

Úvodník

Peter Fraňo

Platón na konci siedmej knihy *Ústavy* hovorí, že budúci vládca štátu bude pripravený spravovať obec, iných jednotlivcov, ako aj samého seba až po dosiahnutí veku päťdesiatich rokov, ak šťastlivo prekoná všetky nástrahy náročného a dlhodobého vyučovacieho procesu. Medzi povinnosti už takto sformovaného človeka potom bude patriť predovšetkým neustále vzdelávanie sa vo filozofii a výchova nasledovníkov. Ako odmenu za tieto aktivity mu následne štát postaví pomníky na vlastné náklady a bude vykonávať obety, aby sa na jeho činy nikdy nezabudlo.

V septembri tohto roku naplní túto Platónovu predstavu o ideálnej dobe vzdelávania sa budúceho filozofa aj náš kolega Matúš Porubjak, ktorý patrí medzi priekopníkov skúmania antického filozofického myslenia na Slovensku. Práve on a jeho generácia položili v deväťdesiatych rokoch 20. storočia základy moderného výskumu antickej filozofie. Aj viacerí z nás, ktorí teraz tvoríme redakčnú radu, sme sa prvýkrát zoznamovali s antickou filozofiou práve vďaka jeho pedagogickému pôsobeniu. Ktokoľvek, kto sa v súčasnosti na Slovensku zaoberá gréckym archaickým myslením, sókratovským hnutím či Platónom, tak dozaista niekedy narazí na jeho meno. Slovenské filozofické myslenie v ňom našlo naozaj vynikajúceho odborníka na antickú filozofickú tradíciu. Neustálym vzdelávaním, schopnosťou nebáť sa otvárať nové či menej prebádané témy a výchovou ďalších generácií tak Matúš Porubjak akoby symbolicky napĺňal Platónovu predstavu o ideálnom filozofovi.

A preto, tak ako nás k tomu nabáda Platón, sme sa ako redakcia rozhodli „postaviť mu pomník“. Tento pomník však nebude mať podobu kamennej či bronzovej sochy ani to nebude oslavný nápis vytesaný do mramoru. Rozhodli sme sa venovať mu tretie číslo časopisu *Ostium*, ktorého obsahová náplň tvoria prevažne príspevky z oblasti antickej filozofie od Homéra až po Augustína. Písané slovo síce nedosahuje tvrdosť kameňa či bronzu, ale ako hovorí Isokratés, jeho moc je taká veľká, že nič rozumného nevzniká bez jeho pomoci.

Ak má písané slovo naozaj takú moc, tak dúfame, že aktuálne číslo *Ostia* poteší myseľ všetkých priaznivcov antickej filozofie.

Mgr. Peter Fraňo, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

e-mail: peter.frano@ucm.sk

Cover © Akryl na preglejke (výrez) „Satyros“ – Peter Takáč

Moudrost Odysseova: Jak dospět v muže pod nadvládou žen?

Kryštof Boháček

Boháček, K.: Moudrost Odysseova: Jak dospět v muže pod nadvládou žen? In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 3.

The Wisdom of Odysseus: How to Become a Man Under the Domination of Women?

In the context of archaic wisdom, the article deals with the phenomenon of acme as the central point in the life of an ancient Greek man. In the first part, Iliad and Odyssey are compared with the conclusion that while the wisdom of Iliad is directed to a young man in the first half of his life, the message of Odyssey is addressed to the men at their best age. In the second part, the author suggests that Odysseus probably might be in this age and that his greatest task on his way to himself is to cope with the manipulative (Circe) and possessive (Calypso) form of a woman.

Keywords: Homer, the Iliad, the Odyssey, archaic wisdom, acme

1. Akmé

Přítel slaví významné jubileum: letos přišel padesátý rok jeho životní pouti. To by samo o sobě již tak znamenalo velkou událost. Můj přítel je ovšem shodou okolností také můj kolega, jenž obdobně jako já věnuje profesionální část svého pozemského pobývání antické filosofii, v jeho případě zejména promýšlení a rozvíjení nejstarších myšlenkových vzorců naší kultury. Můj přítel je zkrátka učitel a badatel, cele ponořený do presókratovské filosofie a ještě starší moudrosti. A právě proto jsou jeho padesáté narozeniny něco zcela výjimečného.

Oba dva, můj přítel i já, dobře víme, že pro starořeckého muže se osobní peripetie zdaru či nezdaru, štěstí či zoufalství, triumfu či fatálního selhání, posuzují z ústředního bodu životní dráhy, kterým je ἀκμή. Podle hellénské představy člověk od narození roste, učí se a nabývá na síle, obohacuje se zkušenostmi, obklopuje přáteli i majetkem, ba i nachází lásku a plodí potomstvo, to vše jako součást procesu směřujícího k dosažení vrcholné plnosti svého bytí, stupni maximálního osobnostního rozpuku a uplatnění své φύσις. Všechny přirozené vlohy a dispozice jsou v oněch chvílích uplatněny a svorně provázány, muž tohoto stáří přímo překypuje sám sebou a doslova jen kvete. Je to právě onen květ, ἀκμή, jenž přináší životodárné plody potomstvu i spoluobčanům, a jeho nádhera a velkolepost též určuje možnosti, které po zbývajících léta mužův život skýtá. V hellénském světě se jedná o tak důležitý úběžník celé lidské bytosti, že to mnohdy bývá jediný biografický údaj, jenž se nám o určité osobnosti zachoval: nikoli kdy se narodil, ale kdy muž kvetl v plné síle a nádheře, to je regulativním principem a orientačním bodem řecké kultury.^[1]

Ve své proslulé básni ἑβδομάδες (*Sedmice / Sedmiletky*) nás lyrický mudrc Solón poučuje o elementárním řádu přirozeně zdařilého života, jenž se odehrává v sedmiletých cyklech. Tak, jako je v určitý čas přirozené vyměnit mléčné zoubky za dospělý chrup, je také čas vhodný k atletickému rozvoji fyzické síly, čas určený ke vstupu do politiky i doba vhodná ke zplození potomstva. Celý tento životní pohyb κόσμησις, vtělení smysluplnosti do přirozeného pudového růstu, je ovšem korunován vrcholnou dobou dvou *sedmileték*, o nichž Solón (v překladu Ferdinanda Stiebitze) praví:

*Sedmá a osmá doba je věk, kdy dospívá výše
rozum a jazyka dar – čtrnáct to vrcholných let.*[\[2\]](#)

Vrcholem života a pravou dobou rozkvětu je tedy podle Solóna sedmá a osmá *sedmiletka*, čtrnáct let, kdy se smrtelní muži v rámci svých mantinelů nejvíc blíží svým nestárnoucím *paradigmatům*. A právě uprostřed této pozeňané životní etapy se nachází její instantní ztělesnění, sama esence muže jako takového, vrcholný bod, v němž hvězdné bytí nesmrtelných Olympanů je na okamžik na dosah ruky: ἀκμή. Čtenář si již jistě snadno spočítal, že střed sedmé a osmé *sedmiletky* leží v padesátém roce života...

Při této vrcholné příležitosti se jistě sluší ozdobit přítelovu životní kulminaci květnatým darem. Kde jinde hledat moudrost v kráse a krásu v moudrosti, než u Homéra, u samého zdroje hellénské kultury?

2. *Ílias* - paradigmatický epos

Homér představuje bez diskuse základní evropský pilíř nejen literární, ale v nejširším slova smyslu kulturní. Pomineme-li kultické *Homérské hymny* a parodickou *Batrachomyomachii*, které sice tradice uchovala pod hlavičkou Homérova autorství, avšak jejich stáří i celková povaha jsou velmi odlišné, zůstávají dva monumentální eposy *Ílias* a *Odyseia*, které ve smyslu literárním mají paradigmatickou funkci pro každý následující opus evropského písemnictví. Jejich význam ilustruje klasická otázka, zda může být nejstarší dílo evropské literatury zároveň nejdokonalejším ztvárněním tohoto žánru, který paradigmaticky založilo. Je *Ílias* největším literárním skvostem, jaký kdy spatřil světlo světa?[\[3\]](#) Tato otázka nám dnes snad může připadat zarážející, ale v antickém Řecku by se nad ní nikdo nepozastavil:[\[4\]](#) o Homérově prioritě nikdo vážně nepochyboval a pokud tak činil (jako např. Hérakleitos, sofisté a po nich Platón),[\[5\]](#) pak spíše ve snaze skandálním tvrzením přitáhnout pozornost ke svým novým myšlenkám, než s vážným úmyslem znevěrohodnit základní kámen hellénského světa.

Vedle *Íliady* ovšem stojí *Odyseia* a obě díla jsou již *prima facie* velmi odlišná. Homérovu autorství, vzájemnému vztahu těchto dvou epických gigantů i objasnění jejich základního charakteru se v posledních dvě stě letech věnovali badatelé v rámci tzv. *Homérské otázky*. Klíčovou roli sehrál zejména Milman Parry svým studiem homérských epithet,[\[6\]](#) terénním výzkumem epické orality a zejména vypracováním teorie epických formulí,[\[7\]](#) na jejímž základě se pohled na oba eposy radikálně proměnil a roztříštil do mnoha disparátních badatelských perspektiv.[\[8\]](#) *Ílias*, stejně jako *Odyseiu*, je tedy dnes možno chápat z posic naratologických, literárně-historických, gramatologických, skrze teorii verše, sociolingvistiku, metriku, kompoziční teorii, strukturální analýzu, genderovou jazykovědu a další a další fasety obohacující naše porozumění těmto dvěma epickým kolosům.[\[9\]](#)

Čistě literární interpretace by ovšem mého kvetoucího přítele neoslovila: filosof se zajímá o nejpodstatnější otázky, jde k jádru věcí. Zvláště nachází-li se v samém nejpodstatnějším jádru svého mužného bytí! Jistěže je pro oba eposy konstitutivní *brilantní naratologická manipulace s časem*, nepochybně obdivuhodně komprimují mythologickou látku celého trójského *kyklu*, v obou autor umně strukturně kombinuje *anticipující paralely* a mistrně ovládá strategii transference motivů.[\[10\]](#) Interpreti mají rovněž pravdu, že Homérův styl se samozřejmě (zejména v *Íliadě*) zakládá zvláště na vnějškových přirovnáních, vizuálních metaforách a uchopení fenoménů prostřednictvím jejich povrchu. Stylisticky je Homér jistě pohlcen detailem na úkor celku, konkrétní deskripcí na úkor zobecňující abstrakce;[\[11\]](#) jako literát miluje Homér ornament, jehož prostřednictvím poznenáhlu buduje před čtenářem/posluchačem celou mozaiku.

Ovšem přítel filosof by jistě rád slyšel, k čemu ta celá propracovaná *technologie slova* směřuje, neboť jej ani tak nezajímá Homér jako stylist a či kompoziční konstruktér, ale jako archaický mudrc. Proč

jsou přes obdobný styl a systémovou komplementaritu[12] obě díla tak odlišná?

Pro oba eposy je typická instantní práce s časem. Tak jako ἀκμή mého přítele je zhuštěnou esencí jeho celého života, je *Ílias* esencí Trójské války a ta se odehrává na pozadí velkého kosmického příběhu o rovnováze a harmonii. Jistě ne náhodou je intelektuální jádro *Íliady* mnohými spatřováno v XVIII. zpěvu, v proslulém popisu nového Achilleova štítu.[13] Ačkoli je *Ílias* přímo vzorem hrdinské epiky o válčení a slavných činech, esencí jejího poselství je κόσμησις, tíhnutí k řádu, puzení k jednotě, zkrátka *Vůl'a k celku*. [14] Jenomže skvělou knihu s tímto názvem již o Homérovi (zejména jeho *Íliadě*) můj přítel Matuš Porubjak sám napsal. Často ji doporučuji svým studentům jako výjimečný vhled do archaické moudrosti v prazákkladech naší kultury. Čím bych tedy já mohl hvězdnou hodinu svého přítele skrze homérskou moudrost ještě obohatit?

Ílias má sice v detailu složitou strukturu, založenou na symetrii, paralelismech, chiastických vazbách a cirkularitě témat,[15] nicméně v zásadě se jedná o lineární příběh Achilleova hněvu a jeho disharmonických následků. Zjednodušeně řečeno je nám symbolicky předkládána bazální kosmologie, pravidla sociálního i nejobecnějšího světového řádu, to vše na krvavém bojišti během rozhodujících čtyřiceti dnů obléhání Tróje. Příběh má sukcesivní stavbu znázornitelnou sekvencí ABC..., [16] zápletky je již na první poslech poměrně snadno sledovatelná a i představované charaktery jsou poměrně přímočaré, tedy vhodné jako morální vzory pro mladé muže ve věku *eirénů* či *efébů*, zkrátka branců chystajících se sloužit obci svou statečností a zdatností. [17] Řečtí hrdinové v *Íliadě* jsou natolik transparentní, že je možné, aby je Helena postupně Priamovi představovala na dálku z trójských hradeb, pouhým ukazováním charakteristických vizuálně patrných rysů postav v řeckém táboře. [18] Byla to právě *Ílias*, na jejímž základě byl vytvořen koncept epického jasu, jenž samozřejmě manifestací všudypřítomné přirozenosti představuje šťastné místo smrtelníkovy bytí: věci jsou tak, jak mají být, srozumitelné, přehledné, vzájemně se vymezující, stmeleny přirozeným řádem, jehož horizontem je krásně skutý celek světového šperku: κόσμος. Na jeho zářící tváři nemá co pohledávat nic nefunkčního, starého, nemohoucího či pomalého; je to svět mladých, úspěšných, chytrých a po všech stránkách hbitých, nádherných bytostí. [19] A taková je i moudrost *Íliady* ve své epicky průzračné pravdě ἀλήθεια: hluboká, ale prostá, jednoduchá, vojensky rázná až surově přímá, nemilosrdná a každému srozumitelná. Jistě není náhoda, že prakticky celá *Ílias* se odehrává pod širým nebem, ve volném prozářeném prostoru otevřeném této mladistvé moudrosti.

Taková moudrost se ovšem hodí spíše pro vojáka či mladého člověka, než zralého muže ve vrcholném stádiu životní dráhy: jasná pravidla i harmonický řád, jež tato σοφία vyjadřuje, si přece kvetoucí muž dávno osvojil a zvnitřnil během dosavadních dvou třetin svého života. A právě k nim je upřena i moudrost *Íliady*. Již antika označila *Ílias* za dílo Homérova mládí, zatímco *Odyseiu* za plod zralého stáří. [20] Padesáté narozeniny již pravda *Íliady* nemá čím překvapit.

3. *Odyseia* - enigmatický epos

Odyseia je ovšem jiná. Tak jako jsem úmyslně dlouho nezmiňoval svého přítele jménem, je již πρoοίμιον *Odyseii* tajemné a vybízí k úvahám o námětu celé básně, neboť Odyseovo jméno zazní až po drahé chvíli. Zatímco přímá *Ílias* nás hned v prvním verši konfrontuje s námětem celé básně i jejím hlavním hrdinou, mluví *Odyseia* zpočátku prostě o muži. [21] O čem je vlastně *Odyseia* a jak máme tento enigmatický epos chápat?

Někteří badatelé se domnívají, že *Odyseiu* je třeba brát jako ironický komentář k *Íliadě*, jako mnohem mladší dílo, soupeřící s klasickým válečnickým eposem a přinášející exotické vyprávěny, případně jako jednu velkou fantasijní blamáž: většina fantastických příběhů před návratem na Ithaku je Odyseem vyprávěna a je dobře známo, že Odysseus je velký manipulátor a mistrovský lhář. Tomu by nasvědčovala i podivná časová linie vyprávění, v níž nejprve zastihneme Odyseu u Nymfy Kalypsó, pak s ním navštívíme utopickou společnost Fajáků a pak se v jeho vyprávění vracíme téměř

o deset let zpět, na sám začátek jeho cesty domů, které je ještě navíc předrazen hrdinský zpěv o dobytí Tróje, podaný Fajáckým pěvcem Démodikem. Jiní zdůrazňují nesourodý charakter celého eposu a na příkladu počáteční *Télemacheie*, v níž se o Odysseovi pouze mluví, dokládají odlišný původ jednotlivých samostatných příběhů; celek básně pak chápou jako výsledek redakce rozmanité mytologické látky pojednávající o návratech hrdinů od Tróje.[22]

Jiní naopak zdůrazňují Odysseovu proměnu a zrání,[23] spatřují v eposu cestu muže za sebou samým, snahu nalézt sebe sama jakožto určenou lidskou bytost, počínaje anonymní kategorií ἀνὴρ a konče zralou osobností s pevnými a vědomě budovanými osobními i sociálními vztahy. Autoři si v této perspektivě všimají i širokého spektra postav, které nám *Odysseia* poměrně plasticky předkládá. Na rozdíl od *Íliady*, v níž se setkáváme převážně s muži – válečníky v mladším či středním věku, nabízí *Odysseia* průřezovou studii lidským rodem od aristokratů po služebníky a žebráky, od námořníků po sedláky, od ubohé chatrče po vznešený palác – a to jak v mužském, tak ale i ženském zastoupení.[24] Na rozdíl od *Íliady* se také většina děje odehrává v uzavřené či alespoň zastřešené místnosti, což spolu s velkým podílem ženských postav inspirovalo feministickou výkladovou linii (pocházející od Samuela Butlera), spatřující v druhém homérském eposu dílo neznámé autorky a výraz typicky ženské perspektivy.[25]

Významná je rovněž platonizující interpretace, jenž Odyssea chápe jako prototyp člověka nového typu, jenž lépe odpovídá požadavkům nového Diova řádu, než heroičtí „dinosauři“ starého stříhu, které Odysseus potkal před Trójou a se kterými se pak setkává v jejich neblaze naplněném osudu při své návštěvě Hádovy říše.[26] Právě ultimativní podsvětí zkušenost, spolu s dvacetiletým utrpením daleko od domova, umožňuje podle Güntera Dietze Odysseovi plně docenit pravé hodnoty rodiny, zdraví a harmonického soužití v obci, což jej po návratu činí nadějným kandidátem na ideálního vladaře.[27]

Můj pohled na *Odysseiu* sdílí východiska s těmi badateli, kteří tento epos na obecné rovině chápou jako pokus nalézt odpověď na otázku, co je to být mužem. Tato odpověď je zároveň na osobní rovině postupně odkrývána skrze Odysseovo utrpení, bloudění v neznámém světě, kterému rozumím jako symbolickému putování paradigmatického muže k sobě samému. V tomto smyslu se domnívám, že mám přítele Matúšovi k jeho letošní áκμῇ co nabídnout, a to hned ve dvou ohledech.

4. Padesátník pod nadvládou žen

V době vypuknutí Trójské války vládl Odysseus na Ithace jako laskavý, mírný a otcovsky pečující panovník.[28] V té době již měl leccos za sebou, např. se spolu s dalšími předními mladými muži ucházel o ruku krásné Heleny. Právě on to byl, kdo vymyslel neobyčejně gentlemanskou společnou přísahu všech nápadníků, že budou chránit a podporovat toho, koho si krasavice svobodně vyvolí. Na základě této přísahy pak po únosu Heleny svolává Meneláův bratr Agamemnón všechny byvší nápadníky a přijedou si i pro Odyssea na Ithaku. Ten se mezitím oženil a s Pénélopou mají v kolébce synka Télemacha.[29]

Nevíme přesně, kolik v té chvíli Odysseovi bylo let, ale podle všeho to muselo být něco okolo třiceti. Trójská válka trvala deset let a deset let se Odysseus vrací domů. Suma sumárum, náš hrdina v časovém úseku zachyceném *Odysseiou* musí být čerstvý padesátník, a vzhledem k mé interpretační perspektivě mám silné podezření, že právě prožívá svou áκμῇ. Jinými slovy, že naplnění úkolu *poznej sebe sama* představuje vrcholný bod Odysseova bytí. Každému muži, překračujícímu padesátý rok života, bych proto doporučil projít spolu s Odysseem všemi dvakrát dvanácti[30] peripetemi jeho strastiplného putování – není vůbec vyloučeno, že epos byl původně sepsán právě k těmto účelům přechodového rituálu.

Za druhé bych se na omezeném prostoru této studie rád soustředil na téma, které je pro řadu padesátníků v jedenadvacátém století zvláště aktuální. Tímto tématem jsou ženy. Bylo již

mnohokráté poznamenáno, že *Odysseia* je charakteristická zvýšenou přítomností ženských postav: klíčová role Athény, Helena ve Spartě jako stárnoucí žena-vamp, Sirény, duše zemřelých žen v podsvětí – zejména pak duše Odysseovy matky, dále královna Fajáků Areté, Skylla a Charybda, stará služebná v paláci a v neposlední řadě neloajální služby, které na závěr Odysseus nechává popravit. Pro naše účely však mají mimořádnou důležitost pouze tři (jak uvidíme) klíčové ženské postavy, Kirké, Kalypsó a Nausikaa.

Na svých cestách se Odysseus setkává s mnohým nebezpečenstvím a často jen o vlasek unikne smrti. Nicméně skutečnou zkouškou pro něj není hrubá animální síla obrovských Laistrygonů,^[31] svůdný zpěv Sirén^[32] ani omamný zvyk Lótofigů.^[33] Pravým partnerem a ohrožením jeho úkolu nalézt cestu k sobě samému a pochopit, kdo jsem, jsou tři ženy. Dvě z nich jmenuje Odysseus při svém prvním představení, které má povahu blízkou jakémusi vyznání; na dvoře Fajáků, víceméně na konci svého putování a těsně před návratem na rodnou Ithaku, jakoby Odysseus najednou prohlédl a pochopil, kým ve skutečnosti je: po celých deset let se skrýval, na samém začátku se dokonce označoval za bezejmenného Οὔτις, za pana Nikdo.^[34] Nyní promlouvá a slyšíme jeho jméno, jeho původ a krédo: hlásí se ke své vlasti, ke svým rodičům, ke svému původu, k maličkému drsnému ostrůvku uprostřed moře.^[35] A právě při tomto vyznání jmenuje Odysseus dvě ženy, jenž představují tak silné protihráčky, že mu stojí za to je při této výjimečné příležitosti zmínit: čarodějka Kirké a nymfa Kalypsó. V čem jsou tyto postavy pro muže takovou výzvou? Pro Odyssea jsou důležité zejména proto, že zatímco při mnohých příležitostech málem přišel o život, pod nadvládou těchto žen málem ztratil sám sebe a opustil svůj úkol najít cestu k sobě samému.

Kirké je archetyp čarodějky, která baží po moci.^[36] Jejím zájmem je ovládat své okolí, zejména pak muže. Činí to tak, že v mužích vyvolává a posiluje jejich animální, požívačnou stránku, až jí plně propadnou a ona je pak bez obtíží ovládá. Kirké nemá zájem o žádného z podrobených mužů, ani ji příliš nevzrušuje jejich ponížení. Podstatná je jediné moc – Kirké chce ovládat celý svět a využívat jej k dalšímu a dalšímu ovládání. Této nástraze Odysseus odolává zejména chladným rozumem, Kirké se poté mění v nápomocnou a velmi užitečnou partnerku.^[37]

Druhá a daleko nebezpečnější překážka čeká Odyssea těsně před závěrečnou epizodou u Fajáků. Je jím ostrov Ógygie a jeho vládyně, Nymfa Kalypsó.^[38] Kalypsó je ztělesněná sexualita, která muže ponoří do slastného zapomnění a přinutí jej žít v pouhé přítomnosti, bez myšlenek na budoucnost, jako kdyby byl nesmrtelný. A to je také nabídka, kterou Kalypsó Odysseovi předkládá: stane-li se jejím mužem, bude s ní na věky v blahé nevědomosti obývat jeskyni rozkoše, nezestárne a nezemře. Jenomže také nic nepochopí, nikam dál se neposune a nedojde svého cíle – ba dokonce zapomene, že kdy jaký cíl měl! Všepronikající rozkoš jej zbaví jakéhokoli zájmu o cokoli a motivace k čemukoli, takže se propadne na jakousi vegetativní úroveň ne nepodobnou pacientům uměle udržovaným ve stavu klinické smrti: také mohou v tomto stavu „prožít“ desetiletí – ale jaký je to „život“? Kalypsó má zájem přímo o Odyssea jako o partnera a její zájem jej v její jeskyni blaha udrží plných osm let.^[39] Tedy většinu času z jeho strastiplného navracení od Tróje! Nejpozoruhodnější přítom na celé věci je, že tuto překážku Odysseus nedokáže překonat silou svého zdravého rozumu, protože mu jej rozkoš zatemní. Musí proto přispěchat na pomoc Olympané, jinak by možná Odysseus na Ógygii setrval dodnes.

V obou případech vede shoda okolností Odyssea k tomu, že musí (domněle dočasně) přijmout nadvládu silných žen a málem přitom navždy ztratí sám sebe. Z určitých důvodů k této dvojici přidávám ještě fajáckou princeznu Nausikau, která Odyssea zachrání po ztroskotání jeho voru na cestě od Kalypsó.^[40] Nausikaa je archetyp spořádané mladé ženy, která se do Odyssea okamžitě zamiluje, avšak nevykonává na něj žádný nátlak.^[41] Můžeme si představit, že nějak tak mohla vypadat Pénélope v době seznámení s Odysseem.

Domnívám se, že tyto tři výrazné ženské postavy tvoří pozemský protiklad třem nesmrtelným

postavám, jejichž nátlak na mladého nezkušeného prince Parida vedl nakonec k vypuknutí Trójské války. Pozadí *Íliady* totiž tvoří Paridův soud a tři paradigmatické ženy: vládychtivá Héra, milostnice Afrodité a Pallas Athéna. Je dobře známo, že Paris podlehl svodům rozkoše a to se stalo Tróji osudným. Odysseia jako kdyby svého ústředního hrdinu – ovšem ve zralém věku a po absolvování mnoha zkušeností – vystavila téže zkoušce a skrze jeho cestu k sobě samému ukázala, jak vypadá životní moudrost, umožňující muži zůstat sám sebou v situaci ovládané ženami. Že jde nakonec o největší výzvu na celé cestě dokládá nejen Odysseovo začlenění těchto dvou zkoušek do jeho kréda, ale také fakt, že málem nevyvázl. Na Paridově místě by jeho volba samozřejmě padla na Pallas Athénu, která je mu také neustále nápomocna^[42] a k níž se prostřednictvím předení odkazuje i jeho manželka Pénélopé. K té se také Odysseus může vrátit a postavit se ženichům, až poté co zdolá zmíněné překážky a dokáže zůstat sám sebou. Teprve pak se stane králem ve svém světě.

... ..

Odysseus se k tomu dopracoval jako čerstvý padesátník... Přeji tedy svému příteli, aby stejně jako jeho ithacký předchůdce v plném květu našel stejně pevnou olivovou oporu, která by od něj – na rozdíl od zástupů mocichtivých a majetnických žen – vyžadovala zejména to, aby našel sám sebe a nikdy a kvůli ničemu se sám sebe nevzdal.

Bibliografie

- AUERBACH, E.: On Homeric Style. In: BLOOM, H. (ed.): *Homer's The Odyssey*. New York: Chelsea House, Infobase Publishing 2007.
- BLOOM, H.: Introduction. In: BLOOM, H. (ed.): *Homer's The Odyssey*. New York: Chelsea House, Infobase Publishing 2007.
- BOHÁČEK, K.: Vnitřní a vnější hrdina: individualita u Homéra. IN: *Kuděj* 2013 / 2.
- CLARK, M.: Formulas, metre and type-scenes. In: FOWLER, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- DIETZ, G.: Der Weg des Odysseus. Symbolbezüge in Homers Odyssees. In: DIETZ, G.: *Menschenwürde bei Homer*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 2000
- FISCHEROVÁ, S.: Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice. In: HOMÉR: *Odysseia*. Praha: Academia 2012.
- FOWLER, R.: The Homeric Question. In: FOWLER, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- GOLDHILL, S.: On The Proem Of The Odyssey. In: BLOOM, H. (ed.): *Homer's The Odyssey*. New York: Chelsea House, Infobase Publishing 2007.
- HUNTER, R.: Homer and Greek Literature. . In: FOWLER, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- LATEINER, D.: The Iliad: An Unpredictable Classic. In: FOWLER, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- PARRY, M.: On the Epithet. In: BLOOM, H. (ed.): *Homer. Comprehensive Research And Study Guide*. New York: Chelsea House, Infobase Publishing 2001.
- PORUBJAK, M.: *Vol'a (k) celku*. Puste Uľany: Schola Philosophica 2010.
- ROHDE, E.: *Psyche*. Freiburg – Leipzig: Mohr 1894.
- SCHADEWALD, W.: Homérova básnická ontologie. In: REZEK, P. (ed.): *Mýtus, epos a logos*. Pom Fil sv.2. Praha: Institut pro střeoevropskou kulturu a politiku 1991.
- SILK, M.: The Odyssey And Its Explorations. In: FOWLER, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- STEIGER, E.: *Základní pojmy poetiky*. Praha: Československý spisovatel 1969.
- STIEBITZ, F.: *Řecká lyrika*. Praha: Melantrich 1945.
- TAPLIN, O.: The Shield of Achilles Within the *Iliad*. In: *Greece & Rome* 27, no. 1 (April 1980).

