo z veřejného etického diskurzu, ale – bohužel – často i z mravního prožívání a hodnocení, mu slouží jako význačný **atribut „mezní situace“**, v níž **dochází k etické transcendenci**. Říká: „Tento způsob měření se dokonalostí nekonečna není tedy nějaká teoretická úvaha. Uskutečňuje se jako stud...“⁴⁰ Stud lze tedy chápat spíše jako existenciální ořes sebejistoty, jako prožitek dotyku s věčností a tedy i nicoty pomíjivého. Stud je průvodcem metafyziky.

³⁷ SOKOL, Jan. *Člověk a svět očima Bible*. Praha: Nakladatelství Ježek, 1993, s. 22.

³⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 27 (zvýraznil E. L.).

³⁹ *Ibid.*, s. 60.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 68.

Lévinasovou ambicí je pokusit se o **založení metafyziky „radikální jinakosti“**. Táže se, zda existuje vůbec něco, čeho se člověk nemůže – ať o to jakkoli usiluje – zmocnit, osvojit si to, vnutit tomu své hodnoty a cíle, zkrátka manipulovat s tím. Něco, co naopak bude muset pokorně přijmout, sklonit se před tím, respektovat to. Lévinasova odpověď je zdánlivě prostá: tím, co se nám v naší životní situovanosti nejpřesvědčivěji vyjevuje jako zásadně netotalizovatelné, je **tvář druhého člověka!** „...způsob, jak se představuje Jiný a překračuje ideu Jiného ve mně, nazýváme tváří,“ píše Lévinas.⁴¹ Vskutku: „ten Druhý“ je průlomem „jinakosti“ do mého vždy přítomného „totalizujícího nároku“, je tím, co mne znepokojuje, zneklidňuje v mých „jistotách“, je tím, co zásadním způsobem problematizuje můj pocit oprávněnosti v zacházení se světem. Neomezené ambice na „ovládnutí věcí“ a „vládnutí věcmi“ (ale i druhými lidmi) tu náhle narážejí na „tvář“ jako na výzvu, úkol...

Shrnutí

Chceme-li radikálně proměnit náš vztah ke světu a k sobě samým, musíme napřed **nalézt cestu zpět k pokoře a tázání**, což jsou kořeny **zdrženlivosti** jako klíčové ctnosti, jíž je soudobému člověku zapotřebí, aby mohl znovu (a jinak) začít „číst“ smysl svého života. Jediné skutečné vědění je totiž – zdánlivě paradoxně – nevědění. Především je třeba se nenechat odradit skutečností, že jakýkoli koncept ctností je vždy předmětem pohrdání a zesměšňování ze strany těch, kdo uvažují a jednají v krátkodobých rozměrech slasti a užitku; je třeba trpělivě pracovat na obnovení **celistvého chápání člověka** v kontextu jak dějin, tak přírody, a na vyvození teleologického závěru ve smyslu utváření dispozic k jeho morálně hodnotnému myšlení, chování a jednání.

⁴¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*, s. 35.

SEZNAM LITERATURY

- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter, 1937.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0966-1.
- BAUMAN, Zygmunt. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1995. ISBN 80-85850-12-5.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Mezi světy & mezisvěty*. Praha: Novela bohemika, 2013. ISBN 978-80-87683-04-0.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém*. Praha: Čs. spisovatel, 1991. ISBN 80-202-0279-X.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost nevolnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007. ISBN 978-80-86429-80-9.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Na cestě k svobodě*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-081-8.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. *Tyranie okamžiku*. Brno: Doplněk, 2005. ISBN 80-7239-185-2.
- HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika?* Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-39-0.
- HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. Červený Kostelec: Nakladatelství Pavel Mervart, 2007. ISBN 978-80-86818-50-4.
- JANKE, Wolfgang. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0510-0.
- KOHÁK, Erazim. *Život v pravdě a moderní skepse*. Praha: 3. LF UK, 1990.
- KOHÁK, Erazim. *Jan Patočka*. Praha: H & H, 1993. ISBN 80-85787-21-0.
- KOHÁK, Erazim. *Zelená svatozář*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998. ISBN 80-85850-63-X.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Nakladatelství Herrmann & synové, 1995. ISBN 80-238-0473-1.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-20-8.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Soumrak povinnosti*. Praha: Prostor, 1999. ISBN 80-7260-008-7.
- MACINTYRE, Alasdair. *Zráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-082-3.
- MARCEL, Gabriel. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971.

PATOČKA, Jan. *Sókratés*. Praha: SPN, 1991. ISBN 80-04-25383-0.

PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1997. ISBN 80-238-1741-8.

PLATÓN. *Prótagoras*. Praha: OIKOYMENH, 1992. ISBN 80-85241-16-1.

SLOTERDIJK, Peter. *Procitne Evropa?* Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-095-1.

SOKOL, Jan. *Člověk a svět očima Bible*. Praha: Ježek, 1993. ISBN 80-901625-1-7.

SOKOL, Jan. *Etika a život*. Praha: Vyšehrad, 2010. ISBN 978-80-7429-063-3.

SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie*. Praha: Portál, 2002. ISBN 80-7178-627-6.

TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení*. Praha, Litomyšl: Paseka, 1999. ISBN 80-7185-243-0.

TŘEŠTÍK, Dušan. *Mysliti dějiny*. Praha, Litomyšl: Paseka, 1999. ISBN 80-7185-229-5.

VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout?* Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-764-2.

WELSCH, Wolfgang. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-104-0.

(*PhDr. Petr Nesvadba, CSc.* působí na Katedře společenských věd Fakulty bezpečnostního managementu Policejní akademie ČR v Praze.)