Poznámky

[1] Druhým bývá samozřejmě úmrtí, neboť dle známého Solónova dikta teprve smrtí se lidský život uzavírá, sjednocuje a uceluje; teprve po smrti je možné jej přehlédnout v celku. Přesto lze snad říci, že ztroskotání života těsně před jeho koncem, osudové neštěstí ve stáří, určuje, zda daného člověka označíme za šťastného a jeho život za krásný a záviděníhodný; zda však jeho život měl smysl a hodnotu, o tom rozhoduje jeho ἀκμή. Pokud v době svého rozkvětu muž dokáže velké věci, nemůže je z pohledu kultury a budoucích věků zkalit ani bědný či nešťastný závěr života – ten může pouze zvrátit osobní štěstí v bídu a žal. Jinak bychom museli za ztroskotance označit téměř všechny presókratovské filosofy, kteří podle anekdotické tradice vesměs skončili – nikoli neslavně avšak – nezáviděníhodným způsobem: Hérakleitos v kupce hnoje, Empedoklés v jícnu sopky, která následně posměšně vyvrhuje jeho měděný střevíc. Rovněž Sókratés umírá opuštěn svou obcí, která jej za celoživotní péči o zdatnost spoluobčanů odmění číší bolehlavu. Z osobní perspektivy možná tragédie, avšak měřeno prismatem ἀκμή, nenašli bychom mnoho mužů, jejichž život by dával takový smysl a kterým bychom se více obdivovali. Viz Hérodotos, *Hist.* I, 86.13-16.

[2] STIEBITZ, F.: *Řecká lyrika*. Praha: Melantrich 1945.

[3] LATEINER, D.: The Iliad: An Unpredictable Classic. In: FOWLER, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. 11-12.

[4] Srov. HUNTER, R.: Homer and Greek Literature. In: FOWLER, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. 233-253.

[5] *Resp.* 595 b-c.

[6] Srov. PARRY, M.: On the Epithet. In: BLOOM, H. (ed.): *Homer. Comprehensive Research And Study Guide*. New York: Chelsea House, Infobase Publishing 2001, s. 27-29.

[7] Formulovou teorii a vůbec Homérskou otázku pro české prostředí přehledně zpřístupnila FISCHEROVÁ, S.: *Odyseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. In: HOMÉR: *Odyseia*. Praha: Academia 2012, s. 430-444.

[8] Jejich základní přehled viz u FOWLER, R.: The Homeric Question. In: FOWLER, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. 220-232.

[9] CLARK, M.: Formulas, metre and type-scenes. In: FOWLER, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. s. 117-119 a zejm. s. 123-138.

[10] FISCHEROVÁ, S.: *Odyseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. C.d., s. 445.

[11] AUERBACH, E.: On Homeric Style. In: BLOOM, H. (ed.): *Homer's The Odyssey*. New York: Chelsea House, Infobase Publishing 2007, s. 111-114. Kritické stanovisko k auerbachovské linii čtení srov. u FISCHEROVÁ, S.: *Odyseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. C.d., s. 443-444. Auerbachovská perspektiva je částečně patrná např. i v STEIGER, E. *Základní pojmy poetiky*. Praha: Československý spisovatel 1969.

[12] Blíže viz FISCHEROVÁ, S.: *Odyseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. C.d., s. 445.

[13] Podrobnou interpretaci *Achilleova štítu* viz u SCHADEWALD, W.: Homérova básnická ontologie. In: REZEK, P. (ed.): *Mýtus, epos a logos*. Pom Fil sv.2. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku 1991. K tomu srov. TAPLIN, O.: The Shield of Achilles Within the *Iliad*. In: *Greece & Rome* 27, no. 1 (April 1980), s. 1-21.

[14] PORUBJAK, M.: *Vol'a (k) celku*. Puste Uľany: Schola Philosophica 2010.

[15] Blíže viz LATEINER, D.: The Iliad: An Unpredictable Classic. C.d., s. 17-19.

[16] Podrobně SILK, M.: The Odyssey And Its Explorations. In: FOWLER, R. (ed.): *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. 43-44.

[17] Jak to koneckonců ve své výuce činí i Homérovec a sofista Hippiás v menším stejnojmenném Platónově dialogu, *Hipp. Min.* 363a-364e.

[18] Této pasáži jsem se podrobně věnoval v BOHÁČEK, K.: Vnitřní a vnější hrdina: individualita u Homéra. IN: *Kuděj* 2013 / 2, s. 5-24.

[19] ROHDE, E.: *Psyche*. Freiburg – Leipzig: Mohr 1894, s. 1-2.

[20] K Longinově tezi viz FISCHEROVÁ, S.: *Odyseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. C.d., s. 448.

[21] GOLDHILL, S.: On The Proem Of The Odyssey. In: BLOOM, H. (ed.): *Homer's The Odyssey*.

New York: Chelsea House, Infobase Publishing 2007, s. 119-123.

[22] FISCHEROVÁ, S.: *Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. C.d., s. 448-459.

[23] BLOOM, H.: Introduction. In: BLOOM, H. (ed.): *Homer's The Odyssey*. New York: Chelsea House, Infobase Publishing 2007, s. 7-8.

[24] SILK, M.: *The Odyssey And Its Explorations*. C.d., s. 39-42.

[25] FISCHEROVÁ, S.: *Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. C.d., s. 466-467.

[26] DIETZ, G.: *Der Weg des Odysseus. Symbolbezüge in Homers Odyssees*. In: DIETZ, G.: *Menschenwürde bei Homer*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 2000, s. 53-54.

[27] Tamtéž, s. 43.

[28] *Od.* II, 233-235.

[29] K tomu viz DIETZ, G.: *Der Weg des Odysseus. Symbolbezüge in Homers Odyssees*. C.d. s. 29.

[30] Více tamtéž, s. 50.

[31] *Od.* X, 80-134.

[32] *Od.* XII, 159-200.

[33] *Od.* IX, 82-105.

[34] *Od.* IX, 364-367.

[35] *Od.* IX, 19-36.

[36] *Od.* X, 135- XI, 22.

[37] Při druhé návštěvě je Kirké již plně nápomocna *Od.* XII, 16-158.

[38] *Od.* V, 1-302.

[39] *Od.* VII, 253-266.

[40] *Od.* VI., 1-320.

[41] *Od.* VIII, 456-468.

[42] Např. *Od.* VI, 321-331.

Kryštof Boháček, Ph.D.

Filosofický ústav AV ČR

Oddělení pro studium antického a středověkého myšlení

Jilská 1

110 00 Praha 1

e-mail: bohacek@flu.cas.cz

(Anti)hrdina v sókratike

Zuzana Zelinová

Zelinová, Z.: (Anti)hrdina v sókratike. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 3.

(Anti)hero in Socratic Philosophy

The main purpose of this paper is: a) to explain who can be actually considered an anti-hero character in Socratic philosophy, and b) to show the philosophical significance of these negative literary protagonists and how they determine the Socratic *paideia*. In trying to define the anti-hero we will build upon the concept of Joseph Campbell called *The Hero's Journey*. At the same time, we will assume that the best example of a hero in Socratic literature – except Socrates himself – is Odysseus.

Keywords: Hero, Antihero, Antisthenes, Plato, Ajax, Odysseus, *paideia*

Postavy^[1] antihrdinov nadobúdajú svoj význam v príbehu vďaka tomu, že tvoria akýsi protipól voči pozitívnym hlavným hrdinom. Vďaka tomuto zaužívanému *klišé* sa stáva, že príbeh, ktorý sa odvíja alebo je rozprávaný z pohľadu záporného hrdinu, úhlavného nepriateľa alebo antihrdinu, je v dejinách svetovej literatúry skôr výnimkou. A pritom hrdina bez antihrdinu nemá svoj zmysel a *vice versa*.

Za hlavného hrdinu v sókratike, resp. v literárnom žánri, ktorý nesie označenie *sókratikoi logoi*, môžeme bez akýchkoľvek pochyb označiť Sókrata. Sókratés je hlavným rozprávačom Platónových dialógov, neodmysliteľným ideologickým pozadím a súčasťou Antisthenových či Aischinových zlomkov, a napokon väčšina Xenofónových myšlienok vychádza zo spomienok na priateľstvo s týmto filozofom. Ak by sme si kládli otázku, kto je Sókratov protivník, resp. kto voči tomuto hrdinovi vytvára protipól a hodnotovú opozíciu, nenašli by sme tak ľahko jednoznačnú odpoveď. Núkajú sa intuitívne odpovede ako aténsky ľud, žalobcovia Anytos, Mélétoš či plejáda rôznych sofistov. My však budeme tvrdiť, že tieto intuitívne odpovede obsahujú iba mená literárnych postáv a nie literárnych hrdinov. Zdôvodnenie rozdielu medzi bežnou postavou, ktorá vystupuje v sókratike a (anti)hrdinom, bude tvoriť súčasť našej argumentácie. Jej hlavným cieľom však bude:

- a) vysvetliť koho môžeme v sókratovskej literatúre vlastne považovať za antihrdinu
- b) ukázať, aký je filozofický význam týchto záporných protagonistov a ako dané postavy determinovali sókratovskú *paideiu*.

Kto je to (anti)hrdina?

Skôr než sa pokúsime podať odpoveď na túto otázku, zameriame sa na viac-menej ekvivalentný problém, teda budeme sa snažiť ukázať, čo definuje hrdinu v sókratovskej filozofii, resp. literatúre. Vo všeobecnosti sa zvykne za najznámejšie dielo naratológie pojednávajúce o význame mytologického hrdinu a jeho životnej cesty považovať kniha od Josepha Campbella *The Hero with a Thousand Faces* (1949). V uvedenej práci Campbell predstavil koncept monomýtu o ceste hrdinu (*The Hero's Journey*), ktorý pozostáva z niekoľkých životných fáz konštituujujúcich postavu hrdinu takmer v každom veľkom svetovom príbehu – či už v egyptskom, gréckom, židovskom alebo indickom. Pod spojením „cesta hrdinu“ však Campbell nemá na mysli reálne putovanie, ale skôr duchovnú cestu, ktorej cieľom je spoznanie seba samého. O tom, že dôležitou súčasťou sókratovskej

tradície je tiež spoznanie seba samého γυνῶθι σεαυτόν nemôžeme pochybovať.[2]

Oveľa zaujímavejšou sa stáva pre nás otázka, či aj v Sókratovom živote (tak ako ho podávajú jednotliví sókratovci) dokážeme nájsť fázy, ktoré identifikoval Campbell, pričom je potrebné mať na pamäti, že pre daný koncept nie je potrebné chronologické poradie jednotlivých krokov tejto životnej cesty. Základné etapy cesty hrdinu sú podľa Campbella[3] tri – *odchod (odlúčenie)*, *iniciácia* a *návrat* – a tieto základné časti sa skladajú ešte z niekoľkých menších udalostí. Súčasťou *odchodu* je:

- 1) volanie po dobrodružstve (hrdina sa prebúdzajúce svoje vnútorné ja a čelí nejakej novej nečakanej udalosti)
- 2) odmietnutie tohto volania (hrdina považuje svoj súčasný rebríček hodnôt a ideálov za pevný a bezpečný; netuší po dobrodružstve)
- 3) nadprirodzená pomoc (v živote hrdinu sa objavuje ochranná postava, ktorá mu pomáha – buď fyzicky alebo mentálne – na ceste za dobrodružstvom)
- 4) prekročenie prahu (hrdina prichádza do neznámeho sveta, v ktorom platia odlišné tradície a zvyky)
- 5) v bruchu veľryby (akonáhle hrdina prekročil prah, jeho starý svet zaniká a je vystavený novému svetu temnoty, ktorému musí čeliť, aby sa „znovuzrodil“).

Súčasťou *iniciácie* je:

- 1) cesta skúšok
- 2) stretnutie s bohyňou (hrdina sa stretáva s bohyňou, ktorá mu ukáže, v čom spočíva dokonalosť a povzbudí ho, aby pokračoval v ceste)
- 3) žena ako púšťačka (hrdina stretáva postavu – zväčša ženskú – , ktorá mu ponúka „ľahšiu cestu“ a snaží sa ho zastaviť v jeho putovaní)
- 4) zmierenie s otcom (otec predstavuje hrdinov potlačený strach, psychické bloky či predsudky; hrdina nadobúda vlastnú zodpovednosť a vymaňuje sa z ríše otca)
- 5) zbožštenie (hrdina dosiahne božský stav, v ktorom pochopí význam svojej cesty a tiež to, prečo je potrebný návrat)
- 6) posledný dar (hrdina naplní účel svojho putovania a nadobudne zadostučinenie – pričom nezáleží na tom, či získa poklad a princeznú alebo iba vnútorný mier).

Poslednú etapu hrdinovho putovania tvorí *návrat*, ktorý pozostáva z:

- 1) odmietnutie návratu (hrdina si často želá ostať v izolácii so svojim darom)
- 2) prenasledovanie (hrdinu prenasledujú sily, ktoré mu chcú ukradnúť nadobudnutý poklad alebo dar)
- 3) záchrana zvonku (hrdina potrebuje pri návrate pomoc zvonku)
- 4) prekročenie prahu (hrdinu musí spätne akceptovať starý svet, ktorý opustil)
- 5) majster dvoch svetov (dar, ktorý získal obnovuje starý svet)
- 6) sloboda žiť (hrdina pochopí, že iba prostredníctvom svojej „smrti“, môže nadobudnúť nový „život“).

Pre účel našej práce nie je dôležité ideové pozadie, ktoré sa skrýva za týmto konceptom (ide predovšetkým o vplyv jungiánskej psychoanalýzy) a dané fázy vnímame iba ako interpretačný rámec, vďaka ktorému dokážeme ľahšie prijať tvrdenie, že Sókratés je klasickým prototypom hrdinu, resp. jeho gréckej alternatívy – t.j. *héroa*.

Na začiatku Sókratovej cesty stojí Apolónova veštbá. Sókratés neprijíma božskú pravdu – Sókratés je najmúdrejší zo všetkých ľudí[4] – , a snaží sa vyvrátiť Apolónov výrok[5]. Svoj život zasväť náročnej ceste plnej námah, ktoré spočívajú v neustálom prekračovaní prahu a konfrontovaní seba samého

s odlišnými názormi. Na tejto ceste mu pomáha nadpozemská sila – δαιμόνιον[6], ktorá má prohibatívnu funkciu[7] a chráni Sókrata od zlých rozhodnutí. Naratívnu fázu, ktorú Campbell označuje ako „v bruchu veľryby (*In the Belly of the Whale*)“[8] môžeme v rámci sókratiky identifikovať na viacerých miestach. Táto životná epizóda sa podľa Campbella nachádza v množstve mytologických príbehov. Za všetky spomeňme Hérakleov súboj s morskou obludou na brehu Tróje, počas ktorej sa grécky hrdina vrhne do jej tlamy a strávi v bruchu tri dni, kým nad ňou zvíťazí[9]. V iných príbehoch alternatívu pre brucho veľryby predstavuje svätyňa[10] pripomínajúca jaskyňu. Svätyňu by sme tak mohli stotožniť s jaskyňou predstavujúcou významnú alegóriu v Platónovom myslení, v ktorom ideál filozofa – stelesnený práve v Sókratovi – musí vystúpiť (ἀνάβασις) z jaskyne preto, aby sa do nej opäť mohol vrátiť (κατάβασις). V tomto prípade Platónov alegorický obraz jaskyne subsumuje aj iné časti Campbellovej cesty hrdinu – , teda nejde iba o samotné „brucho veľryby“. Nachádzame v ňom prekročenie prahu (pri výstupe z jaskyne nadobúda úplne nové poznanie a pri zostupe späť zas musí toto jeho nové poznanie prijať starý svet v jaskyni[11]). Súčasťou metaforického výstupu z jaskyne je aj stretnutie hrdinu s bohyňou – Sókratés stretáva kňažku Diotimu[12], ktorá mu sprostredkuje umenie ako „vystúpiť z jaskyne“, teda ako nadobudnúť pravé poznanie. V okamihu, kedy filozof nadobudne poznanie dochádza v istom slova zmysle k zbožšteniu – Sókratés participuje na božskom poznaní[13]. Nadobudnutie tohto poznania zároveň korešponduje s poslednými fázami cesty Campbellovho hrdinu. Sókratovo poznanie je poznaním majstra dvoch svetov, teda sveta ľudskej a božskej pravdy. Sókratés-hrdina sa zúčastňuje na božskom poznaní, a teda vie aspoň jedinu istú vec, že ľudské poznanie je neisté a že *de facto* nič nevie. Hrdina akceptuje smrť (odsúdenie na smrť nepredstavuje pre Sókrata zlo), prostredníctvom tohto zmierenia sa so smrťou sa stáva slobodným a najmä indiferentným voči ľudským konvenciám – Sókratova apologetická reč napríklad rúca štandardy bežnej súdnej reči[14]. Filozofova sloboda žiť, podobne ako tá hrdinova, sa odvíja od jeho slobody umrieť.

Zdá sa, že Sókrata by sme bez väčšieho váhania skutočne mohli označiť za campbellovského hrdinu na spôsob Thésea či Osirisa. Poznáme aj také interpretácie Sókratovho heroizmu, ktoré sú oveľa jednoduchšie a tvrdia napríklad, že predmetného filozofa môžeme považovať za hrdinu (*quintessential moral hero*)[15], pretože podstúpil obeť za iných a udatne zomrel za svoje presvedčenie. Takéto tvrdenia sú bez pochyb pravdivé, ale – podľa nás – nedostačujúce v prípade, že označenie hrdina či *héros* nechceme používať iba ako nejakú literárnu ozdobu. Podľa Lamontovej je jednou z podstatných črt hrdinu fakt, že sa sám rozhoduje o svojej smrti[16].

Ani v antických textoch nenachádzame také vymedzenie hrdinu, ktoré by bolo úplne jednoznačné. Podľa Homéra sú héroovia najmä kniežatá, ktoré odvodzovali svoj pôvod od bohov a vynikali nejakým umením[17]. Ich charakteristickou vlastnosťou je schopnosť vykonávať slávne činy [18]. Podľa Hésioda ide o skupinu polobohov, ktorí statočne bojovali pred Trójou a Tébami a po smrti sa dostali na Ostrovy blažených[19]. Aristotelés v *Poetike* ponúka opis životnej cesty tragického hrdinu – človek nachádzajúci sa medzi dobrom a zlom upadajúci do nešťastia nie kvôli skazenej povahe ale kvôli omylu či chybe (ἀμαρτία)[20] – , ktorá vlastne kopíruje jednotlivé fázy tragédie: περιπέτεια zmena udalosti, ktorú hrdina zažíva v pravý opak podľa nevyhnutnosti[21]; ἀναγνώρισις hrdina prechádza zo stavu nevedomosti do stavu poznania[22]; πάθος čin, ktorý spôsobí hrdinovu záhubu alebo utrpenie[23]. Tragický hrdina sa však líši od klasického (homérskeho) *héroa*[24] – mohli by sme povedať, že cieľom tragického hrdinu je vyvolať v divákovi κάθαρσις, zatiaľ čo cieľom „životnej cesty“ homérskeho hrdinu je nadobudnutie večnej slávy (κλέος).

Platón nás v *Kratylovi* informuje o etymologickom pôvode[25] slova ἥρωες, pričom do tohto slova vkladá vlastný význam. Tento význam však referuje na Platónovú novú a vlastnú koncepciu sókratovského *héroa* – Sókratés je hrdina, ktorý bojuje prostredníctvom slov a neúnavne kladie otázky.

Podľa súčasného bádateľa Gregoryho Nagya nám na určenie podstaty antického hrdinu môžu pomôcť

dve kategórie: chvála (ἔπαινος) a hana (ψόγος). Hrdina zo všetkého najviac túži po chvále a s rovnakým zánietením sa vyhýba hane, resp. zlej povesti[26].

Nazdávame sa, že na základe všetkých pokusov o definíciu antického hrdinu (ἥρωας), je možné nájsť aj isté vymedzenie, ktoré by určovalo akúsi podstatu antihrdinu v sókratovskej literatúre. Hrdina je teda literárnou postavou, ktorá si prechádza istou životnou cestou s cieľom spoznať seba samého, napriek všade prítomnosti a pomoci gréckych bohov je autonómna a sama sa rozhoduje o živote a smrti, vyniká istou zdatnosťou a jej životným cieľom je chvála, ktorá implikuje večnú slávu.

Aias ako prototyp antihrdinu

Viacerí autori sa zhodujú, že v gréckej literatúre nenachádzame postavy antihrdinov, ktoré poznáme neskôr z diel 18. a 19. storočia[27]. Avšak, čo v tejto literatúre nachádzame jednoznačne sú postavy s antihrdinskými črtami. Odpovede na otázku, kto je u Homéra vlastne antihrdina, sa rôznia.

Najčastejšie sa uvádza Thersités[28], ktorého Homér považuje za najhoršieho muža ([χεριώτερον βροτὸν ἄλλον ἔμμεναι](#)) pred Trójou[29]. Niekedy sa zvykne uvádzať aj Odysseus, ktorý v epose často klame, používa lešť[30] či podvádza vernú manželku s bohyňou Kirké[31].

Žiadnu z týchto postáv však – podľa nášho názoru – nemôžeme s istotou označiť za antihrdinu. Thersités vystupuje iba v jednom speve a Odysseus zas disponuje vlastnosťami (neúnavne zdoláva nástrahy bohov, ovláda svoju žiadostivosť či trestá nespravodlivosť), ktoré by sme mohli označiť ako hérojské.

Najjednoduchšie slovníkové definície uvádzajú, že antihrdina je centrálnou postavou v knihe, filme alebo dráme. Táto postava však nedisponuje konvenčnými kladnými vlastnosťami, ktoré sa očakávajú od hrdinu[32]. Antihrdinu však nemôžeme stotožniť s postavou zločincina (*villain*), ktorý je skrz-naskrz pohltený zlom.

Pre našu argumentáciu je však ústredné, že grécky antihrdina, resp. literárna postava vykazujúca isté prvky anti-hrdinstva, by mala zlyhávať v tom, čo Campbell nazýva cestou hrdinu – to, znamená, že nedokončí úlohu, ktorá jej bola daná; nespozná samého seba; odmietne božskú pomoc; neprejde si „bruchom veľryby“ a bude robiť nesprávne úsudky o tom, čo je v živote dôležité. Táto postava nebude mať pevne vo svojich rukách rozhodovanie o vlastnom živote a jej smrť nebude dobrovoľným hrdinským rozhodnutím. Napriek tomu, že na počiatku postava vyniká istými „zdatnosťami“, nedokáže ich rozvíjať a jej životné rozhodnutia sú (v končenom dôsledku) skôr objektom hany ako večnej slávy.

Vari najznámejším gréckym protagonistom, ktorý sa spreneveril voči olympským bohom je Prométheus – toho však nemôžeme úplne stotožniť s antihrdinom. Postava Prométhea, tak ako ju poznáme z gréckej mytológie, sa ukazuje v negatívnom svetle iba vo vzťahu k bohom. Prométheus ukradne bohom oheň, aby ho doniesol na zem ľuďom, ktorých – práve vďaka tomuto živlu – učí rôznym remeslám[33]. Vo vzťahu k ľuďom teda, naopak, koná činy, ktoré by sme mohli označiť ako hérojské.

Nazdávame sa, že za exemplárny príklad gréckeho antihrdinu by sme mohli považovať Aianta. Dôvodov je hneď niekoľko.

Homérov Aias spolu s Achilleom patria medzi najsilnejších a najzdatnejších achájských bojovníkov, pričom oboch vychovával bájný Kentaur Cheirón. Aianta – nazývaného tiež hradba Achájcov ([ἄρκος Ἀχαιῶν](#))[34] – v boji pred Trójou nikto nikdy nezranil a vďaka svojej sile dokonca nikdy nepotreboval ani pomoc bohov. Na počiatku Aiantovej skazy stojí udalosť známa ako súboj o Achilleovu zbroj (ὄπλων κρίσις). O tomto súboji, ktorý viedol s ithackým kráľom Odysseom, sa dozvedáme priamo od Homéra – hoci dané verše predstavujú iba spomienku na danú udalosť:

„Ostatné duše mŕtvych, čo spánok smrti ich zvieria, / smutne tam stáli a každá sa pýtala na svojich milých. / Len tieň hrdinu Aianta Telamónovca stál ďalej / od nás, bo veľmi sa hneval pre moje víťazstvo nad ním ([κεχολωμένη εἵνεκα νίκης](#)). / Víťazstvo toto som získal, keď spor sme pri lodiach viedli / o zbrane Achilla. Za cenu víťazstva dala ich jeho matka a mne ich priznali synovia trójski a Pallas /...„Aias, syn chrabrého Telamóna, či nechceš sa prestať / pre tie prekliate zbrane ani len po smrti na mňa / hnevať? Ved' na našu skazu ich bohovia Argejcom dali. Akú to hradbu stratili v tebe!“[\[35\]](#)

Priame udalosti po trójskej vojne, a teda aj o zápas o Achilleovu zbroj[\[36\]](#) a následná Aiantova samovražda mali tvoriť obsah ďalšieho epického cyklu s názvom *Aithiopis* (*Αἰθιοπία*) a tiež *Ilias Mikra* (*Ἰλιάς μικρά*)[\[37\]](#). Tieto diela sa však zachovali vo veľmi fragmentárnej podobe[\[38\]](#). Môžeme však predpokladať, že práve tieto diela predstavovali významný zdroj inšpirácie pre vznik známej Sofokleovej hry s názvom *Aias* (*Αἴας*).

Aiantov charakter, osud a nešťastný koniec, ktorý opisuje Sofoklés, podľa nás determinuje fakt, že je (napriek svojej sile) vždy až druhý z Achájcov a jeho činy ho odsudzujú k tomu, aby nikdy nedosiahol svoj hrdinský τέλος, teda slávu. Postava Aianta slúži v *Iliade* len na to, aby pripravila pôdu pre Achilleove hrdinské činy. Dvakrát bojuje[\[39\]](#) s Héktorom a ani raz nad ním nezvíťazí. Počas prvého súboja sa dokonca sám opisuje ako podradený voči Achilleovi[\[40\]](#) a počas toho istého súboja dôjde tiež k výmene zbraní, ktoré budú hrať významnú úlohu pri smrti oboch hrdinov – Héktor daruje Aiatovi meč, na ktorý sa v Sofokleovej hre nabodne a Aias Héktorovi zas pás, za ktorý bude Achillés ťahať jeho mŕtvolu okolo celej Tróje[\[41\]](#). Aias nemôže zabiť Hékтора, pretože tento čin je súčasťou Achilleovho vlastného osudu a jeho slávy. Jedinou možnosťou ako participovať na Achilleovej sláve a vybojovať si česť sa tak pre neho stáva víťazstvo v súboji o hrdinovu zbroj – Odyssea však nevie poraziť. Aiantovi nie je rovnako dopriata ani hrdinská smrť, napadne stáda, zomiera šialený a bez ἄφθιτον κλέος. Sofokleova tragédia ukazuje ako sa z hradby Achájcov stáva ἀνὴρ δυσμενέες, teda nepriateľ. Mohli by sme teda povedať, že Aias ako klasický homérsky hrdina zlyháva vo všetkých možných smeroch.

Jeho anti-hrdinstvo sa ukazuje tiež vo vzťahu k bohom prostredníctvom jeho namyslenosti a pýchy (ῥβρις). Homérov Aias – na rozdiel od Achillea a Odyssea – nikdy nepotrebuje pomoc bohov a Sofokleov Aias odmieta pomoc Athény. V širšom slova zmysle by sme Aiantov zápas s Odysseom mohli interpretovať ako jeho zápas s Athénou, ktorá predstavuje ochranné božstvo sprevádzajúce nielen Odyssea, ale aj Achillea. Sofoklés uvádza: „Však nemoudře a hrdě Aías odvětil: „Ach, otče, vítězství by s boží pomocí i nevýznamný muž přec dobyl, já si však tak věřím, že i bez nich získám slávu tu. ([δ' ὑπικόμπως κάφρόνως ἡμεῖψατο: πάτερ, θεοῖς μὲν κὰν ὁ μὴδὲν ὦν ὁμοῦ κράτος κατακτήσῃται: ἐγὼ δὲ καὶ δίχα κείνων πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος](#))“[\[42\]](#) (Sofoklés, *Aj.* 765-770)

Aias a význam antihrdinu v sókratovskej filozofii

Hoci postava Aianta sa v sókratovskej literatúre nevyskytuje tak často, jej filozofický význam nemožno poprieť. Aias sa objavuje v Platónovej *Apológii*, kde sa jeho meno používa bez hlbšieho filozofického významu, teda iba ako Sókratov príklad na človeka, ktorý podstúpil nespravodlivú smrť[\[43\]](#). V druhom Platónovom dialógu – v *Štáte* – sa tiež vyskytuje iba raz, ale tentokrát je táto postava vsadená do hlbšieho filozofického kontextu[\[44\]](#).

Aias sa objavuje v desiatej knihe v rámci eschatologickej pasáže[\[45\]](#), ktorá vykresľuje osudy fiktívneho hrdinu Éra po smrti. Ten pozorne sleduje, ako si jednotlivé duše volia nasledujúci život na základe žrebu. Duša si vyberá dve veci, žreb jej určí poradie, v ktorom si bude vyberať budúci život – v tomto okamihu sa prejavuje náhoda. Potom nasleduje samotná voľba života – ten si vyberá podľa toho, aký život viedla, pričom ju božský hlásateľ varuje: „Aj na toho, kto príde posledný, čaká spokojný život, a nie zlý, ak len si múdro vyberie (ξὺν νῶ ἐλομένῳ) a bude podľa toho žiť. Ten, čo prvý volí, nemá byť bez starostí a posledný nesmie byť malomyselný (μὴ ἄθυμείτω).“[\[46\]](#) Posledný lós

pripadne zhodou okolností práve Odysseovej duši. Voľba hrdinu je teda na jednej strane spätá s nevyhnutnosťou a nadobúda charakter božského údely, na druhej strane však platí, že ak sa bude riadiť rozumom, môže zvrátiť *tyché*. Zatiaľ čo ostatní hrdinovia si mohli vybrať ďalší život, Odysseus je ukrátený o túto možnosť – pripadne mu to, čo si nikto iný nevybral. Jeho voľba je však iná. Čelí osudu a život, ktorý mu zostal, bude šťastný, ak si vyberie múdro (ξὺν νῷ). Odysseovej duši tak zostáva posledný život, život jednoduchého človeka[47], ale ten vďaka rozumnosti dokáže prežiť šťastne. V kontexte Platónovho diela predstavuje Odysseova duša vzor najspravodlivejšieho života a ako milovník múdrosti sa nachádza v opozícii voči milovníkovi zisku (tyran) a voči milovníkovi cti. Platónov Aias symbolizuje práve človeka, ktorý miluje nadovšetko česť. „Duša označená žrebom ako dvadsiata si zvolila život leva; bola to duša Aianta, Telamonovho syna, ktorá sa nechcela stať človekom, lebo si pamätala ono rozhodnutie o zbraniach.“[48] Aias má na rozdiel od Odyssea možnosť výberu, neuspokojí sa však s obvyčajným životom, zo všetkého najviac sa vyhýba opätovnému utrpeniu či námahe a volí si život kráľa zvierať – leva. Predstavuje tak ostrý protiklad voči tradičnému platónsko-sókratovskému hrdinovi, ktorý sa nebojí osudu a života plného námah.

Postava Aianta má významne miesto vo filozofii sókratovca Antisthena. Aias vystupuje v epideiktickej reči s názvom *Aias alebo Aiantova reč* (Αἴας ἢ Αἰαντος λόγος), ktorá spolu s rečou *Odysseus alebo o Odysseovi* (Ὀδυσσεὺς ἢ περὶ Ὀδυσσέως), predstavuje dva najrozsiahlejšie texty prisudzované Antisthenovi. Fiktívny súboj, ktorý sa odohráva v týchto dvoch rečiach medzi Odysseom a Aiantom, by sme mohli označiť ako alternatívu k ústrednej sókratovskej otázke – čo je x? Zatiaľ čo Platón kládol svojim žiakom otázku priamo (napr. čo je cnosť, spravodlivosť, krása?), Antisthenés zasadzoval tú istú otázku do kontextu súboja o Achilleovu zbraň a nepriamo sa akoby pýta: Kto je svojím správaním cnostnejší[49] a čo vlastne znamená byť najlepším z Achájcov?

Konfrontácia medzi Odysseom a Aiantom do veľkej miery čerpá z udalostí, ktoré sú známe vďaka epickému cyklu a gréckej tragédii, pričom Antisthenés prispôsobuje mytologický materiál sókratovskej filozofii. Antisthenov Odysseus vo svojej reči pracuje s metaforou hradby, t. j. Aiantov prívlastok v *Iliade* a *Odyssey*. „Alebo si myslíš, že v takej situácii je veľký rozdiel v tom, či niekto takéto zbrane (narážka na Aiantov neporazitelný štít[50] – Z.Z.) naozaj má, alebo len nečinne sedí schovávajúc sa za vysokou hradbou? Ale podľa tvojich slov, ty jediný nemáš hradbu, ktorá by ťa chránila. Vraj ťa ako jediného z nás obklopuje hradba zo siedmich volských koží, ktorou si sám chrániš telo. Ja však bez akejkoľvek výzbroje nielenže prichádzam k hradbám nepriateľov, ale aj vchádzam do nich a zájímam predsunuté hliadky nepriateľa.“[51] Antisthenov Odysseus využíva nepriateľovu slabinu, spochybňuje jeho silu a naznačuje, že sú potrebné iné zbrane. Zbrane, ktoré chránia sókratovského hrdinu. Týchto zbraní je viac. Sú nimi napríklad roztrhané šaty otroka, ktoré Antisthenés nazýva brnením[52]. Ďalšiu zbraň naznačuje aj protiklad medzi rečou (λόγος) a činom (ἔργον) – Aias zdôrazňuje iba činy[53], Odysseus ukazuje, že je dôležitý súlad medzi rečou a činom. Odysseovou najsilnejšou zbraňou je však jeho mnohoobratnosť (je πολύτροπος). Je ten, kto „zájima predsunuté hliadky nepriateľa ich vlastnými zbraňami (αὐτοῖς ὅπλοισιν αἰρῶ)“. Hrdina využíva svoju mnohoobratnosť, prispôsobuje sa nepriateľovi a útočí naňho jeho vlastnými prostriedkami, teda je (podobne ako dobrý rečník v Platónovom dialógu *Faidros*[54]) schopný podľa typu poslucháča, voliť vhodné slová, ktoré dokážu pohnúť konkrétnym ľudským charakterom. Aias je naopak muž činu a podobne ako u Sofoklea je pre neho dôležitý iba samotný akt. Nezáleží mu na tom, že zabíja ovce a voly, nie je pre neho dôležitý kontext, zmysel či význam konania[55], podstatná je iba pomsta. Z tohto dôvodu v Antisthenovej reči vyzýva sudcov: „Žiadam vás, ktorí o veci nič neviete, aby ste pri posudzovaní zdatnosti neprihliadali na slová, ale oveľa väčšmi na činy. Ani boj sa predsa nerozhoduje rečami, ale činmi. Pred nepriateľa nemôžeš postaviť opačný argument, ale len silu zbraní, ktorá ti alebo prinesie víťazstvo alebo mlčiacu porobu. Toto majte vždy na zreteli a podľa toho aj uvažujte. Ak vynesiete nespravodlivé rozhodnutie, čoskoro zistíte, že slovo nemá žiadnu silu v porovnaní s činom.“[56]

Ďalšou novou zbraňou Antisthenovho hrdinu je indiferentnosť voči sláve a dobrej povesti, pretože jedným z najdôležitejších znakov sókratovského *héroa* je práve znášanie zlej povesti (podobne ako ju znášal sám Sókratés) – Odysseus neváha robiť hrdinské činy tajne (λάθρα)[57], pre Aianta je však veľmi dôležité, aby jeho udatné činy boli všetkým na prvý pohľad zjavné (φανερῶς).

Posledný aspekt sókratovského hrdinu, ktorý sa v epideiktickej reči ukazuje prostredníctvom Aianta, je myšlienka, že nevedomosť je chorobou duše[58] a dobrému sa nemôže stať nič zlé[59]. Antisthenov Odysseus predpovedá, že Aianta privedie do záhuby jeho vlastný hnev. „Po tom všetkom mi ešte budeš niečo hovoriť o zdatnosti? Ty, ktorý si na začiatku nevedel ani ako bojovať? Rútil si sa vpred ako dajaká rozzúrená divá sviňa, čo sa určite raz sama zabije, keď skočí na svoj vlastný meč. Asi nevieš, že dobrý muž nemôže utrpieť žiadne zlo, ani od druhu, ani od nepriateľa, ale ani od seba samého.“[60] Aias je však ten, kto podľa Odyssea nekoná rozumne, pretože sa necháva ovládať prudkým hnevom (ὕπὸ τῆς κακῆς ὀργῆς)[61], nedokáže sa ovládať a chýba mu ἐγκράτεια.

Záver

Postava antihrdinu má v rámci sókratovskej filozofie významnú úlohu, pričom jej najväčší význam sa ukazuje práve v rámci výchovy (παιδεία). Platón v dialógu *Zákony* uvádza, že dôležitou súčasťou *paideie* je chvála a hana[62]. Sókratovská výchova teda potrebuje hrdinov, rovnako ako potrebuje antihrdinov. Voči Sókratovi, resp. sókratovskému hrdinovi, ktorý prezentuje správne hodnoty a je hodný chvály, sa stavia antihrdina, človek, ktorý síce vyniká istou zdatnosťou, ale kvôli charakterovým defektom (ctižiadostivosť, *hybris* a i.) je v konečnom dôsledku objektom hany. Antihrdina teda zobrazuje „čo sa nemá“ a aký spôsob správania je v rozpore s tým, čo reprezentuje sókratovský *héros*. Tento aspekt výchovy predstavuje účinný nástroj ako prispôbiť a sprístupniť sókratovskú filozofiu širokej vrstve obyvateľstva, ktorej boli osudy Odyssea či Aianta dôverne známe. Ako exemplárny príklad takéhoto antihrdinu sme označili Aianta. Ten sa fragmentárne objavuje v Platónovej filozofii, kde reprezentuje akýsi protipól voči spravodlivému človeku. Oveľa väčšiu pozornosť mu však venuje Antisthenés, ktorý ho predstavuje ako nemierneho človeka, ktorého najviac zo všetkého v konaní determinuje verejná mienka a túžba po sláve. Antisthenov Aiás tak symbolizuje akýsi protipól voči kynicko-sókratovskému héroovi, ktorého najväčšou zbraňou je indiferentnosť voči konvenciám či nástrahám osudu, schopnosť zosúladiť myšlienky s činmi a nadobudnúť *enkrateiu*.

Na základe všetkého, čo bolo dosiaľ uvedené, sa nazdávame, že rozdiel medzi hrdinom a antihrdinom sa ukazuje práve prostredníctvom kategórie životnej cesty. V gréckej literatúre môžeme hrdinu rovnako ako antihrdinu identifikovať prostredníctvom osobnej voľby spojenej s konaním, cez ktoré vyjadruje svoj postoj k istým životným okolnostiam (teda voči „cestě hrdinu“, ktorá sa pred ním otvára). V týchto životných situáciách sa nenachádza dobrovoľne a zväčša ide o to, ako dokáže prostredníctvom svojho konania zvrátiť nástrahy osudu, resp. *tyché* a úspešne dokončiť cestu hrdinu. Antihrdina, na rozdiel od hrdinu, si na tejto ceste – napriek výnimočným vlastnostiam (Aias je vďaka svojej sile a statočnosti predurčený na to, aby sa stal hrdinom, získal vojnovú slávu a pocty) – však spravidla volí nesprávne a zlyháva.

Literatúra

- ADAMS, P. G.: The Anti-Hero in Eighteenth Century Fiction. In: *The Anti-Hero: His Emergence and Transformations*, ed. Furst, L.R. – Wilson, J. D., Georgia State: Atlanta, 1979, s. 29-51.
- ARISTOTELÉS: *Poetika*. Prel. M. Mráz. Praha: OIKOYMENH, 2008.
- CAMPBELL, J.: *The Hero with a Thousand Faces*. California: New World Library, 2008.
- HÉSIODOS: *Zpěvy železného věku*. Prel. J. Nováková. Praha: Svoboda, 1990.
- HOMÉROS: *Ilias*. Prel. M. Okál. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1962.
- HOMÉROS: *Odysseia*. Prel. M. Okál. Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966.
- KALAŠ, A., SUVÁK, V.: *Antisthenis Fragmenta/Antisthenove zlomky*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského, 2013.

KOHEN, A.: Plato's Heroic Vision: The Difficult Choices of the Socratic Life. In: University of Nebraska: *Faculty Publications: Political Science*. 45, 2011, s. 45-73.

LAMONT, R. C.: From Hero to Anti-Hero. In: *The Anti-Hero: His Emergence and Transformations*, ed. Furst, L.R. – Wilson, J. D., Georgia State: Atlanta, 1979, s. 1-23.

NAGY, G.: *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. John Hopkins University Press, 1998.

O'HIGGINS, D.: The second best of the Achaeans. In: *Hermathena*. No. 147, 1989.

PINDAR: *Nemean Odes. Isthmian Odes. Fragments*. Trans. W. H. Race. London: Harvard University Press, 1997.

PLATÓN: *Dialógy I.- III*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran, 1990:

SOFOKLÉS: *Tragédie*. Prel. V. Dědina, R. Hošek, F. Stiebitz. Praha: Svoboda, 1975.

SUVÁK, V.: Sókratovská therapeia: úloha Sókrata. In: *Filozofia*, 69 (10), 2014, s. 824-834.

TRAHMAN, C. R.: Odysseus' Lies. In: *Phoenix*, Vol. 6. No 2, 1952, s. 31-43.

WEST, M.L.: *Greek Epic Fragments*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

WOLLNER, U.: Problém sebapoznania v Xenofóntovom diele *Memorabilia*. In: *Filosofia*, 65 (7), 2010, s. 622-630

XENOFÓN: *Spomienky na Sokrata*. Prel. E. Šimovičová. Bratislava: Tatran, 1970.

XENOFÓN: *Hostina. Sokratova obhajoba*. Prel. A. Kalaš. Bratislava: Kalligram, 2006.

P o z n á m k y

- [1] Pri antických zdrojoch uvádzame preklady Okála (Homér), Platóna (Špaňár), Kalaša (Xenofón, Antisthenés), Šimovičovej (Xenofón), Hoška (Sofoklés) a Novákovej (Hésiodos).
- [2] Por. napríklad WOLLNER, U.: Problém sebapoznania v Xenofóntovom diele *Memorabilia*. In: *Filosofia*, 65 (7), 2010, s. 622-630 a tiež SUVÁK, V.: Sókratovská therapeia: úloha Sókrata. In: *Filozofia*, 69 (10), 2014, s. 824-834.
- [3] Por. celú cestu CAMPBELL, J.: *The Hero with a Thousand Faces*. California: New World Library, 2008, s. 41-205.
- [4] Por. Platón, *Apol.* 21a a tiež Xenofón, *Apol.* 14.
- [5] Por. Platón, *Apol.* 21b-e.
- [6] Por. Xenofón, *Apol.* 4-5 a *Mem.* IV. 8. 5-6,
- [7] K prohibatívnej funkcii *daimonia* por. Platón, *Apol.* 40a-c a *Euthyd.* 272e-273a, *Phaedr.* 242b-c, *Apol.* 31c-d.
- [8] Por. CAMPBELL, J.: *The Hero with a Thousand Faces*. California: New World Library, 2008, s. 74-80.
- [9] Por. CAMPBELL, J.: *The Hero with a Thousand Faces*. California: New World Library, 2008, s. 75 a tiež antické zdroje tohto mýtu ako napr. Pseudo-Apollodóros, *Bibl.* II. 5. 9.
- [10] CAMPBELL, J.: *The Hero with a Thousand Faces*. California: New World Library, 2008, s. 76.
- [11] Por. Platón, *Resp.* VII. 516e-517a
- [12] Por. Platón, *Symp.* 201e.
- [13] Por. Platón, *Ep.* VII. 344b.
- [14] Por. Platón, *Apol.* 17b-c.
- [15] KOHEN, A.: Plato's Heroic Vision: The Difficult Choices of the Socratic Life. In: University of Nebraska: *Faculty Publications: Political Science*. 45, 2011, s. 48.
- [16] LAMONT, R. C.: From Hero to Anti-Hero. In: *The Anti-Hero: His Emergence and Transformations*, ed. Furst, L.R. – Wilson, J. D., Georgia State: Atlanta, 1979, s. 6.
- [17] Por. napr. Homér, *Od.* VIII. 483.
- [18] Homér, *Il.* IX. 438-443.
- [19] Hésiodos, *Op.* 156.
- [20] Aristotelés, *Poet.* 1453a8-13.
- [21] Aristotelés, *Poet.* 1452a22.
- [22] Aristotelés, *Poet.* 1452a29 a 1454b19.

- [23] Aristotelés, *Poet.* 1447a28.
- [24] Vzťah medzi homérskym a tragickým hrdinom nie je až taký jednoznačný, pretože napríklad Platón považuje Homéra za najväčšieho z tragických básnikov (por. Platón, *Resp.* X. 607a). Z tohto tvrdenia teda vyplýva, že by sme aj Homérových hrdinov mohli považovať za tragických.
- [25] Por. Platón, *Crat.* 398c-e.
- [26] Por. NAGY, G.: *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. John Hopkins University Press, 1998, s. 151-173.
- [27] Por. ADAMS, P. G.: The Anti-Hero in Eighteenth Century Fiction. In: *The Anti-Hero: His Emergence and Transformations*, ed. Furst, L.R. – Wilson, J. D., Georgia State: Atlanta, 1979, s. 29-51.
- [28] Thersités je zároveň aj fyzicky najškaredšou postavou v Iliade. S odpudivým výzorom sa spája aj odpudivá povaha: „Zo všetkých chlapov, čo pod Tróju prišli, bol najškaredší. Bol totiž šmatlavý, na nohu kríval a plec mal obe krivé a stlačené k prsiam a krem toho navrchu hlavy šištaté temeno, na ktorom rástlo len máličko chlupov. Najviac bol odporný Achillovi a Odysseovi, lebo sa hádal s nimi.“ (*Il.* II. 216-221) Thersita by sme mohli skôr považovať za čisto záporného hrdinu, za zločinca (*villain*).
- [29] Por. Homér, *Il.* II. 248.
- [30] Odysseus často klame a oklame dokonca aj samotnú bohyňu Athénu (*Od.* X.III. 290), viac k tejto problematike por. TRAHMAN, C. R.: Odysseus' Lies. In: *Phoenix*, Vol. 6. No 2, 1952, s. 31-43.
- [31] Por. *Od.* X. 480.
- [32] Por. heslo „Anti-hero“ v *Oxford Dictionaries* (www.oxforddictionaries.com).
- [33] Por. Hésiodos, *Theog.* 520-528.
- [34] Por. Homér, *Il.* VI. 5.
- [35] Homér, *Od.* XI. 541-556.
- [36] O tomto zápase píše aj Pindaros v jednej z *Némejských ód* (Pindaros, *Nem.* VIII. 25-30).
- [37] Por. O'HIGGINS, D.: The second best of the Achaeans. In: *Hermathena*. No. 147, 1989, s. 43.
- [38] Pozri WEST, M. L.: *Greek Epic Fragments*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- [39] Por. *Il.* VII. a tiež XIV.
- [40] Por. *Il.* VII. 226-233.
- [41] *Il.* VII. 303-305.
- [42] Používame český preklad Václava Dědinu, pretože slovenský preklad Sofokleovho *Aianta* neexistuje.
- [43] Platón, *Apol.* 41b.
- [44] Bez hlbšieho filozofického významu sa uvádza Aiantovo meno aj Xenofónovom *Sympósiu* (*Symp.* IV. 6).
- [45] Platón, *Resp.* X. 615d-621d.
- [46] *Resp.* X. 619b.
- [47] *Resp.* X. 620c-620d.
- [48] *Resp.* X. 620b.
- [49] Por. V A 53, § 11.
- [50] Sofoklés, *Aj.* 576 a 853.
- [51] V A 54, § 7-8.
- [52] KALAŠ, A., SUVÁK, V.: *Antisthenis Fragmenta*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského, 2013, s. 171.
- [53] V A 53, § 7.
- [54] Por. Platón, *Phaedr.* 271b.
- [55] Por. O'HIGGINS, D.: The second best of the Achaeans. In: *Hermathena*. No. 147, 1989, s.48.
- [56] V A 53, § 7.
- [57] V A 53, § 5 a tiež V A 54, § 6.
- [58] V A 53, § 4.
- [59] Por. Platón, *Apol.* 41c-d a tiež *Crito* 46b.
- [60] V A 53, § 6.

[61] V A 154, § 5.

[62] Por. Platón, *Leg.* 730b a tiež *Leg.* 663d-664a.

Mgr. Zuzana Zelinová, PhD.
Univerzita Komenského v Bratislave,
Filozofická fakulta
Katedra filozofie a dejín filozofie
Šafárikovo nám. 6
SK-814 99 Bratislava 1
e-mail: zelinova13@gmail.com

Rullov agrárny návrh a Caesarova mariovská politika

Michal Habaj

Habaj, M.: Rullov agrárny návrh a Caesarova mariovská politika. In: *Ostium*, roč. 15, č. 3.

Rullus, Bill and Caesar's Marian Policy

Soil played an important role in Roman politics. From the first century BC commanders bought loyalty of their men and politicians favor from the people through land distribution. Therefore, there are several attempts at agrarian reforms in the political life of Rome in the first century BC. The author of the study deals with proposal of Rullus from 63 BC and the role played by Caesar in his promotion. He discusses whether Caesar stood behind this attempt and puts him in touch with Caesar's efforts to use family ties with Gaius Marius. Marius still had many hidden supporters in Rome at that time, and Caesar wanted to get them on his side and so to exploit the political potential of his connection with Marius. At the same time, this feature of Caesar's policy suggests that he could be behind the proposal, which to some extent recalls the agrarian policy from the times of Marius and Saturninus.

Keywords: Caesar, agrarian reform, the proposal of Rullus, land distribution, Gaius Marius

Natalis laetus tibi!

Rímski velitelia a politici ovplyvňovali rímske občianstvo štedrosťou a svojich mužov si pripútavali darmi. Súčasťou kupovania priazne bolo prerozdeľovanie pôdy.^[1] Práve tá sa stala od Gaia Maria najsilnejším putom medzi veliteľmi vojsk a ich mužmi. Živý obrázok z prvého storočia pred Kr. nám v tomto smere poskytuje Appiános. Vychádza síce zo starších zdrojov, lebo sám píše až v druhom storočí po Kr., ale jeho obrázok spoločnosti je v súvislosti s pôdou veľmi bohatý a plastický. Opisuje napríklad ako po jednom z Octavianových víťazstiev žiadali jeho muži odmeny a hrozili, že inak s ním nebudú tiahnuť ďalej. Octavianus, v tom čase triumvir, iba márne sľuboval, že im k už mnohým udeleným darom pridá ďalšie a centuriómom a tribúnom k tomu ešte dodá vznešený odev s purpurovým pruhom a členstvo v radách ich miest. Jeden z tribúnov sa vtedy obrátil na Octaviana a vraj sa naňho tvrdho osopil, že purpur a vence sú hračky pre deti, zato odmenou pre vojsko sú pozemky a peniaze.^[2]

Pôda hrala vo vzťahu medzi veliteľom a vojskom podstatnú úlohu a vernosť svojich mužov si ňou zabezpečoval už Sulla a pôdu pre svojich mužov potreboval za odvedené služby na východe i Pompeius.^[3] Ešte iný rozmer dal pôde Caesar. Ten ju dokázal využívať nielen pri upevňovaní svojho vzťahu s vojakmi, ale vedel si ňou zvyšovať i svoj politický kapitál a ovplyvňovať život priamo v Ríme. To nakoľko vnímal pôdu ako motiváciu vidieť v jeho *Zápisoch*, kde napríklad tvrdí, že práve pôdu, a to i vlastnú, sľuboval pred vojenským stretom s ním svojim mužom Domitius Ahenobarbus.^[4] Poukazuje tým na Domitiovu tieseň a odhodlanie, ale zároveň i na pôdu ako prostriedok, lebo tým, že Domitius sľubuje prerozdeliť svoju pôdu, naväzuje svojich mužov priamo na svoju osobu a zabezpečuje si ich vernosť.

Appiános tiež opisuje ako Caesar za svojho konzulátu predniesol pozemkovú reformu a získal si ňou

veľké množstvo ľudí.[5] Neznámy autor *Africkej vojny*, ktorou nadviazal na Caesarove *Zápisky* spomína, že Caesar vsádzal na pozemkovú kartu i v Afrike. Predpokladal, že africkí Getuli k nemu prebehnú z nepriateľského vojska, lebo ich otcovia slúžili u Gaia Maria a dostali od neho do daru polia a pozemky.[6] Darcovia pozemkov tak mohli rátať s dlhodobou lojalitou. V reči k ľudu, ktorú Appiános kladie do úst Bruta po Caesarovej vražde, uvádza argumenty Caesarových nepriateľov, ktorí nejakým spôsobom potrebovali neutralizovať vplyv, ktorý Caesar prerozdelením pôdy získal. Brutus zdôrazňuje, že muži dostali pôdu od štátu a nie od Caesara. Brutus tiež už zosnulému Caesarovi vyčítal, že Caesar rozdelil pôdu, ktorú zabral italskému obyvateľstvu, čím dostal vojakov do pasce a spravil z nich svojich prisluhovačov a komplicov, lebo s ním zostali spojení pre strach z vyhnaného obyvateľstva, ktoré na pôde pôvodne sídlilo.[7] Reč síce vychádza z nepriateľského tábora, ale ilustruje význam prerozdeľovania pôdy v Caesarovej agende. Na základe tohto všetkého videl Appiános v rozdeľovaní pôdy nástroj politických machinácií a nakoniec i jeden z dôvodov rozpadu republiky. Vojaci podľa neho zostávali verní druhému triumvirátu, lebo ich vlastníctvo obdržanej pôdy, ktorú dostali od triumvirov, závisí práve na politickom postavení ich donorov.[8]

No Appiános zaznamenal ešte viac a píše i o protichodnej propagande Caesara a jeho nepriateľov. Zatiaľ čo Caesarovi nepriatelia rozkrikovali, že Caesar si zabezpečuje mužov tým, že z nich robí svojich spolupáchateľov, keď ich usadzuje v kolóniách spolu s obyvateľstvom, ktorému pôdu zobral, Caesar sám podľa Appiána tvrdil opak. V priebehu občianskej vojny Caesar sľuboval vojakom pôdu, ale nie tak ako Sulla, ktorý ju bral majiteľom a združoval v kolóniách občanov, ktorým pôdu odoberal s tými, ktorým ju dával a robil tak z nich večných nepriateľov. Caesar naopak podľa Appiána sľuboval, že rozdelí obecnú i svoju vlastnú pôdu a pokiaľ jej bude málo, tak ju prikúpi.[9] Správa nápadne pripomína Caesarovo vlastné vyjadrenie o Domitiovi, ktorý mal v ťažkej situácii sľubovať svojim mužom i vlastnú pôdu, a tak si ich naviazať priamo na svoju osobu. Caesar urobil podľa Appiána v túto chvíľu niečo podobné. V ťažkej situácii sľubuje vlastnú pôdu a chce sa vyhnúť násilnému odoberaniu pôdy v prospech svojich veteránov. Čo je však presne to, z čoho ho jeho nepriatelia po smrti obviňovali. Okolo Caesarových postojov k agrárnej politike tak zostáva mnoho nejasností.

Sám Caesar je v súvislosti s agrárnou politikou známy hlavne pre svoj agrárny zákon z roku 59 pred Kr. No pôda neprestala byť súčasťou jeho agendy ani po reforme, a hlavne, bola ňou i pred ňou. Správy o Caesarových krokoch v agrárnej politike pred jeho konzulátom sú však pomerne rozporuplné a nie je jasné, ktoré kroky vlastne možno bezpečne Caesarovi pričítať. Ja sa na nasledujúcich riadkoch zameriam na najdiskutovanejšiu udalosť spájanú s Caesarom, udalosť, ktorá mohla zmeniť dejiny Ríma a možno úplne premeniť Caesarovu kariéru. Ide o Rullov návrh agrárnej reformy, na ktorom mal podľa Suetonia a i viacerých moderných autorov participovať i Caesar. O jeho účasti na reforme sa však dodnes diskutuje. Objavili sa mnohé argumenty pre i proti, jeden podstatný argument však zostáva doteraz v úzadí, a to je Caesarova snaha nadväzovať na mariovskú politiku, ktorá sa s uvedenou reformou zvyčajne nespája, no má svoje opodstatnenie.

Rullus a Caesar: doterajšie návrhy

Koncom roka 64 pred Kr., keď nastupovali noví tribúni ľudu do úradu, navrhol jeden z nich ďalekosiahlu pozemkovú reformu. Bol to inak pomerne neznámy Publius Servilius Rullus,[10] ale jeho návrh by priniesol hlboké štrukturálne zmeny v držbe pôdy, demografii mesta a jeho sociálnej skladbe.[11] Vo viac ako štyridsiatich paragrafoch navrhoval zriadenie desať člennej komisie, zloženej z mužov, ktorí mohli byť zvolení do funkcie iba v prípade, že boli v meste a volilo ich sedemnást vylosovaných tribuí z celkového počtu 35-tich. Títo decemvirovia zaštitení na päť rokov prétorskou mocou mali zakladať po celej ríši kolónie a usádzať v nich rímskych občanov. Mali tiež prerozdeliť predchádzajúcimi pozemkovými reformami nedotknuté štátne majetky *ager Campanus* a *campus Stellatis*. Na prvom z nich malo byť usídlených 5000 kolonistov, z ktorých mal dostať každý po desiatich jutrách pôdy a na druhom po dvanástich jutrách. Keďže by *ager publicus* nestačil,

museli Rimania ďalšiu pôdu prikúpiť. Aby decemviri získali financie mohli predávať štátnu pôdu a majetky, ktoré Rimania získali mimo Itálie od roku 88 pred Kr. Mohli tiež zdaníť štátnu pôdu mimo Itálie a zisky z nej využívať. Mohli použiť i koristi z vojenských ťažení, pokiaľ nebola táto odovzdaná do *aeraria* alebo nebola použitá na výstavbu. Spomedzi vojenských veliteľov, ktorí by takto prišli o svoju korisť, bol vyňatý iba Pompeius.

Šírka a význam navrhnutých zmien hovoria jasnou rečou. Pôda sa mala stať opäť politikom a ľuďa, ktorí stáli za Rullom, ju chceli využiť pre svoje ciele. To, že za Rullom stáli významní populári, prezrádza Cicero, nikoho však konkrétne nemenuje.^[12] Kto teda bol za týmto zákonom? Mnohí moderní autori za ním hľadali Caesara a Crassa.^[13] Podľa Cicerona totiž boli za zákonom tí istí ľudia, ktorí boli v roku 65 pred Kr. za prevzatie Egypta Rímom. Krajinu na Níle Rimanom odkázal už roky predtým egyptský kráľ Ptolemaios X. alebo Ptolemaios XI. a v roku 65 pred Kr. sa objavil pokus spraviť z krajiny provinciu.^[14] A Cicero na to doslova hovorí, že tí, ktorých Rimania odmietli dva roky predtým, sa pokúšajú o to isté v pozícii decemvirov v podobe Rullovo návrhu.^[15]

Antické pramene naznačujú, že za snahou o prijatie Egypta boli Crassus a Caesar. Crassus sa mal podľa Plútarcha pokúsiť o prevzatie Egypta v roku 65 pred Kr., keď bol cenzorom.^[16] Okrem toho Crassa v súvislosti s Egyptom spomínal v dnes už nezachovanej reči *De rege Alexandrino* Cicero. Hoci ide o nezachovanú reč, fragmenty a ich komentáre poznáme vďaka neznámemu scholiastovi z kláštora v Bobbiu a ten Ciceronove narážky na Crassa doslovne spomína.^[17] Caesara menuje iba Suetonius za Caesarovej aedility, ktorá sa odohrala tiež v roku 65 pred Kr. Suetonius o Caesarovi doslova píše, že Caesar: „sa pokúšal s časťou tribúnov o to, aby mu bol uznesením ľudu pririeknutý Egypt, lebo kráľa v Alexandrii, ktorého senát označil spojencom a priateľom, vyhnal ľud...“.^[18]

Podľa Matthiasa Gelzera si obaja, Crassus i Caesar, pripravovali návrhom pôdu pre návrat Pompeia z východu, kde Rimania dlho viedli boje s Mithridatom. Zákomom by Pompeiovi zabrali pôdu, ktorú on plánoval pre svojich veteránov, čím by Pompeius stratil dôležité body u svojich mužov. Okrem toho by Caesar a Crassus získali rozdelením pôdy rozsiahlu klientelu, ktorú mohli použiť proti Pompeiovi i vojensky.^[19] Jemnejší variant priniesol Allen Ward. Podľa neho Crassus a Caesar spolupracovali v celej druhej polovici šesťdesiatych rokov. Caesar sa pridal ku Crassovi, lebo potreboval silného spojenca. Obaja tak boli podľa Warda i za Rulloým zákonom a ak by prešiel, mohli jeho prostredníctvom manipulovať Pompeiom a vydierať ho pôdou pre jeho veteránov. Na rozdiel od Gelzera však Ward s vojenským využitím osadníkov proti Pompeiovi nepočítal.^[20]

No napríklad Hermann Strasburger nebol o účasti Caesara vôbec presvedčený.^[21] Spochybnil Suetoniovo datovanie, a odmietol, že by sa Caesar už ako aedil zasadzoval ako jeden z iniciátorov o tak zásadné rozhodnutie, akým bolo prevzatie Egypta. Otázka Egypta bola prejednávaná dvakrát, prvýkrát zrejme v spomínanom 65 roku a druhý krát v roku 56 pred Kr., kedy však už nešlo o prijatie Egypta do ríše, ale o znovunastolenie zosadeného panovníka. Suetoniova správa o Caesarovi sa podľa Strasburgera viaže až k druhému menovanému roku a svoj predpoklad zdôvodňuje tým, že egyptský kráľ je v Suetoniovom texte titulovaný ako *socius et amicus populi Romani* a tým sa stal Ptolemaios Auletes až v roku 59 pred Kr. Strasburger tiež predpokladal, že Caesar sa dostal v Suetoniových prameňoch do egyptskej kauzy z roku 65 pred Kr. iba pre jeho tradičné spájanie s Crassom. Neskoršia tradícia a propaganda z nich urobila pre republiku nebezpečný tandem, ktorý mal spolupracovať na viacerých projektoch, ale ich účasť na predpokladaných podnikoch, ako i ich spolupráca, zostáva sporná.^[22] Strasburger na základe toho pochybuje o Caesarovej účasti. Síce uznáva, že Caesar by bol rád prijal miesto v kolégiu decemvirov, ale spochybňuje, že by patril medzi pôvodcov podniku, keďže bez Suetonia neexistuje iné spojenie Caesara s návrhom.^[23] Dokladom Caesarovej účasti nie je podľa Strasburgera ani podobnosť niektorých častí Rullovo návrhu s neskorším Caesarovým agrárnym zákonom z roku 59 pred Kr., lebo oba návrhy vyplývajú z dlhodobého programu populárov a ťažko ich spojiť s konkrétnou osobou.^[24]

V prospech Caesarovej účasti medzi iniciátormi návrhu sa vyjadril Graham Sumner, ktorý však spochybnil Crassovu účasť, ako i to, že by Caesar návrhom mieril proti Pompeiovi, ako to predpokladali starší autori. Caesar už roky pred návrhom otvorene podporil prijatie *lex Gabinia* i *lex Manilia*, ktoré Pompeiovi prepožičali mimoriadne impérium a i po nezdare Rullovho návrhu sa pridal k žalobcom Pompeiovho nepriateľa C. Pisona. V roku 63 spolupracoval s Pompeiovi blízkymi Labienom a Metellom Celerom na žalobe proti Rabiriovi. Už ako praetor navrhol, aby česť opraviť Jupiterov Chrám bola udelená Pompeiovi a s Metellom Nepotom spolupracoval na návrhu Pompeiovho návratu z východu z toho dôvodu, aby potlačil Catilinovo sprisahanie. I Rullov zákon tak mal byť podľa Sumnera v prospech Pompeia a jeho vracajúcich sa veteránov, ktorých bolo treba niekam umiestniť.[25]

Pre Ericha Gruena bol Ciceronov text príliš hmlistý nato, aby sa z neho dali spraviť závery o tom, kto za návrhom reálne stál. Upozornil na to, že Rullus mohol zohrať pri celom návrhu dôležitejšiu úlohu, ako sa zvykne usudzovať. Nikto významný tak za zákonom stáť nemusel. Cicero mohol chcieť svojimi odkazmi na mužov v pozadí iba vyvolať dojem a vzbudiť strach, no jeho predpoklad mužov v pozadí nemusí mať reálny základ.[26] Podľa Gruena zákon nebol namierený proti Pompeiovi, naopak, jeho navrhovatelia sa snažili získať body u Pompeia, lebo ak by prešiel, Pompeiovi by umožnil usadiť jeho veteránov. Podstatný argument videl i v tom, že návrh prichádza práve vo chvíli, keď sa Pompeiov návrat blížil, čo podľa Gruena potvrdzovalo, že návrh je určený hlavne v jeho prospech. Uznal tiež, že Caesar by mohol stáť za podobným návrhom v snahe získať si Pompeia, ale rovnako tak za ním mohli stáť iní Pompeiovi ľudia.

Caesarovo mariovské dedičstvo

K vyššie spomínaným argumentom ohľadom Caesarovej účasti ešte môžeme pridať význam mariovskej legendy v počiatkoch Caesarovej politickej kariéry. Nadväznosťou na Maria sa Caesar napojil na tradíciu, ktorá mu poskytovala ohromný manévrovací priestor pri ovplyvňovaní ľudu a robila z neho, i napriek jeho patricijskému pôvodu, jedného z najpoprednejších vodcov populárov. Marius mal za manželku sestru Caesarovho otca Iuliu a jej prostredníctvom bol teda Caesar Mariovým synovcom. Už ako mladík sa Caesar pripojil k mariovskej strane i politicky, keď sa oženil s dcérou Mariovho politického kolegu Cinnu a svoju odhodlanosť zostať na strane mariovcov a populárov dokázal i po porážke tejto politickej frakcie a Cinnovom páde (Marius už bol mŕtvy). Nový pán mesta, Sulla, Caesarovi iba márne prikazoval, aby sa rozviedol s Cinnovou dcérou, mladučký Caesar odmietol, za čo i zaplatil, lebo Sulla ho zbavil kňazskej hodnosti Jovovho obetníka, manželkinho vena a nárokov na dedičstvo rodu a neskôr pomýšľal i na Caesarovu vraždu. K tej síce neprišlo, ale po rokoch sa šírilo, že už Sulla videl v Caesarovi veľké nebezpečenstvo pre republiku, optimátov a senát. Keď ho niektorí optimáti odhovárali od Caesarovej vraždy a argumentovali tým, že ide iba mladučkého chlapca, ktorý nemá byť ako nebezpečný, mal Sulla podľa tradície odpovedať, že nemajú rozum, ak nevidia, že v tom chlapcovi sa skrýva mnoho Mariov.[27] Po Sullovej smrti Caesar opäť otvorene viedol politiku populárov, keď ako schopný rečník napádal obžalobami optimátov, podporoval obnovenie tribúnskej moci, zastával sa mariovcov a ľud si získaval usporadúvaním hostín. Vítanou príležitosťou k mariovskej kampani preňho bola smrť Mariovej ženy a Caesarovej tety Iulie. Caesar nielenže predniesol za zosnulú na fóre chváloreč, ale prvýkrát od Sullovej diktatúry vystavil pri jej pohrebe Mariove obrazy. V ľude si tak získal mnohých priaznivcov a začalo sa o ňom hovoriť ako o mužovi, ktorý do mesta opäť vnáša Mariove vyznamenania.[28] Mariovská strana, v tom čase zastrašená a rozorvaná, sa začala opäť prebúdať a Caesar k tomu prispel i ako aedil, keď nechal tajne zhotoviť niekoľko Mariových sôch, ako i sôch bohyne víťazstva a dal ich prepraviť v noci na Capitolium, kde ich vystavil. Na podstavce umiestnil nápisy, ktoré hovorili o Mariových víťazstvách nad Kimbrami a ďalšími rímskymi nepriateľmi, a keď sa povest o tomto čine rozniesla po meste, začali mnohí považovať Caesara za priameho Mariovho politického dediča.[29] Sám Caesar potom svojimi správami do Ríma a slávnym dielom *Zápisky o vojne v Galii* ešte posilňoval toto videnie, keď preformuloval historické znalosti o Galii a z Kimbrov, ktorých dovtedy Gréci a na ich základe

Rimania považovali za Keltov, urobil Germánov, teda populáciu, proti ktorej sám bojoval a víťazil.[30] I vojensky sa tým stal priamo dedičom a pokračovateľom svojho strýca a istým spôsobom završovateľom jeho diela.

No spomienka na Maria mala v Ríme ešte jeden rozmer. Marius zanechal stopu i v hospodárskom živote mesta a ríše usadzovaním veteránov. Práve od Maria sa rímsky velitelia trápia so zabezpečovaním pôdy pre svojich mužov a i Marius sám musel túto otázku riešiť. V roku 103 sa spojil s Appuleiom Saturninom, ktorý sa vďaka jeho podpore stal tribúnom.[31] Saturninus sa následne pokúsil o dve pozemkové reformy v rokoch 103 a 100 pred Kr. Prvým z týchto návrhov si podľa neznámeho autora *De viris illustribus* chcel získať Mariových mužov pôdou v Afrike, pričom mal navrhnúť, že každý z osadníkov dostane až sto jutier pôdy.[32] Texty nápisov dokladajú, že k africkému usádzaniu prišlo v údolí rieky Bagradas[33] a jeden z textov z roku 2 pred Kr. nájdených na rímskom fóre spomína, že časť mariovcov usádzal i Caesarov otec.[34] Z nápisu síce nie je jasné, či ich usadzoval v Afrike alebo na Sicílii (väčšina bádateľov je za prvú možnosť),[35] ale v kombinácii s textom elógia ďalšieho Caesara, Iulia Caesara Strabona,[36] sa zdá, že obaja muži pôsobili v desaťčlennej komisii pre usadzovanie Mariových veteránov,[37] a to bez ohľadu na to, či toto usadzovanie súviselo priamo so Saturninom.[38] Broughton tiež poukázal na to, že v tejto funkcii mali decemviri i sudcovské právomoci, teda čosi čo vychádzalo ešte z gracchovskej tradície,[39] a podobné právomoci prepožičiaval decemvirom vo svojom návrhu i Rullus[40] a neskôr vo svojej agrárnej reforme sám Caesar.[41] Rullov návrh sa tak istým spôsobom napája na tradičné prvky populárov. Teda na prvky hospodárskej politiky, v ktorých je badať nadväznosť na mariovskú politiku a propagandu. A tento dojem ešte zvyšujú niektoré Ciceronove poznámky prehodené v reči *De lege agraria* a v listoch, v ktorých naznačuje, že Rullov návrh počítal i s pôdou, ktorú mariovcom odňal Sulla a bola odsúhlasená na predaj.[42] Viacerí optimáti sa tak možno obávali o svoje pozemky, ktoré získali lacno na dražbách pôdy po sullovských proskripciách. Ak by tento predpoklad bol správny, tak možno oprávnenne predpokladať, že za ním stál niekto, kto sa systematicky pokúšal nadväzovať na mariovskú politiku a komu išlo o získanie a zaviazanie si Mariových priaznivcov.

Rullov návrh agrárnej reformy nakoniec neprešiel, ale to, že za ním stál Caesar, naznačujú už o pár mesiacov neskôr ďalšie udalosti, v ktorých sa opäť objavuje jeho meno. Už krátko po neúspechu agrárnej reformy zaútočil tribún Titus Labienus na senátora Gaia Rabiria pre vraždu Appuleia Saturnina, ktorá sa odohrala tridsaťsedem rokov predtým.[43] Išlo o toho Saturnina, ktorý konštruoval Mariovu pozemkovú politiku pre jeho veteránov a útok na jeho vraha po toľkých rokoch, ale zároveň krátko po odmietnutí Rullovej iniciatívy, celkom jasne naznačuje, že obe situácie súvisia a majú i tých istých aktérov. Obhajoby Rabiria sa vehementne, podobne ako predtým útoku na Rullov návrh, chopil Cicero. Zároveň za útokom na Rabiria možno opäť hľadať i Caesara, lebo procesom by zabil hneď niekoľko múch jednou ranou: prihlásil by sa k mariovskej politike (Saturninus bol Mariov človek), zaútočil by na nobilitu a právomoci senátu, lebo Saturninus zomrel potom, čo senát vyhlásil takzvané *senatus consultum ultimum*, v čase ktorého mohli konzuli použiť hocaké prostriedky, aby uchránili republiku. Saturninus a jeho ľudia boli zabíjaní práve v rámci tohto ultimáta, a to i napriek tomu, že Saturninus bol chránený posvätnou nedotknuteľnosťou tribunátu.

Caesarova úloha v tejto kauze však nie je úplne jasná. Cicero, ktorý sa podujal na Rabiriovu obhajobu, Caesara ako iniciátora žaloby nespomína a jediný, kto tak robí je Suetonius. Ten však často zachytáva práve varianty udalostí, ktoré Caesara spätne kladú do všetkých možných politických udalostí spojených s politikou populárov.[44] No bez ohľadu na to, že na základe prameňov o Caesarovi ako o iniciátorovi procesu hovoriť bezpečne nemôžeme, je s celou kauzou jasne spojený na inom mieste. Bol to totiž práve Caesar, kto bol vybraný za jedného z dvoch Rabiriových sudcov a Caesar senátora i nakoniec odsúdil na trest smrti. K poprave však nakoniec neprišlo, lebo otázka sa dostala pred ľud a Cicero s Hortensiom Rabiria zachránili. No podobne ako v prípade agrárneho zákona Caesar dal jasne vedieť, kde stojí. Ukázal, že je ochotný postaviť sa

senátnej nobile, hájiť záujmy ľudu, a to všetko v stopách Maria, ku ktorého strane Saturninus patril a koho politiku ako rodinné dedičstvo Caesar hájil.

Zdá sa teda pravdepodobné, že Rullov návrh možno vnímať ako súčasť Caesarovej politiky. Systematicky nadväzoval na Mariovo dedičstvo a snažil sa pôsobiť ako jeho dedič v politike i vojenstve. Miesto Caesara medzi sudcami Saturninovho vraha jasne poukazuje, že mu bola blízka i mariovská agrárna činnosť a i v tomto smere chcel byť vnímaný medzi Rimanmi ako Mariov dedič. Nerobil to pritom nejako otvorene či formálne, i Mariove sochy na Kapitoliu dal vystaviť v noci, ale dal si zároveň záležať na tom, aby sa medzi ľuďmi vedelo, že práve on je strojcom tejto mariovskej kampane. V podobnej situácii ho vidíme pri Rullovom návrhu. Cicero ho nemôže s návrhom otvorene spojiť, vie, že za ním stojí, ale môže jeho prítomnosť iba naznačovať, Caesar sa totiž k návrhu zrejme nijak oficiálne nehlásil. Predsa o jeho prítomnosti za návrhom zrejme nikto v rímskom ľude či medzi mariovcami nepochyboval. Ak by návrh prešiel, Caesar sa mohol stať decemvirom komisie rozdeľujúcej pôdu podobne, ako jeho otec, ktorý bol decemvirom v obdobnej komisii pri mariovskom usadzovaní veteránov. Nadviazal by tak na rodinnú tradíciu a plne využil jej politický potenciál.

Príspevok vznikol na Katedra historických vied a stredoeurópskych štúdií ako súčasť riešenia grantového projektu KEGA 002UCM-4/2017 *Inovatívne metódy výučby počiatkov antického sociálno-politického, právneho a etického myslenia*

Literatúra

- BROUGHTON, Robert: The Elogia of Julius Caesar's Father. In: *American Journal of Archaeology*, roč. 52, 1948, č. 3, s. 323-330.
- BRUNT, Peter: *Italian Manpower 225 B. C. – A. D. 14*. Oxford: Clarendon 1971.
- FONTANELLA, Francesca: La I Orazione De Lege Agraria. In: *Athenaeum*, roč. 93, 2005, s. 149-191.
- GELZER, Matthias: *Caesar*. Stuttgart: Steiner 2008.
- GESCHE, Helga: *Caesar*. Darmstadt: Wiss. Buchgesell 1976.
- GRUEN, Erich: *The Last Generation of the Roman Republic*. Berkeley: University of California Press 1974.
- HABAJ, Michal: Konštrukcia Svébov v Caesarových Zápisoch o vojne v Galii. In: *Historický časopis* 2019, v tlači.
- JONKERS, Jan: *Social and Economic Commentary on Cicero's De Lege Agraria Orationes Tres*. Leiden: Brill 1963.
- LINTOTT, Andrew: *Judicial Reform and Land Reform in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- MEIER, Christian: *Caesar*. München: DTV 1993.
- PANITSCHKE, Peter: Die Agrargesetze des Jahres 59 und die Veteranen des Pompeius. In: *Tyche*, roč. 2, 1987, s. 141-155.
- ROSELAAR, Saskia: *Public Land in the Roman Republic: A Social and Economic History of the Ager Publicus*. Leiden University (Diss.) 2008.
- STEEL, Catherine: *The End of the Roman Republic, 146 to 44 BC*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2013.
- STRASBURGER, Hermann: *Caesars Eintritt in die Geschichte*. München: Filser 1938.
- SUMNER, Graham: Cicero, Pompeius, and Rullus. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, roč. 97, 1966, s. 567-582.
- TAYLOR, Lili Ross: Caesar and the Roman Nobility. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, roč. 73, 2011, s. 1-24.
- TEMPEST, Kathryn: *Cicero. Politics and Persuasion in Ancient Rome*. London&New York: Continuum 2011.
- WARD, Allen: Cicero's Fight against Crassus and Caesar in 65 and 63 B. C. In: *Historia*, roč. 21,

1972, s. 244-258.

YOUNG-CHAE, Kim. *Roman Agrarian Policies and the Italian Countryside 133– 91 BC*. Oxford: University of Oxford 2016 (Diss.).

P o z n á m k y

[1] Ešte pred Caesarovým agrárnym zákonom prišlo v prvom storočí hneď k niekoľkým pokusom o prerozdelenie pôdy, ich autormi boli Titius, Plotius, Flavius, Rullus a Catilina, k základným prameňom a literatúre pre tieto reformné pokusy pozri ROSELAAR, Saskia: *Public Land in the Roman Republic: A Social and Economic History of the Ager Publicus*. Leiden University (Diss.) 2008, s. 278.

[2] App. *B Civ.* 5.128.

[3] Cass. Dio 37.49.2.

[4] Caes. *B Civ.* 1.17.

[5] App. *B Civ.* 1.10.

[6] Caes. *B Afr.* 56.

[7] App. *B Civ.* 2.141.

[8] App. *B Civ.* 5.12-13.

[9] App. *B Civ.* 2.94.

[10] Niekoľko úvah o pôvode a postavení napr. SUMNER, Graham: Cicero, Pompeius, and Rullus. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, roč. 97, 1966, s. 571-572, 580.

[11] Pre obsah zákona pozri tri Ciceronove reči pod názvom *de lege agraria*. Zhrnutie v bodoch prináša napríklad WARD, Allen: Cicero's Fight against Crassus and Caesar in 65 and 63 B. C. In: *Historia*, roč. 21, 1972, s. 254.

[12] Naráža na nich viackrát, napríklad *Leg. agr.* 1. 16: *tibi nos, Rulle, et istis tuis harum omnium rerum machinatoribus totam Italiam inermem tradituros existimasti, quam praesidiis confirmaretis, coloniis occuparetis, omnibus vinclis devinctam et constrictam teneretis?*; 1.22: *quid enim existimatis integrum vobis in re publica fore aut in vestra libertate ac dignitate retinenda, cum Rullus atque ei quos multo magis quam Rullum timetis cum omni egentium atque improborum manu, cum omnibus copiis, cum omni argento et auro Capuam et urbis circa Capuam occuparint?* Pre ďalšie narážky pozri 2.23, 65.

[13] Autor komentára ku všetkým rečiam *de lege agr.* Jonkers o tom vôbec nepochyboval, pozri JONKERS, Ján: *Social and Economic Commentary on Cicero's De Lege Agraria Orationes Tres*. Leiden: Brill 1963, s. 38, 41 či 61 kde tiež hovorí, že *Rullus promises land, but in reality he is paving the way towards power for Caesar*. Ďalej napr. 71, či zasa na 107 označuje Crassa za *auctor intellectualis* a *passim*. Pre doklad Casarovej účasti na predložení zákona argumentuje i tým, že Caesar neskôr na kampánskej pôde usadil osadníkov, čo podľa neho ... *proves that Caesar was the power behind the Rullian bill* (1963, 114). K starším autorom, ktorí predpokladali účasť Caesara a Crassa pri návrhu pozri SUMNER, Cicero, Pompeius, and Rullus, c. d., s. 575, pozn. 42; GRUEN, Erich: *The Last Generation of the Roman Republic*. Berkeley: University of California Press 1974, s. 388, pozn. 121. Z novšej literatúry napr. PANITSCHKE, Peter: Die Agrargesetze des Jahres 59 und die Veteranen des Pompeius. In: *Tyche*, roč. 2, 1987, s. 153; TAYLOR, Lili Ross: Caesar and the Roman Nobility. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, roč. 73, 2011, s. 87.

[14] Tento testament dokladá iba Cicero v *Leg. agr.* 1.1 a 2.41-44. Väčšina bádateľov sa prihovára za Ptolemaia XI, k bibliografii pre obe možnosti pozri FONTANELLA, Francesca: La I Orazione *De Lege Agraria*. In: *Athenaeum*, roč. 93, 2005, s. 156, pozn. 21. Treba tiež pripomenúť, že v Rullovom zákone sa o pripojení Egypta nehovorilo, iba Cicero naň poukazuje ako na jeden z cieľov decemvirov.

[15] Cic. *Leg. agr.* 1.1, k tomu tiež Cicero, ale už pred ľudom 2.41-44.

[16] Plut. *Crass.* 13.

[17] Schol. Bob. 92-93 STANGL, Thomas: *Ciceronis Orationum Scholiastae*. Vindobonae– Lipsiae,

Tempus&Freitag 1912.

[18] Suet. *Div. Iul.* 11.

[19] GELZER, Matthias: *Caesar*. Stuttgart: Steiner 2008, s. 36-37; podobne MEIER, Christian. *Caesar*. München: dtv 1993, s. 220.

[20] WARD, Cicero's Fight against Crassus and Caesar in 65 and 63 B. C., c. d., s. 248-257.

[21] Podobne FONTANELLA, La I Orazione *De Lege Agraria*, c. d., s. 156, pozn. 30 a 158 hovoril iba o nožnej účasti Caesara, ale Crassovu účast považoval za doloženú.

[22] K predpokladaným spoločným podnikom SUMNER, Cicero, Pompeius, and Rullus, c. d., s. 574-575, ktorý však tento navrhovaný úzky politický vzťah charakterizoval odmietavo slovami: *The tales about Crassus and Caesar in the mid-sixties hardly inspire a great deal of confidence.!*

[23] Podobne napr. TAYLOR, Caesar and the Roman Nobility, c. d., s. 17.

[24] STRASBURGER, Hermann: *Caesars Eintritt in die Geschichte*. München: Filser 1938, s. 112-115.

[25] SUMNER, Cicero, Pompeius, and Rullus, c. d., s. 579-582. K záveru, že zákon mal poslúžiť Pompeiovým veteránom dospela tiež STEEL, Catherine: *The End of the Roman Republic, 146 to 44 BC*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2013, s. 155. Proti tomu WARD, Cicero's Fight against Crassus and Caesar in 65 and 63 B. C., c. d., s. 256-257.

[26] GRUEN, *The Last Generation of the Roman Republic*, c. d., s. 388.

[27] Suet. *Div. Iul.* 1; Plut. *Caes.* 1.

[28] Plut. *Caes.* 2-3; Suet. *Div. Iul.* 5.

[29] Plut. *Caes.* 6; Suet. *Div. Iul.* 11.

[30] K tomu podrobne HABAJ, Michal: Konštrukcia Svébov v Caesarových Zápiskoch o vojne v Galii. In: *Historický časopis* 2019, v tlači.

[31] YOUNG-CHAE, Kim: *Roman Agrarian Policies and the Italian Countryside 133– 91 BC*. Oxford: University of Oxford (Diss.) 2016, s. 162.

[32] *De vir. Ill.* 73.1.

[33] YOUNG-CHAE, *Roman Agrarian Policies and the Italian Countryside 133– 91 BC*, c. d., s. 163.

[34] *Inscr. It.* 13. 3, č. 7.

[35] BROUGHTON, Robert: The Elogia of Julius Caesar's Father. *American Journal of Archaeology*, roč. 52, 1948, č. 3, s. 325; BRUNT, Peter: *Italian Manpower 225 B. C. – A. D. 14*. Oxford: Clarendon 1971, s. 577; YOUNG-CHAE, *Roman Agrarian Policies and the Italian Countryside 133– 91 BC*, c. d., s. 163, pozn. 410.

[36] *Inscr. Ital.* 13.3, č. 6.

[37] BROUGHTON, The Elogia of Julius Caesar's Father, c. d., s. 327.

[38] YOUNG-CHAE, *Roman Agrarian Policies and the Italian Countryside 133– 91 BC*, c. d., s. 166.

[39] Na hraničných kameňoch určených komisiou triumvirův, ktorá vznikla na základe zákona Tiberia Graccha, sa jej členovia objavujú ako tresviri *A(gris) I(udicandis) A(dsignandis)*, pozri Lintott 1992, 44. Podobné označenie nájdeme na elógiu Caesara Strabona, ako člena komisie decemvirův. K podobnosti semproniovských tresvirův a rullovských decemvirův pozri i JONKERS, *Social and Economic Commentary on Cicero's De Lege Agraria Orationes Tres*, c. d., s. 75-76.

[40] *Cic. Leg. agr.* 2.34.

[41] BROUGHTON, The Elogia of Julius Caesar's Father, c. d., s. 327.

[42] *Leg. agr.* 2.35; *Att.* 1.19.4; *Fam.* 13.4.2; LINTOTT, Andrew: *Judicial Reform and Land Reform in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 57.

[43] K Rabiriovmu prípadu Suet. *Div. Iul.* 12; Cass. Dio 37. 26-28; *Cic. pro Rabirio*, z moderných autorův napr. GESCHE, Helga: *Caesar*. Darmstadt: Wiss. Buchgesell 1976, s. 33-35; TEMPEST, Kathryn: *Cicero. Politics and Persuasion in Ancient Rome*. London&New York: Continuum 2011, s. 89.

[44] Ku kritike tohto Suetoniovho miesta napr. STRASBURGER, *Caesars Eintritt in die Geschichte*, c.

d., s. 120, ktorý sa však stavia k Suetoniovi v súvislosti s týmto typom správ o Caesarovi spravidla negatívne. Naopak napr. podľa TAYLOR, *Caesar and the Roman Nobility*, c. d., s. 19 bol Labienus, nakoniec neskorší Caesarov legát v Galii, iba jeho nástrojom, či tiež GELZER, *Caesar*, c. d., s. 38 považoval Caesara a Labiena za spojencov, k rozdielnym stanoviskám GESCHE, *Caesar*, c. d., s. 34.

doc. Michal Habaj, PhD.

Katedra historických vied a stredoeurópskych štúdií

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

e-mail: michal.habaj@ucm.sk

Sókratés v myslení Hannah Arendtovej I. Filozofia v službách plurality

Michal Zvarík

Zvarík, M.: Sókratés v myslení Hannah Arendtovej I. Filozofia v službách plurality. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 3.

Socrates in the Thought of Hannah Arendt I. Philosophy in the Service of Plurality

The article deals with Hannah Arendt's early rendition of Socrates' philosophy in the essay *Socrates*. As is generally known, she was critical towards Western tradition of philosophy influenced by the trial and death of Socrates, since it overlooked specific political experiences and subjected the political sphere to inadequate philosophical standards. In *Socrates*, in contradistinction to Platonic severe distortion of the political, she presents the image of Socrates as respectful towards the fact of human plurality and his philosophy as unsuccessful attempt to attune philosophical thinking with political action. This kind of philosophizing aimed at improving citizens of Athens and restoring the political space as common through establishing friendly relations among them. Arendt's account, however, remains highly selective, since she downplays Socratic problematicity and negativity.

Keywords: Hannah Arendt, Socrates, philosophy and politics, friendship, thinking, conscience

Smrť Sókrata ako zakladajúca udalosť politickej filozofie[1]

Keď Hannah Arendtová v slávnom rozhovore s Günterom Gausom odmietla byť označená za filozofku, pretože svoje miesto vidí v politickej teórii, spôsobila nielen zmätok medzi jej komentátormi, ale predovšetkým vyjadrila svoj kritický postoj k tradícii politickej filozofie.[2] Filozofia sa podľa nej stavia k politickej sfére nepriateľsky, nevidí a prehliada jej vlastný zmysel. Nedôveruje jej spletnosti, nevypočítateľnosti vyvstávajúcej z neprehľadnej siete kontingencií a preto hľadá spôsoby, ako z nej uniknúť či ju ovládnuť a spútať vlastnými filozofickými kritériami. Preto Arendtová situáciu obracia. Politická filozofia je u nej videná cez prizmu toho, čo nazýva verejným priestorom a prostredníctvom jeho skúseností. Jej „politická teória“ je tak kritikou filozofie a jej štandardov z hľadiska určitej koncepcie politična.[3] Inými slovami, namiesto toho, aby na politickú oblasť aplikovala apolitické či antipolitické normy, objasňuje špecifické filozofické skúsenosti nielen vo vzťahu k politike, ale aj z hľadiska toho, ako sú priamo vlastným charakterom politiky štruktúrované a utvárané. Alebo ešte inak, západná filozofická tradícia je v určitom zmysle útekem od politična, a preto je v nej povaha politična negatívne vpísaná.

Jeden z prvých a zároveň najvýznamnejších predstaviteľov tohto filozofického odvrátenia sa od politiky je Platón. Jeho dielo je do značnej miery reakciou na zjavný úpadok aténskej demokracie, ktorý sa nezabudnuteľne manifestoval v spore Atén so Sókratom.[4] Sókratova smrť Platónom hlboko otriasla a nastolila otázku, či a za akých okolností môže byť filozof v obci v bezpečí. Spor so Sókratom tak má pre dejinné sebapochopenie Európy nezmazateľný a priam zakladajúci význam. Prelomovú dôležitosť tejto udalosti podčiarkuje Arendtová na prvých stranách *Vita activa*: „Pojem *vita activa* je zatažený a preťažený tradičnými predstavami. Tento pojem, ktorý je rovnako starý ako sama tradícia nášho politického myslenia (nie však starší) a ktorý ani zďaleka nezahŕňa všetky politické skúsenosti západného ľudstva, vďačí za svoj začiatok špecifickej historickej konštelácii,

z tieňa ktorej nikdy skutočne nevystúpil: procesu so Sókratom. To samozrejme neznamená nič iné, než že sa zrodil z konfliktu medzi filozofom a *polis*. Politická filozofia, ktorá tu vznikla a položila základ západnej tradície ako filozofie, tak politiky, jednoducho eliminovala veľkú časť skúseností ranej minulosti, pretože tieto skúsenosti boli irelevantné pre jej bezprostredné politické ciele a rušivé pre jej filozofické zámery.“[5]

Toto príkre a zovšeobecňujúce vyhranenie sa proti filozofickej tradícii Západu však rozhodne nezodpovedá celku Arendtovej diela. Na viacerých miestach vidíme jej snahu o artikuláciu tej tradície politickej filozofie, ktorá nechcela vlastnú povahu politična ovládnuť.[6] Sama navrhovala projekt *pravej* politickej filozofie, ktorá má mať pôvod v údive nad pluralitou.[7] Aj v neskoršom diele na túto „pro-filozofickú“ tendenciu poukazujú napríklad jej eseje o Karlovi Jaspersovi, na ktorom vyzdvihuje jeho dôraz na filozofovanie v komunikácii a v otvorenosti voči verejnosti.[8] A v záverečnej fáze tvorby reflektuje Kantov pojem súdnosti, pričom sa domnieva, že Kant svoju skutočnú politickú filozofiu fundovanú práve na schopnosti súdenia nenapísal.[9] To však nič nemení na skutočnosti, že výsledok procesu so Sókratom je podľa Arendtovej jednou z kľúčových príčin historickej rezervovanosti filozofie voči političnu.

Môžeme teda vidieť, že Arendtovej pohľad nie je jednostranne odmietavý. To však ponecháva otvorenú otázku, kde na pomyslenej škále medzi pritakávaním politike a odvrátením sa od nej stojí samotný Sókratés. Je Sókratova verejná činnosť, ktorú nazýva službou bohu a dobrom obce,[10] podľa Arendtovej skutočne v prospech politického spoločenstva? Nie je táto služba iba domnelá, nevedomky nesúc v sebe zárodoky jeho rozkladu? Možno ju chápať ako sokratičku? Hannah Arendtová sa Sókratovi vo významnejšom rozsahu venuje v niekoľkých textoch. Prvý z nich je prednáškou, ktorú predniesla v roku 1954 a bola posthumne publikovaná prvý krát pod názvom *Filozofia a politika*[11] a neskôr v mierne upravenej verzii s titulom *Sókratés*. [12] Ďalšie významné zdroje k téme Sókrata sú *Niektoré otázky morálnej filozofie* (1965-66)[13] a *Myslenie a úvahy o morálke* (1971).[14] Neskorší z nich sa do značnej miery stal predlohou pre úvahy o Sókratovi v prvom diele *Života ducha*, publikovaného zakrátko po jej smrti.[15] Čiastočne je Sókratovi venovaný aj text *Občianska neposlušnosť* (1970), kde sa Arendtová vymedzuje voči interpretačným nedorozumeniam, ktoré vidia v Sókratovi historicky exemplárny prípad občianskej neposlušnosti.[16]

Treba podotknúť, že u Arendtovej nachádzame viaceré témy a postoje, ktoré sa jej úvahami o Sókratovi vinú jednotne. No zároveň vidíme aj významné interpretačné a tematické posuny. Hlavnou deliacou čiarou je rok 1963, odkedy je po publikovaní *Eichmanna v Jeruzaleme* nútená intenzívnejšie sa zaoberať témou banálneho zla vyvstávajúceho z fenoménu bezmyšlienkovitosti (*thoughtlessness*). Banálnemu zlu možno vzdorovať aktivitou myslenia, ktoré nepovažuje za výsadu profesionálnych mysliteľov, ale v čase politickej krízy 20. storočia sa stáva záležitosťou každého. A pre Arendtovú je práve Sókratés „modelom človeka“, u ktorého sa môžeme najviac naučiť o samotnom myslení skôr než o jeho výsledkoch v podobe myšlienok, ktoré predostiera „profesionálny filozof“.[17] Hoci tieto neskoršie úvahy čerpajú zo základov, ktoré spadajú do obdobia pred *Eichmannom v Jeruzaleme*, pre ich špecifickosť sa nimi budem zaoberať na inom mieste. Pozornosť preto upriamim predovšetkým na predchádzajúce obdobie, na prednášku *Sókratés* (resp. *Filozofia a politika*).[18]

Platónovo odvrátenie sa od politiky

Arendtovej chápanie politična je normatívnym kritériom pre zhodnotenie určitého filozofického postoja vo vzťahu k politike. Z tohto dôvodu začnem zhrnutím niektorých základných rysov jej koncepcie verejného priestoru. Verejný priestor je predovšetkým miestom ukazovania sa a preto aj viditeľnosti konajúcich ľudí. Keďže konajúci môže byť videný, iba ak sa ponúka pohľadu druhých, má verejné ukazovanie sa podmienku vo fakte plurality. Plurál tu však neznamená jednoducho prítomné množstvo ľudí. Pluralita je skôr pojem označujúci skutočnosť, že každý človek je osobou, že je jedinečný, nezameniteľný a nezastupiteľný. Za pomoci priestorovej metafory môžeme povedať, že

každý má vo svete svoje zvláštne miesto. Hľadá naň zo svojej osobitej perspektívy, ktorú artikuluje vo vlastnej mienke. Verejný priestor tak podľa Arendtovej vyvstáva ako externý priestor „medzi“ (*in-between*), ako výsledok prepletania ľudských perspektív, konaní a mienok. „Medzi“ je jeho špecifickou jednotou, ktorá nie je garantovaná žiadnou spoločne zdieľanou, vnútornou „objektívnou“ črtou, ktorá by korenila v určitom *apriori*, napríklad v podobe abstrahovanej ľudskej prirodzenosti, etnicity či kultúrnej mentality. Naopak, verejný priestor je spoločný ako priestor ukazovania sa od seba sa líšiacich ľudí, ich skutkov a rečí.

Takéto chápanie verejného priestoru v sebe nesie niekoľko rysov, ktoré sú pre Arendtovej interpretáciu Sókratovho politického myslenia významné: ide o konfliktnosť, kontingentnosť, slobodu a rovnosť. Konfliktnosť je fakticitou politična preto, lebo svet sa v rozmanitosti perspektív javí zakaždým inak. Politika je preto z podstaty veci antagonistická, je súperením rozmanitých mienok a aktivít z nich vyvstávajúcich, zápasom o presvedčivosť zoči-voči iným mienkam. Konfliktom formovaná podoba verejného sveta tak v sebe nesie ohrozujúce zárodky vlastného rozpadu. V tomto antagonistickom a prepletenom prostredí nikto nedokáže plne predvídať následky rečí a skutkov, a to nielen u druhých, ale ani u seba samého. [19] Verejný svet je tak nevyhnutne panstvom kontingentnosti. Sloboda verejného sveta sa vyznačuje aj tým, že spoločné konanie sa neodohráva ani na základe donucovania násilím, ani na základe poznania opierajúceho sa o nemenné štandardy, ale presvedčania (*to peithein*), [20] a preto neprekračuje limity mienky. V neposlednom rade sloboda môže existovať iba ruka v ruke s rovnosťou politických aktérov utvárajúcich politické spoločenstvo, čiže bez vzťahu prikazujúcej nadvlády a poslúchajúcej podriadenosti.

Ako uvidíme, Arendtová originálne predstavuje Sókrata ako filozofa-občana, ktorý je vzdialený Platónovmu ideálu vlády filozofie. Je preto prínosné, aby sme túto koncepciu odtienili od Platónovho myslenia snažiaceho sa prvky konfliktnosti, kontingentnosti, slobody a rovnosti prakticky z politického priestoru vyradiť. Jeden z ústredných problémov pre Platóna je významná rola, ktorú v politike zohrávali rozmanité a konfliktné názory. Náhodná a premenlivá *doxa* nie je osobitým videním z vlastnej perspektívy, ktoré by dokázalo obhájiť svoju špecifickú pravdu. Je nanajvýš slepá a to aj v tom prípade, ak je pravdivá, [21] pretože aj vtedy podlieha nestálosti. Jej premenlivosť je možné prekonať iba „zviazaním prostredníctvom výkladu príčin“, ktoré sú nemenné. [22] Ontologicky je *doxa* iba artikuláciou zdania, toho ako sa mi vec javí (*dokei moi*), ale nevyjadruje *bytie*, nedosahuje vlastný koreň existujúceho v plnom slova zmysle. Politická relevantnosť mienky sa má preto suspendovať v prospech poznania (*epistémé*) a konanie sa stáva predmetom posudzovania vo svetle ideí ako stálych a nemenných štandardov. [23] Nielenže sa tým škrtá virulentná nepredvídateľnosť činov, ktoré sa zakladajú na nestálych mienkach, ale keďže nemenné súcno sa filozofujúcej *theória* javí zakaždým rovnako, za základ politična sa kladie identita nahliadania, ktorá má nahradiť pluralitu. Inými slovami, sloboda politického súperenia medzi rozmanitými *doxai* je nahradená jednotne zväzujúcou a zväzujúcou „tyraniou rozumu“. [24] Navyše idey sa nedávajú pohľadu rozumu kohokoľvek a kedykoľvek, ale ide o výsledok výchovy, ktorá do politiky zavádza nerovnosť medzi vychovávateľom a vychovávaným. [25] Nazeraniu ideí predchádza dlhá a strastiplná cesta osobnej transformácie, ktorá sleduje cieľ obrátenia pohľadu rozumu od zmyslovo-vnímateľného súcna k jeho nemenným príčinám. Keďže ide o obrátenie pohľadu, vychovávaný nevie a nevidí, k čomu jeho premena smeruje. Naopak, na rozdiel od vychovávateľa, ktorý dospel k pravému nazretiu a tým legitimizuje svoju pozíciu, vychovávaný buď ešte podlieha nesprávnemu dojmu, že premenlivé súcno považuje za pravé a skutočné, alebo na ceste výchovy je oslepený, zmätený a dezorientovaný. [26]

Prvenstvo mienky pred absolútnym videním u Sókrata

Napriek skutočnosti, že Platónova politická filozofia sa podľa Arendtovej radikálne líši od pozície jeho učiteľa, obaja sa snažili filozofiu urobiť významnou pre oblasť politickej praxe. Týmto momentom kráčajú proti prúdu dobového politického myslenia, [27] ktoré prísne oddeľovalo *bios theoretikos* a *bios politikos*. Filozof či *sofos* sa vyhýba priamej politickej činnosti a namiesto toho sa venuje

prírodným bádaniam či skúmaniu nemenného a stáleho súcna. Tým sa ale diskvalifikuje pre život v politickej oblasti, v ktorej sa ukazuje neskúsený. Oddanie sa filozofii sa teda z hľadiska politického spôsobu života javí ako ohrozenie, filozof je doslova „naničhodníkom“ (*good-for-nothing*), [28] ktorý nerozumie vlastnému dobru a tým menej je spôsobilý chápať dobro obce. V tomto svetle Arendtová komentuje pasáž z Periklovej pohrebnej reči: „My totiž máme radi krásu, ale s mierou a filozofujeme bez zženštilosti (‘Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ’ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας·’).“ [29] Podľa Perikla je filozofovanie pre človeka nielen prípustné, dokonca ho oslavuje, no s výhradou, že neprekročí mieru, za ktorou sa stáva slabosťou (*μαλακία*), nemužnosťou. Mimochodom, v dialógu *Gorgiás* v duchu tohto myslenia Kalliklés [30] kritizuje filozofujúceho Sókrata pre jeho detinskosť a nedostatok zmužilosti: „Filozofia, Sókratés, je niečo rozkošné, ak sa ňou niekto zaoberá v mladom veku; ak sa však u nej zdrží dlhšie, ako je potrebné, potom je to skaza ľudí.“ Človek oddaný filozofii v pokročilom veku „musí nevyhnutne ostať neskúsený (*ἄπειρον*) vo všetkom tom, v čom musí byť skúsený (*ἐμπειρον*) muž, ktorý chce byť šlachetným, dobrým a váženým (*καλὸν κάγαθὸν καὶ εὐδόκιμον*).“ [31] Filozof nanajvýš detinsky blaboce, je smiešny a nemužný (*ἄνανδρος*). [32] U Kallikleá je tak filozofia predpolitická záležitosť, k verejnej oblasti sa vzťahuje ako jej predstupeň v podobe vzdelania, vlastnú veľkosť však človek nadobúda až politickou činnosťou. Politika má vlastné, na filozofii nezávislé pravidlá. Naproti tomu teoretický život je možný iba za tú cenu, že sa stiahne mimo pohľad verejnej oblasti a vzdá sa aktivít v jej rámci. Periklés spolu s Platónovým Kallikleom podriaďujú filozofovanie záujmom politiky a uvrhávajú naň limity, bez ktorých by predstavovalo ohrozenie obce.

Sókratés situáciu obracia a podriaďuje politické konanie filozofickej činnosti. Jeho nóvum spočíva v názore, že filozofia sa nemá utiekať do nikým nerušenej skrytosti súkromia, pretože neoslabuje, ale naopak zdokonaľuje a posilňuje občanov ako politických aktérov. To ešte neznamená, že priamo dláždí cestu platónskym filozofom-vládcom. Neponúka totiž žiadnu *epistémé* či múdrosť, ktorú by mohol učiť a podľa nej vychovávať. Sókratova pozícia sa odvíja od rozpoznania ľudských obmedzení, ktoré sa ukazujú jednak v napĺňaní imperatívu *gnóthi sauton* a jednak z vedenia vlastnej nevedomosti. S vedomím týchto limitov zotrval na pôde mienky a nenárokoval si jej prekročenie k absolútne platným náhľadom. Podľa Arendtovej sókratovský nárok sebapoznania pritom nie je požiadavkou akejsi introspekcie uzatvárajúcej sa pred svetom, ktorá je dobovému mysleniu ešte cudzia. Vychádza, ak si môžeme pomôcť charakteristikou J.-P. Vernanta, z gréckeho vedomia „bytia-vo-svete“, [33] z uvedomenia toho, že mám vo svete dané svoje špecifické miesto, z ktorého naň hľadím, a z ktorého sa mi zjavuje. Nijaký iný kľúč k pochopeniu sveta k dispozícii nemám: „V Sókratovom chápaní delfské ‚poznaj seba samého‘ znamenalo: iba cez poznanie toho, čo sa mi javí – len mne a preto navždy zotrúva vo vzťahu k mojej konkrétnej existencii – môžem vôbec chápať pravdu. Absolútna pravda, ktorá by bola tá istá pre všetkých ľudí a preto bez vzťahu k existencii každého človeka a na ňom nezávislá, pre smrteľníkov existovať nemôže.“ [34] Mienka je nanajvýš artikulácia toho, ako sa svet javí človeku ako smrteľnej bytosti, ktorej pohľad je časovo a priestorovo lokalizovaný. Poznanie seba samého tak má negatívny rozmer v sebauvedomení, že človek nie je bohom, ktorého pohľad presahuje jeho obmedzenia a možnosti.

Zviedlo by nás na scestie, ak by sme na tento negatívny moment *doxa* kládli významnejší dôraz a pripisovali mu tragicky osudový nádych. Hoci sa mienka v porovnaní s božským pohľadom zdá byť iba akýmsi *privatio*, Arendtová skôr mieri k jej pozitívnemu vyzdvihnutiu či k rehabilitácii jej významu pre konštitúciu politického sveta. Naše chápanie sveta v mienke je síce iba relatívne, ale predsa len je určitým rozumením. Je výrazom našej osobitej pozície vo svete, ktorý sa nám dáva tak, ako sa neponúka nikomu druhému, no neznamená to, že by sme sa tým od druhých izolovali. Vďaka limitovanosti rozmanitých *doxai* nadobúda zmysel vystavovanie názorov pred druhými prostredníctvom komunikácie a reči. V tomto svetle Arendtová originálne chápe vedomie vlastnej nevedomosti: „Na tejto rovine Sókratovo ‚viem, že nič neviem‘, neznamená nič viac než: viem, že nemám pravdu pre každého; nemôžem spoznať pravdu druhého bez toho, aby som sa ho spýtal

a teda sa naučil jeho *doxa*, ktorá sa mu oproti ostatným ukazuje odlišne.“[35] Sókratovo dialogické pôsobenie medzi Aténčanmi je tak zo svojej povahy verejné. Nezotrváva so svojím myslením v skrytosti súkromia. Vydáva sa na verejné priestranstvá, aby sa s druhými otvorene zhováral, ale necháva v tomto priestore predovšetkým ukazovať osobité názory svojich spoluobčanov. Podľa Arendtovej tým preukazuje citlivosť pre pluralitu. Nielenže nesleduje cieľ prekročenia mienky v prospech absolútneho poznania, ale dokonca ponecháva nedotknutú ústrednú podmienku politiky, že svet a jeho záležitosti sa ukazujú v nespočetných perspektívach v nespočetných spôsoboch a preto sa môžu artikulovať v nelimitovanom počte odlišných názorov a mienok. Arendtová tak prichádza ku kontroverznému záveru, že Sókratovým motívom nebolo prekonanie sofistiky s jej relativizmom, ako sa prezentuje napríklad v Prótagorovom *homo mensura* či zlomku, že o každej záležitosti je možné argumentovať na dve strany.[36] Vlastne tu dochádza k jej radikalizácii, pretože o každej záležitosti je možné hovoriť z potenciálne nekonečného množstva perspektív, ktoré ľudia vo svete zaujímajú.[37]

Sókratés v službe zdokonalenia obce

Pochopiteľne, ak by Sókratés zostal iba pri tom, že necháva ukazovať rozmanité mienky na verejnosti, nenašli by sme na ňom nič, čo by mohlo poburovať či provokovať. Jadro jeho dialogického filozofovania nespočíva iba v tom, aby vypočul čo ktokoľvek mieni, pretože jemu ide o zdokonalenie tak občanov, ako aj *polis*. Ak je však cieľom Sókratovho dialógu osobné zdokonalenie Aténčanov, ich zdatnosť, nesmeruje k ich vychovávaniu? Spomínali sme, že Platón transformuje problém politiky na problém výchovy, čím narúša pôvodné chápanie verejného priestoru ako priestoru slobodnej aktivity medzi rovnými na základe mocenskej asymetrie medzi vychovávateľom a vychovávaným. Nie je táto nerovnosť inherentne vpísaná už v Sókratovej požiadavke zdatnosti, na ktorú nabáda?

Otázka, či je Sókratov prístup k politike pedagogický alebo apedagogický, sa odvíja od problému kritéria, na základe ktorého možno posudzovať mieru dokonalosti určitej mienky. Mienka je natoľko dokonalá, nakoľko je pravdivá. Pre Platóna je kritériom pravdivosti absolútne platné súcno, ktoré sa vychovanému rozumu ukazuje vždy rovnako. Naproti tomu Sókratov prístup, v ktorom je podľa Arendtovej smrteľnej bytosti odňatá možnosť absolútneho nazretia a nemá žiadnu múdrosť pre druhého, musí byť rešpektujúci voči pluralite, t.j. osobitému ukazovaniu sa bytostiam lokalizovaným vo svete a jedine z vlastného miesta svetu rozumejúcich. Možnosť sebazdokonalenia sa tak črtá v rámci tohto horizontu vlastnej perspektívy. Táto možnosť stojí na dvoch predpokladoch. Po prvé, medzi mienkou a zdatnosťou, resp. nezdatnosťou, musí existovať vzťah.[38] Čím dokonalejšia a pravdivejšia je mienka, tým dokonalejší a lepší je aj jej nositeľ. A po druhé, vedenie dialógu je prínosom nielen pre Sókrata a prípadné obecenstvo, ktorí tak získavajú artikuláciu pre nich inak nedostupnej perspektívy, ale obohacuje aj toho, koho mienka sa vyjavuje, pretože sa mu stáva zrejmom. Pôvodne je vedomie vlastnej pozície vo svete a teda aj pravdivosť vlastnej mienky bežne človeku skrytá. Liekom na túto situáciu je maieutika: „Ak zostaneme verní jeho metafore maieutiky, môžeme povedať: Sókratés chcel urobiť obec pravdivejšou tým, že by každého z jej občanov nechal vysloviť svoje pravdy. Metóda, ktorou sa to robí, je *dialegesthai*, vyčerpávajúce prediskutovanie niečoho (*talking something through*). Ale táto dialektika rodí pravdu nie zničením *doxa* či názoru, ale naopak odhalením *doxa* v jej vlastnej pravdivosti. Úlohou filozofa potom nie je vládnuť obci, ale byť jej ‚ovadom‘, nehovoriť filozofické pravdy, ale urobiť občanov pravdivejšími. Rozdiel oproti Platónovi je nepopierateľný: Sókratés nechcel ani tak vychovávať občanov ako skôr zdokonaľiť ich *doxai*.“[39]

Ako je všeobecne známe, pre Platónovho Sókrata je kritériom pravdivosti nejakej mienky vzájomná harmónia vyslovovaných myšlienok, čiže ich logická koherencia. Arendtovú predovšetkým zaujíma skúsenostné pozadie, z ktorého konzistentnosť ako morálna požiadavka vyrastá. V tejto súvislosti komentuje obzvlášť radikálnu formuláciu tejto požiadavky z Platónovho dialógu *Gorgiás*: „bolo by lepšie, [...] keby radšej väčšina ľudí so mnou nesúhlasila, ale mi odporovala, než aby som ja jediný nesúhlasil so sebou a sám sebe odporoval.“[40] Arendtová vidí význam kritéria vnútorného súladu

zoči-voči nesúhlasu druhých primárne v tom, že otvára možnosť učiteľnosti zdatnosti, [41] ktorá neimplikuje hierarchický výchovný vzťah a ani prekročenie oblasti toho, čo sa mi iba javí. Snaha o vnútorný súlad a logickú koherentnosť by nikdy nemohla vyvstať, ak by človek v istom zmysle nebol vnútorne rozštiepený, ak by v sebe nenachádzal, že sám je bizarným spoločenstvom „dvoch v jednom“ (*two-in-one*). Okrem toho, že sa ukazujem druhým v rečiach a skutkoch, som vystavený pohľadu seba samého. Dosah plurality sa teda nezastavuje pri jednotlivjej ľudskej osobe videnej druhými, ale preniká skrze jeho bytosť v sebe-javení. [42] Inými slovami, tým že človek je vnútorne rozštiepený, stojí pred možnosťou, či skôr úlohou, nastoliť jednotu so sebou samým, musí vysloviť súhlas s tým, ako sa sebe ukazuje. Prednosť tohto súladu pred súhlasom s druhými spočíva v tom, že sám seba nemôžem opustiť a ani pred sebou utiecť. S osobou druhého nie som neoddeliteľne zviazaný a je v mojej možnosti nevystaviť sa jeho pohľadu odchodom, útekem či skrývaním. Práve preto, že som „vnútorným spoločenstvom“, musím so sebou žiť a nejakým spôsobom sa so sebou vyrovnáť.

Podľa Arendtovej Sókratés požiadavkou vnútornej harmónie objavuje fenomén svedomia, pre ktorý je záväzný imperatív „Buď taký, aký by si sa chcel ukazovať (*appear*) druhým,“ ktorý formuluje v kontexte javenia sa sebe samému: „ukazuj sa sebe samému tak, ako by si sa chcel ukazovať druhým, keby ťa videli.“ [43] Tento odkaz na druhých sa na prvý pohľad zdá problematický. Nie je tu rozpor s požiadavkou vnútornej logickej koherencie, ktorá má prednosť pred súhlasom so svetom? Nevydáva takého chápanie svedomia ľudskú osobu do rúk nahodilostí rozmanitých mienok, ktoré si o nej druhí utvárajú a tým rozpúšťa možnosť jednoty so sebou samým?

Referenciu na pohľad druhej osoby musíme vidieť v kontexte dobovej „etiky viditeľnosti“. Napríklad v zlomkoch spisu *O pravde* sofistu Antifóna nachádzame načrtnuté tvrdenie, že zákony obce je prospešné dodržiavať v prípade, ak je človek videný druhými, no v prípade, že jeho čin by nemal žiadnych svedkov, mal by voľiť vlastný prospech daný prirodzenosťou (*τὰ τῆς φύσεως*) a zákony porušiť. [44] V podobnom duchu Kritias vidí pôvod náboženstva v potrebe zastrašiť ľudí a odvrátiť ich od prekračovania zákonov obce. Riešenie spočíva v objave geniálneho človeka, ktorý vymyslel bytosť schopnú vidieť aj vtedy, keď sa žiaden zo smrteľníkov nepozera. [45] Na rozšírenosť tejto koncepcie poukazuje aj fakt, že Platón sa s ňou vyrovnáva a vykresľuje ju mýtom o Gýgovom prsteni, ktorý činil svojho nositeľa neviditeľným a umožnil mu tak nadobudnúť verejné pocty, moc a bohatstvo za cenu zločinov, ktoré páchal v skrytosti pred zrakom verejnosti. [46] Môžeme si všimnúť, že Sókratov imperatív svedomia mieri priamo proti týmto koncepciám. Človek má aj v skrytosti konať tak, akoby jeho činy mali obecenstvo. Dôvodom nie je pohľad všadeprítomného, zastrašujúceho božstva, ale to, že iným konaním si človek škodí, pretože svedkom jeho činov je nakoniec on sám. Arendtová tento moment zdôrazňuje príkladom vraha: „dôvod, prečo by ste nemali zabiť, dokonca aj za podmienok, že vás nikto neuvidí, je, že pravdepodobne nemôžete chcieť žiť s vrahom. Vykonaním vraždy by ste sa odovzdali do spoločnosti vraha po zvyšok vášho života.“ [47] Vrah je dokonca „so sebou v dvojacom nesúhlase: zastáva kontradiktórické tvrdenia a ukazuje, že je ochotný žiť s niekým, s kým nesúhlasí,“ pričom pre Sókrata je tento dvojaký rozpor tým istým fenoménom. [48]

Problém zhody či nezhody so sebou samým, to ako sa sám sebe ukazujem a či tomuto obrazu súhlasne pritakávam, nie je iba rýdzo osobnou a izolovanou aktivitou bez väzby na širšiu politickú komunitu, pretože ovplyvňuje náš spoločne zdieľaný svet. Na jednej strane moja mienka o sebe predurčuje možnosti môjho konania vo vzťahu k druhým. Na druhej strane sú moje očakávania toho, ako druhí budú konať, podmienené aj mienkou, ktorú si utváram o sebe samom a to v tom zmysle, že možnosti svojho konania projektujem aj na druhých. Inými slovami, vraždou sa neodsudzujem iba na osobné spoločenstvo s vrahom, ale zároveň aj v druhých vidím potenciálnych vrahov. [49] Môžeme teda dodať, že podľa Arendtovej etika, ktorá nabáda konať inak vo svetle verejného pohľadu a inak v skrytosti samoty, je nespoľahlivá jednak preto, že nedokáže naplniť požiadavku konzistentného súhlasu so sebou samým, ale aj preto, že vo výsledku vnútorný nesúlad činí občanov nespoľahlivých

vo vzájomných vzťahoch a nesie v sebe zárodky akejsi hobbesovskej *bellum omnium contra omnes*.

Ustanovenie spoločného sveta v dialógu

Toto narušenie jednoty je priamo vpísané v povahe politična. Verejný priestor je miestom súperenia a konfliktu rozmanitých mienok a činov, zmyslom konania je *aristeuein*, ukázať sa vo vlastnej význačnosti či zdatnosti, ktorou politický aktér prekonáva ostatných. Momenty konfliktu a súperenia prirodzene nesú hrozbu postupného rozpadu politickej komunity. Sókratés pôsobí v dobe postupného úpadku a krízy aténskej demokracie, ktorá sa oslabovala nielen neustálymi vojnami s ostatnými obcami, ale práve aj vnútornými rozbrojmi a rozpormi. Výsledkom súperenia bola vzájomná závišť, „národná nerese antického Grécka“, a nenávisť. Jednota obce tak nebola zakúšaná ako verejný priestor „medzi“, ako spoločný svet, ktorý nás spája a zároveň oddeľuje.[50]

Arendtová tvrdí, že Sókratés čelil nebezpečenstvu vnútorného rozpadu obce tým, že sa snažil občanov urobiť nielen pravdivejšími, ale aj priateľskými. Opiera sa pritom o Aristotelovu koncepciu *filia*, pretože „veľká časť Aristotelovej politickej filozofie, najmä tá, v ktorej stojí vo vyslovenej opozícii voči Platónovi, ide späť k Sókratovi.“[51] Kým Platónovo riešenie nestability a sváru v obci sa zakladá na spravodlivosti ako celkovej harmonizujúcej zdatnosti, ktorá uvádza zložky duše a triedy v najlepšej obci do adekvátnych vzťahov, podľa Aristotela je práve priateľstvo tmelom obce, ktorý má v nastolovaní jej jednoty prednosť dokonca aj pred spravodlivosťou: „Podobá sa tiež, že obce udržuje priateľstvo a že sa zákonodarcovia oň väčšmi usilujú ako o spravodlivosť... Kde sú občania k sebe navzájom priateľskí, tam nie je potrebná spravodlivosť, kde sú však spravodliví, tam potrebujú okrem toho aj priateľstvo a ako sa zdá, priateľská príchylnosť je najväčšia medzi spravodlivými.“[52]

Priateľstvo stmeluje obec tým, že dáva zakúšať svet ako spoločný (*koinon*) a to bez narušania pôvodnej plurality ľudí. Ľudia vstupujúci a zotrúvajúci v priateľskom zväzku nie sú zbavení pôvodnej inakosti vyplývajúcej z ich osobitej pozície vo svete. Priateľstvo spája nerovných a nerovnakých ľudí prostredníctvom vyrovnania, *isasthénai*, tzn. činí ich navzájom rovnými členmi spoločenstva.[53] V Arendtovej interpretácii je priateľstvo primárne dialogický vzťah. V priateľskom rozhovore sa mi sprostredkovane dáva to, ako sa svet ukazuje konkrétnej druhej osobe, dáva mi vidieť pravdivosť v artikulácii jeho pozície. Svet sa pre mňa ako spoločný vyjavuje o to viac, čím viac perspektív druhých som schopný chápať.[54] Vo svetle priateľstva Arendtová komentuje aj skutočnosť, že sókratovské dialógy, v ktorých ide o vyčerpávajúce prediskutovanie nejakej záležitosti, zostávajú otvorené a neukončené. Zdanlivá bezvýslednosť dialógu, aspoň z tohto uhla pohľadu, nie je žiaden nedostatok. Skôr ide o sprievodný jav, ku ktorému v diskusii medzi priateľmi dochádza pomerne bežne. Rozhovor je pre nich zmysluplný, aj keď nedospeje k žiadnemu explicitnému záveru.[55] Sókratés, ktorý vedie dialóg práve preto, že nemá múdrosť, ktorú by mohol poskytnúť druhým, vidí úlohu filozofa v tom, že zabezpečuje toto široké pochopenie sveta ako spoločného skrz rozmanité perspektívy: „Sókratés, zdá sa, veril, že politickou úlohou filozofa je pomôcť ustanoviť takýto spoločný svet, založený na chápaní priateľstva, v ktorom nie je potrebná žiadna nadvláda.“[56]

No zakúšanie sveta ako spoločného naráža na limity v podobe podmienok, ktoré vôbec činia priateľstvo možné. Ako píše Aristotelés, „[z]dá sa, že priateľské správanie k ľuďom nám blízkym a známe podstatné znaky priateľstva pochádzajú zo vzťahu človeka k sebe samému (ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι).“[57] A ako neskôr dodáva pri slávnej charakteristike priateľa ako druhého ja, na dobrom bytí priateľa som angažovaný rovnako ako na mojom vlastnom: „ak sa cnostný človek (ὁ σπουδαῖος) správa k sebe samému (πρὸς ἑαυτὸν ἔχει) tak ako k svojmu priateľovi – lebo jeho priateľ je jeho druhým Ja (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν) –, tak z toho všetkého vyplýva, že pre každého človeka je priateľovo bytie natolko alebo takmer natolko žiaduce (αἰρετόν) ako jeho vlastné (τὸ αὐτὸν εἶναι).“[58] Aj tu podľa Arendtovej Aristotelés odkazuje na ducha Sókratovho myslenia, konkrétne na jeho požiadavku súladu so sebou samým. Preto spoľahlivým a stálym priateľom môže byť v skutočnosti iba niekto, kto je plne pravdivý a neodporuje si.[59]

Nedostatky Arendtovej ranej koncepcie Sókrata

Môžeme zhrnúť, že v prednáške z roku 1954 Arendtová prezentuje pozitívny obraz Sókrata ako filozofa priateľského voči vlastnej povahe politiky. Sókratés síce obracia naruby pôvodný názor, že filozofia sa má podriaďovať oblasti politiky, no namiesto určitej ucelenej teórie, ktorú by mocensky vnucoval, požaduje skôr verejné filozofovanie každého za seba pod podmienkou, že bude dodržiavať koherenciu svojho myslenia. Táto podmienka umožňuje, aby sa občania stávali lepšími a aby sa utvrdzovali v tom, že *polis* je spoločná v rozmanitosti, je jednotou plurality.

Arendtová však nezostáva celkom nevšímavá aj voči negatívnemu, anti-politickému ostňu Sókratovho verejného pôsobenia. Jeho úsilie urobiť filozofiu politicky významnou podľa neho nevyhnutne vstupuje do konfliktu s obcou prinajmenšom v dvojakom ohľade. Vnútoraná koherencia síce má slúžiť ako alternatíva k zabezpečeniu jednoty prostredníctvom zákonov a spravodlivosti, ale zároveň s nimi môže byť v rozpore. Ich prestupovanie pritom žiadna obec nemôže rešpektovať či nechať prejsť mlčaním.^[60] Pozoruhodnejší a omnoho významnejší je druhý dôvod, ktorý je podľa Arendtovej „menej zrejmy.“^[61] Ako je všeobecne známe, v Platónových sókratovských dialógoch žiaden partner nedokáže svoj názor obhájiť a podlieha vyvráteniu. Výsledkom Sókratovho úsilia tak obvykle nie je zdokonalenie mienky či odhalenie jej pravdivosti, ale jej zničenie: „je zrejmé, že mnohí z jeho poslucháčov neodišli s pravdivejším, ale so žiadnym názorom.“^[62] Keďže zakúšanie spoločne zdieľaného sveta je naviazané na to, že sa artikuluje v mienke, zničenie *doxa* narúša samotnú politickú skutočnosť. Tento moment môžeme stručne rozviesť. Politicky žijeme vtedy, ak aktívne konáme vo verejných záležitostiach. Naše konanie sa pritom zakladá na našom chápaní sveta, čiže na názoroch a mienkach. Paralyza vyvrátenia sa preto netýka iba našich rečí, ale ochabuje aj našu schopnosť konať.

Je pomerne pozoruhodné a prekvapujúce, ako málo priestoru venuje a aký malý dôraz Arendtová kladie na tento negatívny rozmer Sókratovho filozofovania, keď dokonca naznačuje, že Sókratés „si, zdá sa, túto stránku veci neuvedomil.“ Jej koncepcia, ako ju načrtáva v prednáške, sa preto nakoniec javí do značnej miery selektívna. Z jej referencií je zrejmé, že jej primárnymi zdrojmi sú Platón a Aristotelés, pričom neberie do úvahy širší okruh Sókratových nasledovníkov. No táto selektívnosť preniká aj jej východisko v Platónovi. V duchu Jana Patočku sa môžeme pýtať, kde zostala Sókratova provokatívnosť a príklon k problematike? Arendtová sa obmedzuje na obraz Sókrata ako pôrodníka myšlienok, no aj ten zostáva neúplný. Tak ako pôrodná babica vie privolať potrat, tak Sókratés zbavuje ľudí „obludných“, disharmonických mienok.^[63] Vyvrátenie mienky privedením do apórie zbavuje človeka predsudkov, čím ho pripravuje pre hľadanie pravdivej odpovede. No pre Arendtovú akoby *elenchos*, ktorým Sókratés paralyzuje podobne ako morská raja,^[64] bol iba niečím sekundárnym, neplánovaným výsledkom tam, kde mala pôvodne zaznieť pravdivosť logicky koherentnej mienky. Ako podotkol Dana Villa, Arendtová v prednáške „bagatelizuje Sókratovu negativitu“ a jeho maieutická činnosť „nemá žiaden očistný účinok.“^[65] Hoci Arendtová umenšuje význam problematizácie, neznamená to, že by si ho nebola vedomá. Sókratovskú absenciu múdrosti na jednej strane interpretuje ako akési ponechanie priestoru pre vyslovenie mienky druhého. Na druhej strane si všíma, že Sókratés v Platónovom podaní maieutiky sám prehlasuje, že je „neplodný“, čiže nedisponuje žiadnou múdrosťou a neprináša vlastné myšlienky. Zároveň Arendtová kladie otázku, či „táto samotná neplodnosť, táto absencia mienky, nie je prerokovanou pravdou“,^[66] ale ponecháva ju bez odpovede. Zdá sa, že tieto dva pohľady, kde na jednej strane Sókratés vystupuje ako služobník politická plurality a na druhej strane ako rušiteľ mienky, sú v kontexte Arendtovej koncepcie navzájom nezlučiteľné a jeden sa môže rozvíjať iba za cenu potlačenia druhého.

Je nutné dodať, že tieto výhrady sa obmedzujú na jej „rané“ chápanie Sókrata. Až v neskoršom období sa Arendtovej interpretácia obrátila. Sókratovská problematizácia *doxai* a negatívny rozmer myslenia nadobúdajú väčší význam, rovnako ako hlbšie rozvíja nebezpečenstvá, ktoré Sókratova morálna požiadavka koherencie nesie pre konštitúciu politického spoločenstva. Napriek anti-

politickým tendenciám však Sókratés pre Arendtovú predstavuje inšpiratívny zdroj pre uchopenie témy vzťahu medzi myslením, morálkou a politikou najmä v čase krízy.^[67]

Literatúra

- ARENDT, H.: *Civil Disobedience*. In: *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace and Company 1972, s. 49-102.
- ARENDT, H.: *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace and Company 1995.
- ARENDT, H.: Philosophy and Politics. In: *Social Research*, roč. 57, č. 1, 1990, s. 73-103.
- ARENDT, H.: *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books 2003.
- ARENDT, H.: Socrates. In: Kohn, J. (ed.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books 2005, s. 5-39.
- ARENDT, H.: "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus. In: Kohn, J. (ed.): *The Essays in Understanding 1930 - 1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books 2005, s. 1-23.
- ARENDTOVÁ, H.: *Mezi minulostí a budoucností*. Brno: CDK 2002.
- ARENDTOVÁ, H.: Myšlení a úvahy o morálce: Přednáška. In: *Reflexe*, č. 19., 1998, s. 1-25.
- ARENDTOVÁ, H.: *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH 2002.
- ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: OIKOYMENH 2007.
- ARENDTOVÁ, H.: *Život ducha. I. díl: Myšlení*. Praha: Aurora 2001.
- ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram 2011.
- CANOVAN, M.: Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics. In: *Social Research*, roč. 57, č. 1, 1990, s. 135-165.
- GRAESER, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH 2000.
- GUTHRIE, W. K. C.: *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- MARTINKA, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov I. Predsokratovci a Platón*. Bratislava: EPOCH 1971.
- PLATON: *Dialógy I-III*. Bratislava: Tatran 1990.
- PORUBJAK, M.: Anamnesis a Platónov dialóg Menón. In: *Filozofia*, roč. 63, č. 1, 2008, s. 28-38.
- THUKYDIDES: *Dejiny peloponézskej vojny I-IV*. Martin: Thetis 2010.
- VERNANT, J.-P.: Řecký člověk. In: Vernant, J.-P. (ed.): *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad 2005.
- VILLA, D.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1996.
- VILLA, D.: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1999.

Poznámky

- [1] Tento príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0496/18 „Rôzne podoby chápania negatívnej slobody v súčasnej (liberálnej) politickej filozofii“.
- [2] ARENDT, H.: "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus. In: Kohn, J. (ed.): *The Essays in Understanding 1930 - 1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books 2005, s.1-2.
- [3] Nakoľko mi je známe, termín „politčno“ (*das Politischen, the Political*) Hannah Arendtová nepoužíva. Tento pojem pravdepodobne zaviedol Carl Schmitt a odvtedy sa stal súčasťou všeobecne užíanej odbornej terminológie. V texte pod politickým rozumením to, čo je podľa Arendtovej svojou povahou politické vo vlastnom slova zmysle, čím sa odlišuje od rozmanitých „politik“ či politických koncepcií, ktoré ho oslabujú či redukujú. V sekundárnej literatúre k jej mysleniu sa o rozlíšení medzi politikou (*politics*) a političnom (*the political*) opiera napríklad Dana Villa (VILLA, D.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton, NJ: Princeton University Press 1996).
- [4] ARENDT, H.: Socrates. In: Kohn, J. (ed.): *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books 2005, s. 26.
- [5] ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa neboli O činném životě*. Praha: OIKOYMENH 2007, s. 20-21.

Podobne silný dôraz na udalosť smrti Sókrata nachádzame aj v prednáške *Sókratés*: „Priepasť medzi filozofiou a politikou sa historicky otvorila súdom a odsúdením Sókrata, ktorý v dejinách politického myslenia zohráva rovnakú rolu bodu obratu, akú zohráva súd a odsúdenie Ježiša v dejinách náboženstva.“ ARENDT, H.: *Socrates*, s. 6.

[6] K tejto stránke Arendtovej diela pozri napr. CANOVAN, M.: *Socrates or Heidegger?* Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics. In: *Social Research*, roč. 57, č. 1, 1990. Margaret Canovanová poukazuje, že táto snaha mala podobu neustáleho a nezavršeného hľadania, prehodnocovania a spochybňovania predchádzajúcich úvah.

[7] ARENDT, H.: *Socrates*, s. 38.

[8] Pozri jej články *Karl Jaspers: A Laudatio* a *Karl Jaspers: Citizen of the World?* In: ARENDT, H.: *Men in Dark Times*. New York: Harcourt Brace and Company 1995, s. 71-94.

[9] ARENDTOVÁ, H.: *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH 2002, s.15.

[10] Plat. *Apol.* 30a5-7.

[11] ARENDT, H.: *Philosophy and Politics*. In: *Social Research*, roč. 57, č. 1, 1990, s. 73-103.

[12] ARENDT, H.: *Socrates*, s. 5-39.

[13] ARENDT, H.: *Some Questions of Moral Philosophy*. In: Kohn, J. (ed.): *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books 2003, s. 49-146.

[14] ARENDT, H.: *Thinking and Moral Considerations*. In: Kohn, J. (ed.): *Responsibility and Judgement*, s. 159-189. Česky: *Myšlení a úvahy o morálce: Přednáška*. In: *Reflexe*, č. 19, 1998, s. 1-25.

[15] ARENDTOVÁ, H.: *Život ducha. I. díl: Myšlení*. Praha: Aurora 2001, s. 183-212.

[16] ARENDT, H.: *Civil Disobedience*. In: *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace and Company 1972, s. 49-102.

[17] ARENDTOVÁ, H.: *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 10; *Život ducha. I díl*, s. 185.

[18] Na rozdiel v chápaní Sókrata vo *Filozofii a politike* oproti iným, neskorším textom upozorňuje aj Dana Villa. Pozri VILLA, D.: *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1999, s. 205, 208-212

[19] ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 304.

[20] ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 37-38.

[21] Napr. Plat. *Resp.* 506c6-9. Pri gréckych autoroch som sa primárne opieral o slovenské preklady, ktoré som miestami mierne upravoval, pričom som prihliadal na grécke texty v databáze *Thesaurus Linguae Graecae*.

[22] Plat. *Men.* 97e6-98a8, PORUBJAK, M.: *Anamnésis a Platónov dialóg Menón*. In: *Filozofia*, roč. 63, č. 1, 2008, s. 37.

[23] ARENDTOVÁ, H.: *Vita activa*, s. 293-295.

[24] ARENDTOVÁ, H.: *Co je autorita?* In: *Mezi minulostí a budoucností*. Brno: CDK 2002, s. 101.

[25] „Výchova v politike nemôže hrať žiadnu rolu, v politike máme vždy do činenia s tými, ktorí už vychovaní a vzdelaní sú. Kto chce dospelých vychovávať, chce sa v skutočnosti stať ich poručníkom a v politickej činnosti im brániť. Pretože vychovávať dospelého nie je možné, ... predstiera sa zámer vychovávať, ale vlastným účelom je donucovať bez použitia sily.“ ARENDTOVÁ, H.: *Krise výchovy*. In: *Mezi minulostí a budoucností*, s. 156.

[26] Plat. *Resp.* 515c-516a.

[27] ARENDT, H.: *Socrates*, s. 10.

[28] ARENDT, H.: *Socrates*, s. 11.

[29] Thuc. 2.40.1.1-2. Upravujem preklad od Petra Kuklicu (pôvodne: „My totiž máme radi krásu, ale s mierou, pestujeme vzdelanosť, ale nestrácame tým bojaschopnosť“), aby bližšie zodpovedal zmyslu, ktorý tejto pasáži dáva Arendtová. Porov. ARENDT, H.: *Socrates*, s. 10 a ARENDTOVÁ, H.: *Krise kultury*. In: *Mezi minulostí a budoucností*, s. 186.

[30] Dana Villa podotýka, že Arendtová „zdieľa Kallikleov názor na nebezpečenstvá filozofie.“ VILLA, D.: *Politics, Philosophy, Terror*, s. 204.

[31] Plat. *Gorg.* 484c5-d2.

- [32] Plat. *Gorg.* 485b9-c2.
- [33] VERNANT, J.-P.: Řecký člověk. In: Vernant, J.-P. (ed.): *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 17.
- [34] ARENDT, H.: Socrates, s. 19.
- [35] ARENDT, H.: Socrates, s. 19.
- [36] DK 80 B 1, B6a.
- [37] „Sókratés bol najväčší zo všetkých sofistov. Domnieval sa totiž, že existuje, alebo by malo existovať len rozmanitých *logoi*, koľko je ľudí, a že všetky tieto *logoi* tvoria ľudský svet natoľko, nakoľko ľudia spolu žijú v reči (*in the manner of speech*).“ ARENDT, H.: Socrates, s. 19.
- [38] „vedomie, že človek je mysliace a konajúce bytie v jednom – teda niekto, koho myšlienky nezmeniteľne a nevyhnutne sprevádzajú jeho činy – zdokonaľuje ľudí a občanov.“ ARENDT, H.: Socrates, s. 23.
- [39] ARENDT, H.: Socrates, s. 15.
- [40] Plat. *Gorg.* 482b8-c3.
- [41] ARENDT, H.: Socrates, s. 18.
- [42] ARENDT, H.: Socrates, s. 20.
- [43] ARENDT, H.: Socrates, s. 22.
- [44] DK 87 B 44. Viacerí komentátori podotýkajú, že Antifón nemusí priamo nabádať k porušovaniu zákonov obce. A. Graeser podotýka, že „Antifónovu poznámku možno *de facto* chápať ako konštatovanie stavu, ktorý je“ (*Řecká filosofie klasického období*. Praha: OIKOYMENH 2000, s. 92, p. 142). W. K. C. Guthrie zas upozorňuje, že Antifón „prezentuje názory obvyklé v 5. storočí“ (*The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press 2003, s. 108).
- [45] DK 88 B 25.
- [46] Plat. *Resp.* 539b6-561d3.
- [47] ARENDT, H.: Socrates, s. 22. Tento príklad spoločenstva s vrahom vo mne samom je pre Arendtovú silno presvedčivý a vracia sa k nemu aj v neskorších textoch o Sókratovi. Porov. ARENDT, H.: *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 90-91; *Myšlení a úvahy o morálce*, s. 22, resp. *Život ducha*, s. 206.
- [48] ARENDT, H.: Socrates, s. 23.
- [49] ARENDT, H.: Socrates, s. 22-23, *Some Questions of Moral Philosophy*, s. 96.
- [50] ARENDT, H.: Socrates, s. 16.
- [51] ARENDT, H.: Socrates, s. 16.
- [52] Arist. *EN* 1155a23-28. Mierne upravený preklad J. Špaňára.
- [53] ARENDT, H.: Socrates, s. 17.
- [54] ARENDT, H.: Socrates, s. 18. Porov. *Vita activa*, s. 75-76.
- [55] ARENDT, H.: Socrates, s. 16.
- [56] ARENDT, H.: Socrates, s. 18.
- [57] Arist. *EN*. 1166a1-2.
- [58] Arist. *EN*. 1170b5-9.
- [59] ARENDT, H.: Socrates, s. 20.
- [60] ARENDT, H.: Socrates, s. 24.
- [61] ARENDT, H.: Socrates, s. 25.
- [62] ARENDT, H.: Socrates, s. 25.
- [63] Plat. *Theaet.* 151c.
- [64] Mimochodom, so slávnym prirovnaním Sókrata k morskej raji, ktorý Arendtová zdôrazňuje v neskorších textoch, sa v eseji *Sókratés* nestretneme.
- [65] VILLA, D.: *Politics, Philosophy, Terror*, s. 214.
- [66] ARENDT, H.: Socrates, s. 25.
- [67] Rozvíjanie týchto tém by presahovalo limity tejto štúdie, preto sa im budem venovať v pokračovaní na inom mieste.

Mgr. Michal Zvarík, PhD.
Centrum fenomenologických štúdií
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: zvarik.michal@gmail.com

Foucault: veridikcia, alethurgia, parrhësia

Vladislav Suvák

Suvák V.: Foucault: *veridikcia, alethurgia, parrhësia*. In: *Ostium*, roč. 15, č. 3.

Foucault: *veridiction, alethurgy, parrhësia*

The aim of the article is to clarify key concepts of the late thought of Michel Foucault who works with them in his lectures at the Collège de France between the years 1980–1984. On the one hand, the concepts of veridiction, alethurgy, and parrhësia form a part of Foucault's interest in the study of relationship between subjectivity and truth. On the other hand, these concepts create a new field of questioning that pushes Foucault from the history of subjectivity to the history of the games of truth and untruth in Western thinking and to the critical hermeneutics of ourselves.

Keywords: Foucault, veridiction, alethurgy, parrhësia

Foucault[1] píše v úvode k svojmu prednáškovému kurzu na Collège de France, *Odvaža k pravde* (*Le courage de la vérité*; 1983–1984), že posledné roky sa zaoberal veľmi starou, tradičnou témou, ktorá tvorí srdce západnej filosofie:[2] vzťahom medzi subjektom a pravdou.[3] To, čo Foucaulta zamestnávalo v posledných rokoch jeho života, boli spôsoby, akými sa subjekt vzťahuje k pravde, pričom v tejto relácii nejde ani o subjekt, ani o pravdu (v tradičných významoch), ale o vzťah medzi nimi, t. j. o to, ako sa subjekt mení, keď hovorí pravdu (franc. *véridiction*), keď koná pravdu (franc. *alèthurgie*).

Foucault nevypracoval žiadny teoreticko-filosofický koncept subjektu alebo pravdy, to však neznamená, že tieto pojmy sú bezobsažné alebo prázdne. Subjekt chápe ako to, čo sa konštituuje cez praktiky podrobovania a oslobodzovania – v tejto konštitúcii ide o to, ako sa človek učí chápať sám seba ako subjekt, ako sa zmocňuje seba a mení na určitý typ subjektu.[4] Podobne ani pravde neprpisuje žiadne predbežné významy – pristupuje k nej skôr sociologicky, keď kriticky skúma „pravidlá“ pravdivých výpovedí, respektíve to, ako pôsobí pravda na subjekt. Nasledujúc Nietzscheho nechce skúmať bytnosť pravdy, ale to, ako sa pravda prejavuje.[5] Zjednodušene by sme mohli povedať, že neskorý Foucault sa zameriava na subjekt vstupujúci do hier pravdy a nepravdy, ktoré nemajú iba podobu vedenia, nie sú iba súčasťou kontrolných inštitúcií, ale utvárajú ho zvnútra.[6]

Veridikcia a alethurgia

Veridikcia („hovorenie pravdy“) a alethurgia („odhalenie pravdy“, „produkcia pravdy“, „manifestácia pravdy“) zapadajú do rámca dejín myslenia (*l'histoire de la pensée*), ktoré by sme nemali zamieňať s dejinami poznania alebo dejinami ideológie. V úvodnej prednáške k *Hermeneutike subjektu* (*L'Herméneutique du sujet*; 1981–1982) Foucault vysvetľuje, že jeho zámerom je sledovať kultúrne fenomény, ktoré tvoria v dejinách myslenia rozhodujúce momenty – rozhodujúce preto, lebo sú stále významné pre naše moderné mody stávania sa subjektom.[7] O niečo neskôr, vo *Vláde nad sebou a druhými* (*Le gouvernement de soi et des autres*; 1982–1983), sa k tejto téme vracia, ale hovorí už o dejinách ontológií pravdivých diskurzov.[8]

Pre ontológie veridikcií sú dôležité tri otázky, s ktorými musíme konfrontovať každý diskurz nárokuje si byť pravdivým a presadiť svoju pravdu ako určitú normu:

1. Aký modus bytia je typický pre určitý diskurz na rozdiel od iných diskurzov, keď chce uplatniť zvláštnu hru pravdy?
2. Aký modus bytia udeľuje diskurz *veridikcie* skutočnosti, o ktorej hovorí, a to cez hru pravdy, ktorú praktizuje?
3. Aký modus bytia vnucuje diskurz *veridikcie* subjektu, ktorý ho využíva, takže môže správne hrať túto zvláštnu hru pravdy?

Z hľadiska týchto otázok je každý diskurz pravdy, každá *veridikia* zároveň praxou. Ďalej, všetky pravdy musíme chápať ako súčasť hry *veridikcie*. A nakoniec, každú ontológiu treba označiť za fikciu. To všetko vedie Foucaulta k presvedčeniu, že dejiny myslenia tvoria singulárne, jedinečné invencie (*l'histoire des inventions singulières*). Ak by sme chceli odlíšiť dejiny myslenia od dejín poznania (*l'histoire des connaissances*), ktoré sa rozvíjajú vzhľadom na register pravdy, alebo od dejín ideológie, ktoré sa odvíjajú vzhľadom na kritérium skutočnosti, povedali by sme, že je to ontológia, ktorá sa vzťahuje k princípu slobody. Avšak slobodu nesmieme chápať ako právo byť slobodný, ale ako schopnosť konať slobodne. Foucault v tejto súvislosti zdôrazňuje, že to, čím sa chcel vždy zaoberať, sú práve takto chápané dejiny myslenia.

V procedúre *veridikcie* a *alethurgie* je dôležité to, čo hovoríme, a súčasne aj to, čo konáme, pričom vzťah medzi hovorením a konaním sa nedá vyjadriť cez diferenciu teoretického a praktického, teda cez rozlíšenie, v ktorom sa pohybuje tradičná metafyzika. Hovorením a konaním pravdy subjekt sám seba mení a zároveň sa menia spôsoby, ako o sebe premýšľa a vypovedá. V tomto vzťahu neplatí kauzálna súvislosť medzi poznaním pravdy a pravdivým konaním. Diskurzívne a nediskurzívne praktiky sú vzájomne prepojené a nedajú sa od seba oddeliť a odlíšiť.

Alethurgia je výraz, ktorý Foucault vymedzil ešte v prednáškovom kurze *O vláde nad živými* (*Du gouvernement des vivants*) v školskom roku 1980–1981. Novotvar vychádza z gréckeho adjektíva ἀληθινός („pravdivo konajúci“) a vyjadruje manifestáciu pravdy ako určitého súboru verbálnych a neverbálnych procedúr, pomocou ktorých človek osvetľuje to, čo je označované za pravdivé a postavené do protikladu k nepravdivému, skrytému, nevyjadriteľnému, respektíve zabudnutému.^[9] V kontexte otázok, ktorými sa Foucault zaoberá v tomto kurze (vzťah medzi uplatňovaním moci a manifestáciou pravdy), chce ukázať, že nijaké uplatnenie moci sa nezaobíde bez niečoho takého ako *alethurgia*. Na okraj svojej tézy poznamenáva, že to, čo nazývame „poznaním“ (*connaissance*), t. j. určitá produkcia pravdy vo vedomí jednotlivcov pomocou logicko-experimentálnych procedúr, je iba jedna z možných foriem *alethurgie*. Veda a objektivizované poznanie je iba jeden prípad zo všetkých možných foriem, ktoré sú schopné manifestovať pravdu.

V prednáške zo 16. januára 1980 sa Foucault pýta, či môžeme považovať manifestáciu pravdy za číry akt formovania a koncentrovania poznania užitočného pre účinné vládnutie, alebo jestvuje v tomto systéme užitočnosti ešte niečo iné, s čím by sa dopĺňalo. Vracia sa (ako hovorí sám) k otrepánemu príkladu Oidipa, na ktorom chce ukázať proces utvárania vzťahu medzi uplatnením moci a manifestáciou pravdy, pričom východiskom jeho výkladu nie je analýza túžby a nevedomia (ako to bolo na začiatku 70-tych rokov), ale pravdy a moci.^[10]

Alethurgia v Sofoklovom Vládcovi Oidipovi

V prvom rade by sme si mali uvedomiť, že všetky grécke tragédie sú *alethurgie* – rituálne manifestácie pravdy. Tragédia činí z pravdy niečo počuteľné a viditeľné skrz mýty a ich hrdinov, skrz hercov a ich masky. Scéna divadla je miesto, na ktorom sa manifestuje pravda, aj keď sa to môže diať rôznymi spôsobmi. Jednoducho povedané, tragédia hovorí pravdu.^[11] A nielen to: tragédia reprezentuje pravdivé hovorenie. Tragédia odhaľuje pravdu, ktorá bola skrytá, zahalená, a zároveň odkrýva spôsob, akým sa pravda vyjavuje.

Čím je zvláštny Sofoklov *Vládca Oidipús*? – *alethurgia* tu nie je iba jedným z motívov, ale zohráva

klúčovú úlohu v celej hre, lebo rozpoznanie pravdy je jej ústrednou témou: na začiatku Oidipús nevie, kto je, na konci spozná vlastnú identitu, t. j. pozná svoju nevedomosť a chápe svoje previnenie. Foucaulta zaujímajú predovšetkým procedúry a rituály, pomocou ktorých sa uskutočňuje rozpoznanie pravdy. V tomto zmysle číta tragédiu ako drámu mnohých právd, ako tragédiu muža, ktorý nie je schopný vidieť všetko, čo sa odohráva pred jeho očami. Vo *Vládcovi Oidipovi* sa pravda manifestuje cez polovice, ktoré sú vzájomne spojené a zapadajú do seba (*emboîtement par moitiés*).

Stručne naznačíme, čo má Foucault na mysli. Na začiatku hry sa dozvedáme prvú časť pravdy, ktorá sa týka morovej epidémie: delfské orákulum oznamuje Kreónovi, že mor, ktorý postihol Thébys, neskončí, pokiaľ nebude potrestaná vražda starého kráľa Laia. Apollónova veštba však nevyjavuje celú pravdu – nevieme, kto je vrah, ktorý musí byť potrestaný, aby bolo mesto očistené. Poznáme len polovicu odpovede, no potrebujeme poznať aj druhú polovicu. Oidipús sa ju dozvie od veštca Theirésia, ktorý však tiež nevyjavuje celú pravdu – hovorí iba to, že Oidipús je oným vrahom, ktorého hľadá. Oidipús nechce uveriť slepému starcovi, aj keď je bratom boha Apollóna, a obviňuje ho z úmyslu prevziať moc nad mestom (v tomto bode sa spája výkon moci s manifestáciou pravdy). V dvojici veštec-boh máme pred sebou božskú, vešteckú a prorockú polovicu procedúry pravdy. Druhá polovica je ľudská a takisto je rozdelená na dve časti. Prvá polovica ľudskej polovice sa týka vraha Laia a je opäť rozdelená: Iokasta chce upokojiť svojho muža a pripomína staré udalosti, ako kráľa Laia zabili nejakí lupiči, s ktorými sa stretol na rázcestí. Vtedy si aj Oidipús spomenie, že zabil akéhosi starca na križných cestách. Druhú polovicu ľudského procesu odhalenia pravdy predstavuje posol prichádzajúci z Korintu so správou, že kráľ Polybos zomrel a zároveň oznamuje Oidipovi, že mŕtvy kráľ nebol jeho pravým otcom. Na scéne sa objavuje ďalší človek, otrok, svedok Laiovej vraždy a zároveň sluha, ktorého kedysi dávno poverili Oidipovi rodičia, aby zabil novonarodeného dediča kráľovstva, lebo veštba predpovedala, že Laia usmrť jeho vlastný syn a potom sa ožení so svojou matkou. Thébska polovica sa dopĺňa s korinskou polovicou procedúry pravdy a až tieto dve „očividné“ pravdy potvrdzujú výroky veštca a boha, ktorým chýbali empirické dôkazy. Vidíme, ako mechanizmus všetkých polovic do seba zapadá: božská a veštecká *alethurgia* sa potvrdzuje v ľudskej *alethurgii*, a to za pomoci pamäti a skúmania. Iokasta a Oidipús sa vracajú v spomienkach do dávnej minulosti a skladajú jednu polovicu ľudskej *alethurgie*. Korinthský posol a thébsky otrok taktiež spomínajú na dávne udalosti a dopĺňajú druhú polovicu ľudskej *alethurgie*. Protagonistami tejto zvláštnej hry polovic pravdy je šesť osôb – vďaka nim sa môže stať rozprávanie „správnou rečou“ (gr. *orthon epos*), ktorá tvorí vrcholný bod celej *alethurgie* ako manifestácie pravdy. Ľudské vyjavenie pravdy sa uskutočňuje postupne, po krokoch, ktoré nakoniec potvrdzujú to, čo boh a jeho veštec vedeli už na začiatku. Odhalenie pravdy je zároveň potvrdením pút, ktoré spájajú tieto tri dvojice. Veštec má schopnosť hovoriť pravdu len vďaka bohu – panuje medzi nimi božské spojenectvo. Iokastu spája s Oidipom ľudské, právne puto manžela a manželky. A napokon aj posla spája s otrokom puto priateľstva. Pravda v každej z týchto dvojíc je výsledkom hry medzi polovicami, ktoré vytvárajú vzájomné celky.

V *alethurgickej* analýze *Vládca Oidipa* môžeme pozorovať Foucaultov posun od otázok moci-vedenia, ktorými sa zaoberal na začiatku 70-tych rokov, smerom k problematike vlády (governmentality), ktorú chce skúmať z hľadiska vedenia a pravdy.^[12] Oidipús predstavuje v tomto novom kontexte drámu vládca, ktorý nedokáže vytvoriť účinnú vládu (governmentalitu ako schopnosť riadiť druhých) bez toho, aby vykonal určité operácie v oblasti pravdy, a teda sám na sebe. Foucault sa podrobne zaoberá najmä dvomi typmi *alethurgie*: božskou, ktorá reprezentuje tradičné usporiadanie, a ľudskou, ktorá predstavuje nový, právny poriadok opierajúci sa o svedectvo. Oidipovo vedenie je späté s umením odhaľovania – je to *alethurgia* odhalenia, ktorá má posilniť moc vládca. V tomto zmysle môžeme čítať *Vládca Oidipa* ako drámu, ktorá ukazuje, že uplatnenie moci sa nezaobíde bez manifestácie pravdy. Zároveň vidíme, ako *alethurgické* čítanie Oidipovho príbehu stavia do centra pozornosti „ja“ (gr. αὐτός; franc. *je, moi-même*), „ja, ktoré videlo“, „ja, ktoré bolo prítomné“ – Foucault ho označuje za miesto subjektívácie a pýta sa, aký vzťah je medzi týmto „ja“

a *alethurgiou*?[13] Tým si otvára cestu k novému spôsobu, ako pristúpiť k problematike moci, v ktorom už nejde primárne o určenie moci, ale o problém utvárania subjektu a najmä o subjektivácie, skrz ktoré sa utvára.[14]

Parrhésia ako technika seba samého

Keď sa Foucault v roku 1983 vracia k príkladu Sofoklovho *Vládca Oidipa*, dáva ho do priamej súvislosti so zámerom študovať vzťah medzi subjektivitou a pravdou. Tragédiu číta ako hru odhalovania pravdy, pričom nové čítanie sa nevyklučuje s tými predošlými, v ktorých mu išlo o analýzu moci-vedenia, respektíve vedenia a pravdy.[15] *Vládca Oidipús* je hrou *alethurgie*. Prvá časť odhaľuje pravdu o vrahovi kráľa Laia. Druhá časť vyjavuje pravdu o Oidipovom narodení. Následne sa odкрýva pravda o identite Laiovho vraha: prvá časť príbehu hovorí o tom, ako Oidipús zabil na rázcestí neznámeho muža, druhá časť príbehu ukazuje, že tým mužom bol Laios. Aj pravda o narodení sa delí na dve polovice: otcovská časť sa spája s materskou časťou, a tým vytvára celok pravdy.

Foucault poukazuje na paralely medzi *Vládcom Oidipom* s Euripidovým *Iónom* v súvislosti so skúmaním *parrhésie* („úprimného, slobodného hovorenia“), ktorá bola východiskom kurzu *Vlády nad sebou a druhými* (*Le gouvernement de soi et des autres*). Vládu (guvernamentalitu) spája s rôznymi historickými technikami, pomocou ktorých subjekt dáva určitú formu svojej existencii, t. j. vytvára si vzťah k sebe samému, k celkovému usporiadaniu (svetu) a k druhým. Foucault poňal svoje prednášky ako náčrty rôznych antických podôb etickej a politickej vlády, ktoré chcel neskôr rozpracovať do „dejín hier pravdy a nepravdy“ v západnom myslení.[16]

Parrhésia tvorí v tomto kontexte druhú časť skúmania vlády (guvernamentality). Prvá časť sa týkala vlády nad sebou, ktorou sa Foucault zaoberal v *Hermeneutike subjektu* – jej hlavnou témou boli dejiny starosti o seba od sókratovských problematizácií života až po kultúru seba samého v 1. – 2. stor. po Kr. Druhá časť sa mala zaoberať vládou nad druhými, v ktorej hrá *parrhésia* ako „odvážne hovorenie pravdy“ zásadnú úlohu, lebo subjekt si cez ňu vytvára vzťah k tomu, čo nazýva usporiadaným celkom sveta, a takisto vzťah k druhým.

O *parrhésii* ako jednej z najdôležitejších techník vzťahovania sa k sebe samému Foucault hovorí už v *Hermeneutike subjektu*: *parrhésia* je slobodná reč, reč oslobodená od pravidiel a rétorických postupov; reč, ktorá je záväzkom, lebo ten, kto hovorí, „Hovorím pravdu“, sa zaväzuje konať to, čo hovorí.[17] Výklad *parrhésie* v *Hermeneutike subjektu* je súčasťou širšej analýzy rôznych techník *askésis* („cvičenie“). Konkrétnejšie, *parrhésia* predstavuje tretí aspekt subjektivácie pravdivého diskurzu: zmyslom *parrhésiastického* diskurzu je „hovoriť slobodne“ (čo je doslovný význam latinského *libertas*), t. j. vytvoriť autonómny vzťah k sebe samému.[18] Kľúčovú rolu v tejto praxi zohráva „majster“ (respektíve priateľ alebo radca), ktorý zosobňuje pravdu a vedie aj svojho „učeníka“ k povinnosti vysloviť pravdu o sebe. V tomto zmysle má grécko-rímska prax *parrhésie* výrazne pedagogický charakter. Zlom nastane až v kresťanskej praxi seba samého, kde majstra nahradí autorita Zjavenia, Písma apod.[19]

V *parrhésii* sa učenie pravdy spája nutne s príkladom (*exemplum*). Medzi jednotlivcami musí vládnuť vzťah zdieľaných životov založený na dlhom rade živých príkladov.[20] Hovoriť pravdu je to isté ako konať pravdu. Výrok „Hovorím ti pravdu“, znamená „Ja som, keď hovorím, čo ti hovorím“ (*Je suis, quand je te dis ce que je te dis*).[21] Inými slovami: „Pravdu, ktorú hovorím, vidíš vo mne“ (*Cette vérité que je te dis, tu la vois en moi*).[22] Foucault vidí v tomto mode srdce *parrhésie*: funkciou prenosu pravdy nie je iba „pedagogicky“ poskytnúť subjektu nejaké vlohy, schopnosti, či poznatky, ale „psychologicky“ ovplyvniť zmenu modu jeho bytia. Transformácia modu bytia subjektu si vyžaduje prítomnosť učiteľa, preto sa počas antiky prelína pedagogický model s psychologickým.

K téme *parrhésie* naznačenej v závere kurzu *Hermeneutika subjektu* sa Foucault vracia vo *Vláde nad*

sebou a druhými, kde sa stáva leitmotívom celého kurzu.[23] *Parrhésia* nie je iba úprimné hovorenie, ako naznačuje význam gréckeho slova (doslova „povedať všetko“), ale je čímśi viac, lebo v kultúre seba samého sa mení na dôležitú praktiku duchovného vedenia. V tomto zmysle ju niektorí označujú za zdatnosť konania, iní za povinnosť, ďalší za techniku, ktorú ľudia buď vedia používať alebo nie.[24] *Parrhésiu* nachádzame vždy u toho, kto duchovne vedie iných a pomáha im konštituovať ich vzťah k sebe. Skutočnosť, že z *parrhésie* sa stáva jedna z hlavných praktík v kultúre seba samého, dokazuje, že starosť o seba nie je možná bez vzťahu k druhému človeku – úlohou druhého je povedať celú pravdu formou *parrhésie*, ktorá je nevyhnutná pre transformáciu bytia subjektu.

Genealogické skúmanie *parrhésie* nám umožňuje pochopiť, že analýza modov *veridikcie*, štúdium techník vlády (governmentality) a identifikácia foriem praktík seba samého spolu úzko súvisia. Foucault dokonca hovorí, že vzájomný vzťah medzi modalitami *veridikcie*, technikami ovládania a praktikami seba samého tvorí základ toho, čím sa chcel vždy zaoberať.[25] Druhý cyklus prednášok o vládě nad sebou a druhými z roku 1983–1984 (*Le courage de la vérité*) je v tomto zmysle zasadený do omnoho širšieho rámca ako *Hermeneutika subjektu*, ktorá sa sústreďovala na prax seba samého, aj keď ju vzťahovala zároveň k druhým.

Seminár venovaný *parrhésii*, ktorý mal Foucault na Berkeley v roku 1983, zakončil rozlíšením medzi dvomi tradíciami v západnej filozofii, ktoré vychádzajú z problematizácie pravdy: 1. vznikla tu tradícia „analýzy pravdy“, ktorá sa zaoberá procesom zdôvodňovania a zameriava sa na určenie pravdivostnej hodnoty výrokov; 2. takisto sa vytvorila tradícia, ktorá vychádza z otázky, aké dôležité je pre jednotlivca a pre spoločnosť hovoriť pravdu, poznať pravdu, mať ľudí, ktorí hovoria pravdu, a takisto ich vedieť rozpoznať? Druhú tradíciu môžeme nazvať „kritickou“ a Foucaultove analýzy *parrhésie* by sme mohli pochopiť v tomto kontexte ako príspevky k vytvoreniu genealógie kritického postoja v západnej filozofii.[26]



Tento článok je súčasťou realizácie projektu č. 19-361-02117, Foucault: Od starosti o seba k umeniu existencie, ktorý podporil z verejných zdrojov Fond na podporu umenia.

Literatúra

BAILLY, A.: *Dictionnaire grec-français*. L. Séchan- P. Chantraine (eds.). 16. revidované vydanie. Paris: Hachette 1950

DEFERT, D.: Chronologie. In: FOUCAULT, M.: *Dits et Écrits, 1954–1988*. Vol. 1. D. Defert & F. Ewald & J. Lagrange (eds.). Paris: Gallimard 1994

FLYNN, T.: Foucault as Parrhesiast: His last course at the Collège de France (1984). *Philosophy and Social Criticism*, roč. 2-3, 1987, s. 213–229

FOUCAULT, M.: *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*. Neautorizovaný prepis Foucaultovho seminára na Berkeley v roku 1983. Joseph Pearson (ed.). Online:

http://www.cscd.osaka-u.ac.jp/user/rosaldo/On_Parrehesia_by_Foucault_1983.pdf

- FOUCAULT, M.: Estetika existencie. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram 2000, s. 155-160.
- FOUCAULT, M.: *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard/Seuil 2004.
- FOUCAULT, M.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1983-1984). Paris: Gallimard/Seuil 2009.
- FOUCAULT, M.: Le Savoir d'Œdipe. In: *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*. D. Defert (ed.). Paris: Gallimard/Seuil 2011, s. 177-192.
- FOUCAULT, M.: What is Enlightenment? In: *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*. P. Rabinow (ed.) London: Penguin Books 1984, s. 32-50.
- FOUCAULT, M.: Qu'est-ce que la critique? *Bulletin de la société française de philosophie*, roč. 84, č. 2, 1990, s. 35-63.
- FOUCAULT, M.: () : About the Beginning of the Hermeneutics of Self: Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory*, roč. 21, č. 2, 1993, s. 198-227.
- FOUCAULT, M.: *Dits et écrits (1954-1988)*. Tome IV: 1980-1988. D. Defert - F. Ewald (eds.). Paris: Gallimard 1994.
- FOUCAULT, M.: O genealogii etiky. In: Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové 1996, s. 265-298.
- FOUCAULT, M.: Subjekt a moc. In: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové 1996, s. 195-226.
- FOUCAULT, M.: Technologie seba samého. In: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram 2000, s. 186-214.
- FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*. F. Gros (ed.). Paris: Seuil 2001.
- FOUCAULT, M.: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard/Seuil 2008.
- FOUCAULT, M.: *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris: Gallimard/Le Seuil 2012.
- FOUCAULT, M.: *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France, 1980-1981*. F. Gros (ed.). Paris: Seuil 2012.
- HADOT, P.: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes Augustiniennes 1981.
- MILLER, J.: *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon and Schuster 1993.
- NILSON, H.: *Michel Foucault and the games of truth*. London: Macmillan 1998.
- SCOTT, G. A.: Games of Truth: Foucault's Analysis of the Transformation from Political to Ethical Parrhêsia. *The Southern Journal of Philosophy*, roč. 34, č. 1, 1996, s. 97-114.
- SCHWARTZ, M.: Repetition and Ethics in Late Foucault. *Telos*, roč. 117, 1999, s. 113-132.
- VERNANT, J.-P.: Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi. In: Vernant, J.-P.: *Mythe et tragedie en Grece ancienne*. Vol. 2. Paris: La Decouverte 1972, s. 99-131.
- VEYNE, P.: Le dernier Foucault et sa morale. *Critique*, roč. 471/472, 1986, s. 933-941.
- VEYNE, P.: *Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost*. Praha: Filosofia 2015.

P o z n á m k y

[1] Chcem sa poďakovať Lívií Flachbartovej a anonymným recenzentom časopisu *Ostium* za kritické prečítanie tohto článku – veľkú časť ich návrhov som sa snažil zapracovať do textu.

[2] Dôvody neštandardného prepisovania gréckeho slova φιλοσοφία („filosofia“, a ďalších odvodených slov, „filosof“, „filosofický“ atď.) s grafémou „s“ vysvetľuje stať uverejnená v časopise *Filozofia*, 55, 2000, s. 395-399. Používanie slova „filosofia“ v nesúlade so slovenskou jazykovou normou má okrem iného zdôrazniť antické chápanie filosofie, ktoré sa nespája ani s vedou o najvšeobecnejších zákonoch bytia, myslenia a procesu poznania, ani s názormi na život a na svet, ani so spoločenskovedným odborom štúdia na univerzitách, ale s existenciálnou voľbou a spôsobom života. V tomto duchu interpretuje antickú filosofiu napr. Pierre Hadot v knihe *Exercices spirituels et*

philosophie antique, Paris: Etudes Augustiniennes 1981.

[3] FOUCAULT, M.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1983-1984), Paris: Gallimard/Seuil 2009, s. 5.

[4] FOUCAULT, M.: Estetika existencie. In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Bratislava: Kalligram 2000, s. 158; FOUCAULT, M.: Subjekt a moc. In: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové 1996, s. 195–196. Poznamenajme, že angl. slovo *subject* (prednáška *Subject and Power* vyšla pôvodne anglicky) má význam „podrobiť si“, „podmaniť si“ niekoho; por. taktiež franc. slovo *sujet*, ktoré znamená okrem iného „poddaný“. V kontexte svojho štúdia Foucault píše (FOUCAULT, M.: Subjekt a moc, s. 202): „Existujú dva významy slova subjekt: byť podriadený niekomu inému prostredníctvom kontroly a závislosti, a byť zviazaný so svojou vlastnou identitou prostredníctvom svedomia alebo sebaznania. Obidva významy sú formou moci, ktorá dobýva a podriaďuje si.“

[5] Porov. FOUCAULT, M.: *Structuralisme et poststructuralisme*, in: *Dits et écrits (1954-1988)*. Tome IV: 1980-1988. D. Defert – F. Ewald (eds.). Paris: Gallimard 1994, s. 445; VEYNE, P.: *Foucault, jeho myšlení, jeho osobnost*. Praha: Filosofia 2015, s. 118–119.

[6] Presnejšie, ide o to, ako sa utvára subjekt prostredníctvom seba samého; porov. FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981-1982*. F. Gros (ed.). Paris: Seuil 2001, s. 13.

[7] FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, s. 11.

[8] FOUCAULT, M.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, s. 285–286.

[9] Foucault sa odvoláva na gramatika Pseudo-Hérakleita, ktorý vyhradil adjektívum ἀληθοῦργής pre toho, kto hovorí, resp. koná pravdivo (odvodené z výrazov ἀληθής = „pravdivý“ a ἔργον = „skutok“, „čin“). Porov. BAILLY, A.: *Dictionnaire grec-français*. L. Séchan- P. Chantraine (eds.). Paris: Hachette 1950, s. 77

[10] Východiskovým textom je Sofoklov *Vládca Oidipús*, ktorý Foucault analyzuje v prvých štyroch prednáškach (9. januára, 16. januára, 23. januára a 30. januára 1980); porov. FOUCAULT, M.: *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris: Gallimard/Le Seuil 2012, s. 3–90. Zároveň sa opiera o Vernantovu interpretáciu Sofoklovej tragédie; porov. J.-P. Vernant: *Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'Œdipe-Roi*.

[11] Porov. FOUCAULT, M.: *Du gouvernement des vivants*, s. 24. Foucault sa zmieňuje na tomto mieste o Platónovej kritike mýtov, ku ktorej sa chce zasa vrátiť, ale počas celého kurzu sa k tomu už nedostane; porov. napr. pasáž z Plat., *Resp.* 600e: „všetci básnici počnúc Homérom sú iba napodobovatelia obrazov zdatnosti a ostatných vecí, o ktorých básnia, pravdu však nedosahujú.“

[12] Foucault analyzoval Sofoklovu tragédiu už v roku 1971 (FOUCAULT, M.: *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*. Paris: Gallimard/Seuil 2011, s. 177–185) a potom sa k nej príležitostne vracal. V centre jeho pozornosti boli otázky vedenia a moci; porov. napr. prednášku nazvanú „Oidipovo vedenie“ (FOUCAULT, M. *Le Savoir d'Œdipe*, s. 177–192).

[13] FOUCAULT, M.: *Du gouvernement des vivants*, 23. januára 1980, s. 48–67.

[14] Porov. FOUCAULT, M.: Subjekt a moc.

[15] Porov. FOUCAULT, M.: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982–1983)*. Paris: Gallimard/Seuil 2008, s. 78–80. Foucaultovým zámerom je porovnanie podobností a rozdielov medzi hrami *alethurgie* v Euripidovom *Iónovi* a Sofoklovom *Vládcovi Oidipovi*.

[16] Foucault mal v pláne vydať knihu, resp. niekoľko kníh v rámci novej edície *Des Travaux*; porov. DEFERT, D.: *Chronologie*. In: FOUCAULT, M.: *Dits et Écrits, 1954-1988*. Vol. 1. D. Defert & F. Ewald & J. Lagrange (eds.). Paris: Gallimard 1994, s. 61.

[17] FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, s. 388–390.

[18] FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, s. 345–397. Foucaultova analýza *parrhésie* vychádza z textov Filodéma, Senecu, Galéna a odohráva sa na pozadí dvoch protikladných modov hovorenia: lichotení a rétoriky ako „umenia presvedčiť“.

[19] FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, s. 390–391.

[20] Foucault tu naráža na Epikúra a jeho chápanie vzťahu medzi učiteľom a žiakmi, ktoré sa zakladá na priateľstve a *parrhésii*; bližšie pozri prednášku z 10. marca 1982.

[21] FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, s. 389.

[22] FOUCAULT, M.: *L'Herméneutique du sujet*, s. 391.

[23] FOUCAULT, M.: *Le gouvernement de soi et des autres*, s. 42–46.

[24] Foucault analyzuje v priebehu kurzu antické texty viacerých autorov, ktorí dávajú *parrhésii* rôzne významy. Menujme aspoň niektorých: Euripidés, Thúkydidés, Platón, Isokratés, Polybius, Plútarchos, Filodémos, Epiktétos, Lúkianos atď.

[25] FOUCAULT, M.: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, s. 10.

[26] FOUCAULT, M.: *Discourse and Truth: The Problematization of Parrhesia*, s. 74–75.

prof. Mgr. Vladislav Suvák, PhD.

Inštitút filozofie FF PU

17. novembra 1

080 01 Prešov

Slovenská republika

e-mail: vladislav.suvak@unipo.sk

Jak jsem se stal pluralistou... a jak se to projevuje

Josef Moural

Moural, J.: Jak jsem se stal pluralistou... a jak se to projevuje. In: *Ostium*, roč. 15, č. 3.

Jsem pluralista, a kdo je víc?

Už skoro dvacet let charakterizují jistý základní rys své filosofické práce jako pluralismus, ale dosud jsem se nepokusil soustavněji vyložit, co tím míním a proč jsem se k tomu přiklonil. Podujímám se toho zde a budu především stopovat vlivy a náhledy, které mě k pluralismu přivedly, a nepřímo tak ukazovat, jak se ve světle pluralismu jeví některá filosofická témata (a to se zvláštním zřetelem k myšlení starověku, jak se při této milé příležitosti sluší). A jelikož jde o příspěvek do přítelova *Festschriftu*, dovolím si poněkud osobní a skoro až autobiografický tón.

Ukážeme si postupně tři typy pluralismu, z nichž dva se týkají komunikace a jeden vlastní myšlenkové práce. V prvním jde o studium textů a *čtenářský* pluralista se tu zřídka přirozené tendence k harmonizaci a homogenizaci obsahu vykládaných děl. Ve druhém se otevírá možnost, že *autorský* pluralista vědomě užívá rozporů a diskrepancí s cílem komunikovat určitý obsah (typicky takový, který by konvenční, přímou cestou sdělit nešlo). Třetí, *myšlenkový* pluralismus pak otvírá možnost, že nesjednocené rozpory mohou být stavebními součástmi jediného myšlenkového světa (jemuž bychom pak asi už neměli říkat pozice). Všechny tři tyto typy pluralismu považuji za legitimní a v určitém smyslu nevyhnutelné složky filosofického podniku.

Vedlejším tématem mi bude vztah pluralismu a *postmoderny*, přesněji utváření mého pluralismu jako něčeho, co sice postmoderně vděčí za některé podněty, ale co se vymezuje vůči excesivnímu, dogmatickému postmodernismu. Povšimneme si zvláštního rázu zdejší receptce postmoderny v osmdesátých letech a pozdějších nesnázích s triumfalistickou postmodernou. Domnívám se ostatně, že jsou to omyly a zmatky dogmatického postmodernismu, co skýtá intelektuální oporu dnes tak běžnému pohrdání pravdou a fakty, jak je vystihuje zlověstný výraz *post-truth*.

1.

Začal jsem studovat filosofii roku 1979, a to v husserlovsky orientovaném bytovém semináři. O něco později jsme s přáteli začali docházet i na rozmanité přednášky zahraničních filosofických návštěvníků, a od nich jsme se příležitostně začali dozvídat o postmoderně (jak se jí tenkrát říkalo). Dosti dlouho jsme neměli přístup k žádným písemným materiálům na toto téma, a proto jsme si ji, na základě dosti dílčích a celkem náhodně pochytaných informací, začali sami vymýšlet – tedy hlavně já, protože mě na ní cosi zajímalo a přitahovalo.^[1]

Pochytané informace o postmoderně se týkaly především toho, co postmoderna odmítá, nikoli toho, co sama navrhuje. Nejspíš proto nemám s tehdejší dobou nijak význačně spojeno ani slovo „pluralismus“ – nemohu vyloučit, že v některé přednášce či následující diskusi zaznělo, ale pro mou tehdejší vlastními silami vytvářenou koncepci postmoderny nebylo směrodatné: k jeho rozpoznání jako vhodného označení pro mezitím vyrostlou koncepci dala podnět až pozdější (kolem 1998) četba pěkné monografie Johna Graye o Isaiahu Berlinovi,^[2] v níž je na pluralismus kladen velký důraz.

Tehdy, v první polovině osmdesátých let, jsme zachytili především, co postmoderna odmítá: ideál pokroku a s ním spjaté avantgardy; velké příběhy, v nichž všechno do sebe zapadá; poslední neotřesitelné základy, bez nichž prý nejde budovat poznání; vševládu rozumu a dokonalou jasnost a srozumitelnost, již rozum vyžaduje a v níž si libuje.

S takovými pochybenými slogany jsem si tehdy zkoušel v myšlení a diskusích hrát, zkoumat jejich oprávnění a nosnost.^[3] A přinášelo to spoustu nové, překvapující svobody – přičemž mi zároveň připadalo, že se vlastně jen důsledně držím Husserlových pokynů, když on přece nabádal především k *zbavování se předsudků*. Zásady, odmítané postmodernou, opravdu začínaly vypadat jako předsudky, jakmile si člověk položil otázku, o co se jejich domněle samozřejmá platnost opírá.

Hodně jsme tehdy četli, nejvíce Platóna, a krok k tomu, co jsem výše nazval prvním, čtenářským pluralismem, se zdá být celkem přirozeným následkem důkladnějšího studia klasických textů. Pozorný čtenář se v nich totiž setká se spoustou rozporů, diskrepancí a alternativ porozumění, z nichž některé se snad časem rozplynou, pokud měly původ v nedorozumění či omylu, ale jiné mají silný sklon trvat dál. Zrovna při studiu Platóna je tato zkušenost mimořádně silná: „byl to dogmatik nebo skeptik, nesoustavný tazatel nebo tuhý systematik, vroucný mystik nebo chladný dialektik, vznešený opěvovatel svobody nebo pochmurný hlasatel totalitárního státu?“, táže se za všechny čtenáře Eugen Tigerstedt.^[4]

První pluralismus je pak jen určitým postojem k takovým trvajícím rozporům, diskrepancím a alternativám, postojem skromným a badatelsky zodpovědným. Rozpory, diskrepance a alternativy v textu registruje, nespěchá s jejich řešením a spíše jen čeká, zda se nevyřeší samy. Ve starším bádání bývá všelijakých laciných řešení spousta, od přehlédnutí nepohodlné pasáže či překrucování jejího smyslu na straně čtenáře k atribuci omylu, domnělého vývoje či přizpůsobování domnělým vnějším okolnostem na straně interpretovaného autora. Pluralistický čtenář se plauzibilním řešením nevyhýbá, ale není frustrován v případě, že žádná nejsou k dispozici a nevyřešené rozpory trvají: proč vlastně by jediným myslitelným úkolem interpretace mělo být odstranit všechny rozpory a vypreparovat nějakou čistou, konzistentní pozici, kterou pak autorovi přisoudíme?

Tento čtenářský pluralismus sám tedy ještě nemá mnoho společného s postmoderním smýšlením osmdesátých let a spíše než z něho vyrůstal z husserlovského odporu k ukvapeným soudům a z návyků studenta matematiky, který chce pracovat co nejpřesněji a který je zvyklý na to, že některé úlohy mají více než jedno řešení. Postmoderní souvislosti vstupují výrazněji do hry až při přechodu k druhému pluralismu, kterému tu říkám autorský. Tento přechod je motivován otázkou: a co když tam autor ty rozpory, diskrepance a interpretační rozcestí dává vědomě a schválně?

Nevybavuji si, kdy mě taková otázka poprvé napadla – a je ostatně velice dobře možné, že při prvním objevení člověk něco takového nemyslí docela vážně, nýbrž spíše jako žert k odlehčení neúnosně spleťté hermeneutické situace. Je zřejmé, že podmínkou pro to, aby vůbec vyvstala, je postoj prvního pluralismu, tedy pozorná registrace rozporů, diskrepancí a alternativ, a zdá se být nasnadě, že k tomu, aby ji pak eventuálně člověk začal brát vážně, přispěla postmodernistická nedůvěra k požadavkům rozumu a k velkým konzistentním příběhům. Termínem *ante quem* je tu jaro 1986, neboť oba mé dobře datovatelné první články už s touto myšlenkou druhého, autorského pluralismu vážně pracují, ba skoro by se dalo říci, že na ní jsou založeny.

Oba mé první články by asi byly nevznikly, kdybych v únoru 1987 nepřešel – stále jako programátor – do tehdejšího Ústavu pro filosofii a sociologii ČSAV (přesněji do „Výpočetní laboratoře společenskovědních ústavů“) a kdyby v tomto ústavu neprobíhala každoroční interní soutěž mladých pracovníků, v níž jednou z odměn bylo otištění vítězné práce v příslušném – filosofickém nebo sociologickém – časopisu. První z nich by také určitě nevznikl, kdyby účastníky malého domácího semináře, který jsem od roku 1985 vedl a kde jsme probírali Patočku, na jaře 1986 nenapadlo, že

bychom se mohli na pár dní celodenní četby sejít i v létě o prázdninách, a kdybych tehdy neusoudil, že vhodnou snadnou a zábavnou četbou pro prázdninový program bude první *Zkoumání* Davida Huma (ano, tak jsem si to tehdy představoval). K přípravě jsem si vypůjčil všechny knihy o Humovi, které v univerzitce měli, šťastnou náhodou jsem začal s Livingstonem[5] a k němu paralelně četl i Huma.

Nejpozději tehdy pro mě druhý pluralismus musel začít být otevřenou a velmi atraktivní možností. Ve „Studii k filosofii Davida Huma“, psané v létě 1987 pro soutěž mladých pracovníků a ve zkrácené verzi publikované v tehdejší *Filozofickém časopisu* 1988, jsem to formuloval následovně: výchozí pozici čtenáře naukových textů je snaha nalézt jednotnou pozici a víra, že všechno v textu spolu souhlasí. Když se objeví rozpory, jsou běžné přístupy selektivní (vylučování nepohodlných textů či pasáží, aby zbytek byl homogenní) a genetický (segmentace textu na vývojově oddělené části, z nich o každé se opět předpokládá, že by měla být homogenní). Vůči nim kontrastuji „přístup hermeneutický či dialektický, který rozpory nechápe jako chyby vzhledem k předpokládané homogenní jednotě textu, nýbrž jako nutnou součást každého netriviálního sdělení, jako stavebné momenty strukturované jednoty smyslu,“ a spojuji jej s Livingstonem.[6]

Jako dialektický charakterizuje Humův způsob komunikace sám Livingston, a má to dobrý smysl: pravý stav věcí se nevyjevuje v přímém sdělení, nýbrž z postupující konfrontace neslučitelných pozic. Označení „hermeneutický“ bych dnes už nepoužil: měl jsem tehdy na mysli nejspíš to, že pravý (nebo aspoň nejlepší) smysl jednotlivých neslučitelných pozic se vyjeví teprve po porozumění roli, kterou hrají jakožto složky celkové komplexní komunikace, což připomíná hermeneutický kruh (částem rozumíme z celku a celku z částí). Pozice, kterými filosof podle Livingstonova Huma má projít, jsou: (1) naivní spoleh na srozumitelnost světa, přinejmenším v okruhu vlastní zkušenosti; (2) proti němu vystupující filosofický požadavek radikálního zdůvodnění všeho mínění, který ovšem nutně vede ke skeptickému kolapsu; a (3) pravá filosofie, která se opět obrací do srozumitelného světa, ale nepřijímá jej už naivně, nýbrž ví o jeho problematičnosti a dílčím způsobem jeho obsahy *ad hoc* přezkoumává a kritizuje.

Ani já, ani Livingston jsme tehdy nedokázali dost jasně vysvětlit, jak se liší pozice pravé filosofie od prostého zavedení dílčí tazavosti na půdě přirozeného světa: bylo sice jasné, že zkušenost o tom, že radikální tážení vede ke skeptickému kolapsu, získáme pouze tak, že se na cestu radikálního tážení vydáme, ale je tato zkušenost nezbytná pro pravou filosofii, když ta se přece radikálního tážení (jakožto vedoucího do záhuby) rozhodně zříká? Obecněji: jsou tedy vůbec nějaké takové obsahy, které nelze komunikovat přímo, nýbrž jen komplexně (pluralisticky), a jsou nějak cenné? Bylo zřejmé, že zde bude třeba dalšího zkoumání, které se mělo stát tématem mé kandidátské disertace[7] (nakonec jsem nejlepší odpověď na tuto otázku našel až po letech v Patočkově výkladu o sókratovské ironii, viz níže oddíl 2).

Možná i proto byla další má studie ve vztahu k druhému pluralismu malým krokem zpátky: Platóna v ní sice spojuji s druhým pluralismem, ale dílčí problém učitelnosti *areté*, který je v ní tématem, řeším tradičními analytickými prostředky, tzn. zavedením textově podložených distinkcí jednak mezi *areté* všech a *areté* vynikání a jednak mezi *areté* vnějškovou (jak se jeví druhým) a absolutní. Výchozí problém, formulovaný s poukazem na možnou Platónovu záměrnou hru s navzájem si odporujícími sděleními („v *Prótagoru* Sókratés během dialogu popírá učitelnost *areté*, ale v závěru se k ní s výhradami přiklání, v *Menónu* hovoří během dialogu spíše pro učitelnost, ale v závěru ji s výhradami popírá ...“[8]), je tu s pomocí zavedených rozlišení z velké části vyřešen a rozpory ukázány jako pouze zdánlivé. To myslím dobře dokládá, že můj pluralismus byl od počátku chápán jako osvobození, nikoli jako závazek.

Shrnuji: před listopadem 1989 jsem měl dlouhodobou zkušenost s prvním pluralismem a nejpozději od jara 1986 jsem si byl vědom možnosti druhého pluralismu (i když jsem je tehdy ještě tak

nenazýval). Druhý pluralismus jsem nacházel především u Huma a u Platóna – od Tigerstedta jsem ostatně věděl, že právě o Platónovi se již dlouho soudilo, že by býval snadno mohl odstranit nebo zmírnit všemožné rozpory a mimoběžnosti ve svých textech, kdyby býval chtěl...[\[9\]](#) Byl jsem zároveň nadšeným stoupencem postmoderny, jak jsem si ji na základě útržkovitých informací z velké části sám vymyslel: husserlovské postmoderny jako osvobození od předsudků v zájmu větší spolehlivosti a přesnosti badatelské a myslitelské práce.

2.

V tomto oddílu, chronologicky situovaném do doby po listopadu 1989, se zaměříme na (1) odvrát od postmoderny následkem malé přesvědčivosti jejích výsledků (Rorty) a potíží s triumfalistickým, dogmatickým postmodernismem (Bělohradský a další), dále na (2) otevření třetího pluralismu díky diskusím se Searlem a na (3) konsolidaci druhého pluralismu díky vyučovanému Patočkovi. V dalším, posledním oddílu pak dovedeme přítomnou studii k závěru a podíváme se při tom na rozmanité další setkávání s pluralitou ve filosofii.

Na to, jak vypadá skutečná postmoderna ve světě, jsem byl pochopitelně velmi zvědavý. Z krátké cesty na Západ ještě před listopadem jsem si přivezl Welschovu *Naši postmoderní modernu*,[\[10\]](#) ale ještě nepřečtenou jsem ji půjčil a vrátila se mi, zřejmě po rozsáhlém kolování, až o hodně později. Proto jsem se velmi těšil, když mě Richard Rorty pozval k semestrovému působení v pozici jeho vědeckého asistenta od ledna 1993. Práce s Rortym byla ohromně užitečná (mj. mi otevřela téma metafilosofie jakožto pole, pod něž by rozpracované problémy s pluralismem mohly spadat), ale když jsem zblízka sledoval, jaké málo přesvědčivé výsledky tento vrcholně chytrý a erudovaný myslitel světu předložil a s jakými nesnázemi se potýkají jeho snahy vyložit pozitivně vlastní pozici, mé nadšení pro postmodernu to dost ochladilo.

Definitivní konec mého asi desetiletého příklonu k postmoderně pak přivodila její banalizace a málo pečlivé, naivně triumfalistické postmodernistické texty a promluvy, s nimiž jsem se setkával po návratu z Ameriky. Říkat, že moderna je u konce, že její postoje jsou delegitimizovány a že nastává doba postmoderní, se zdálo nejen nepodložené, ale – jak mi po chvíli došlo – zahrnovalo to i něco, čemu by Apel řekl performativní protimluv: to bychom přece měli zpátky pokrok a jeho avantgardu (totiž postmodernisty), velký příběh o triumfu postmoderny nad modernou, navíc snad prý logicky vyplývajícího z těch či oněch (rozumově vykazatelných?) omylů moderny atd. atd. Bývalo by nejspíš šlo nějak bojovat za myšlenkově čistou verzi postmodernismu, ale výraz sám se zdál být už příliš zprofanovaný různými epigony, než aby to stálo za to.[\[11\]](#)

Zůstal jsem stát s prázdnýma rukama, a několik následujících let jsem skoro nic vlastního nepublikoval (zato dost překládal). Ale podněty nepřestávaly přicházet: na oxfordském studentském čtení jsem roku 1993 poprvé četl Sexta Empirika, což nakonec ohromně pomohlo jak historickému, tak systematickému rozumnění pluralismu, a roku 1994 jsem začal diskutovat s Johnem Searlem o realismu, což nakonec vedlo k otevření možnosti třetího, názorového či myšlenkového pluralismu. Byl to tento třetí pluralismus, jež jsem tím slovem začal nazývat, a první dva pluralismy, časově starší, jsem pod toto označení začal připojovat až dodatečně (jejich vztah jsem si začal ujasňovat až při psaní tohoto článku).

Situaci se Sextovými *Hypotypózami* čili *Základy* značně komplikuje, že se nejspíš jedná o kompilát, a to ze zdrojů různé filosofické úrovně, přičemž podle toho, jak prominentní postavení Sextus dopřává desateru tropů (jež jsou filosoficky podřadné), se zdá, že sám nedokáže jejich hodnotu dobře posoudit. Nicméně ty lepší úseky ze *Základů* mimořádně jemně a přesně rozvrhují pozici, která zahrnuje zřeknutí se definitivního a nadosobního vědění (jako se jej zříká postmoderna), ale ví přitom o nebezpečích performativního protimluvu a negativního metadogmatismu a brilantně jim uniká. Jádro vlastní pozice přitom popisují v přísně pluralistickém duchu, totiž jako respektování všech navzájem si odporujících úkazů.

Výběrové studium Sexta, pokud se vyhne tomu, aby hromady hlušiny překryly filosofickou brilanci lepších částí, je dodnes tou nejhodnotnější průpravou pro každého pluralistu. Z opačné strany ale je tomu zároveň tak, že když se k četbě Sexta dostane někdo, kdo už má poněkud hlubší pluralistickou zkušenost, dovolí mu to vidět problémy a klást otázky, které jinak zůstávaly nepovšimnuty a nepoloženy. Tak se pro mě otázka, zda Sextův skeptik preferuje *isosthenii* nebo je otevřen i tomu, že se jedno z mínění ukáže jako silnější – otázka motivovaná vlastní zkušeností s prvním a druhým pluralismem –, a problém, v čem vlastně spočívá pokračující zkoumání po dosažení *epoché*, staly interpretačním klíčem pro vlastní výklad Sexta, který tvoří rozhodující část mé habilitační práce.[\[12\]](#)

V diskusích s Johnem Searlem, který skoro každé jaro jezdíval do Prahy a s nímž jsem posléze strávil rok jako Fulbrightovský stipendista v Berkeley, se pak odehrál poslední z velkých průlomů, které utvářely problémové pole, o němž tu píšu. Věděl jsem samozřejmě nejpozději od půlroční stáže v Oxfordu v roce 1990, že skoro všichni analytičtí filosofové jsou realisti, ale jako dobře vychovaný husserlián jsem to považoval za nějaké nedorozumění (o kterém by bylo škoda času diskutovat s lidmi, kteří nic z fenomenologie neznají, ale znají plno jiných zajímavých věcí). Když ale Searle roku 1994 přivezl do Prahy kapitolu z připravované knihy a na její diskusi byla spousta času, pokusil jsem se mu vyložit, že nemůže mít pravdu, když říká, že rysy světa jako „v okolí vrcholu Mount Everestu je sníh“ a „Země je od Slunce dál než 20 000 mil“ jsou nezávislé na pozorovateli.

Má argumentace ho vůbec nepřesvědčila: jasně, že označení „Mount Everest“, „sníh“, „Slunce“ či „20 000 mil“ jsou závislé na uživateli jazyka – ale i kdyby žádní uživatelé jazyka ani pozorovatelé nebyli, to, co nyní spolu míníme výrazem „vzdálenost Země od Slunce“, by nerušeně zůstalo tím, čím je. Samozřejmě jsem si jeho výroky dovedl přeložit do korektní husserlovštiny, ale po nějakém čase a nejspíš během některé z dalších diskusí se Searlem jsem to zkusmo přestal dělat – a jelikož to nemělo žádné filosoficky katastrofální následky, přijal jsem realismus (spousta věcí se tím zjednoduší). Jenže když jsem pak zase vyučoval fenomenologii, pozoroval jsem, že sice domnělé Husserlovo vyvrácení realismu je nesprávné, ale že jeho vybudování transcendentálního idealismu tím není ohroženo a že proti němu z realistické ani žádné jiné známé pozice nelze vznést přesvědčivou námitku.

Ještě nějaký čas jsem se pak vyhýbal tomu, pokoušet se tuto novou situaci nějak filosoficky zpracovat (byl jsem průběžně realista a do transcendentálního idealismu jsem se vracel jen při výuce fenomenologie), ale nakonec jsem se – byla to diskuse se studenty – musel k věci nějak vyjádřit, a napadlo mě (nejspíš díky oblíbené Grayově knížce, zmíněné na začátku) slovo „pluralismus“. Realismus i transcendentální idealismus jsou oba zdravé, nejsou proti nim (jsou-li utvářeny dobře) známy žádné přesvědčivé námitky, a přece jsou v určitém smyslu neslučitelné. Nevedou spolu sice boj o tutéž niku ve filosofické krajině, není tomu tedy tak, že negací realismu dostaneme transcendentální idealismus a *vice versa*: jsou spíše mimoběžné a neslučitelné jsou v tom smyslu, že z půdy realismu se žádným způsobem nelze dostat na půdu (opravdového) transcendentálního idealismu a *vice versa*, to znamená nejde je učinit součástmi jedné soudržné teorie.

K tomuto stavu věcí nemám po ruce žádnou teoretickou nadstavbu. Je hned vidět, že nám tu nepomůže něco jako „pluralita diskursů“, protože tu nejde o to, že by realismus a transcendentální idealismus byly nějaké dva odlišné způsoby řeči o tomtéž, nýbrž jsou to právě dvě různé a mimoběžné myšlenky, ať už o nich vedeme řeči jakýmkoli způsobem (a samozřejmě tomu není – u Searla ani u Husserla – ani tak, že bychom měli jenom způsoby řeči a žádný svět, o němž ta řeč je). Někdy v době, kdy už pro mě realismus začal být přijatelný, jsem v Kirchbergu vedl dlouhý hovor s Grahamem Priestem, který mi doporučoval svůj *dialetheismus*: zdálo a zdá se mi, že on má svoji agendu, která ne nutně je tím, co by se k myšlenkovému pluralismu nejlépe hodilo, ale kdyby se mě nějaký student ptal, kam se podívat, kdyby šlo o to nějakou teoretickou nadstavbu pro něj najít, Priest by asi byl jeden z autorů, kterými bych mu doporučil začít.[\[13\]](#)

Každopádně ale po jistém zácviku do práce s mimoběžnými, slabě neslučitelnými myšlenkami se začíná jevit daleko srozumitelněji i problematika druhého, komunikačního pluralismu. Připomínám, že jsme jej výše nechali stát jako zajímavý nápad, u kterého ale nebylo jasné, zda je doopravdy potřeba a jakou přesně službu případně poskytuje. Nyní se ukazuje: jestliže vskutku jsou mimoběžné myšlenkové útvary, mezi nimiž nelze vybudovat schůdnou cestu, pak ovšem by přímá tvrzení o úkazech z roviny R_2 , pronášená k publiku, které stojí na rovině R_1 a žádnou jinou nezná, byla v lepším případě nesrozumitelná a v horších případech matoucí, zavádějící a vedoucí k omylu. Velmi pěkně se to ukazuje v Patočkově výkladu o sókratovské ironii.

K Sókratově ironii, říká Patočka, náleží „skrytá dimenze, která v ní je tajemně zahalena a v zahalení odkryta, takže zároveň distancuje a láká“. Jde totiž o to, že ironie je tu „dána dvojznačností Sókratova života, dvojnásobným významem všeho, co činí a mluví ... Sókratés je sice přítomen v témže mravním světě, který obývají ostatní, zná rovněž jeho měřítko a pojmy ..., ale na druhé straně ho filosofická myšlenka přinutila všem těmto pojmům dát jiný smysl, vidět za nimi jinou dimenzi, než je ta, v níž se pohybují ostatní.“ Když tedy „Sókratés a druzí myslí a mluví o dobrém, nemyslí a neříkají totéž.“ A nyní přichází klíčová myšlenka mimoběžnosti, nedosažitelnosti schůdné cesty z jedné roviny na druhou: „tento rozdíl není pouhým rozdílem slovním, protože za ním stojí přehodnocení hodnot ..., a tak nedorozumění nelze odstranit pouhým zásahem terminologickým nebo jinak vnějškovým.“[\[14\]](#)

Sókratés tedy je obyvatelem dvou světů, naivního a filosofického. Když rozmlouvá s nefilosophy, setkává se s nimi na půdě světa naivního či přirozeného, neboť jinde by je nemohl najít. Sókratés jim ale nemůže začít líčit úkazy ze světa filosofického, neboť by mu nebylo dobře rozumět: musí vést takovou řeč, která neopouští tento společný přirozený svět, ale může ji vést tak překvapivě a bizarně, že si spolubesedníci případně začnou klást otázku: není za tímto Sókratovým bizarním vystupováním něco skrytého, co my nevidíme a neznáme, ale on ano? A jsou-li zvědaví, mohou se do hledání této „skryté dimenze“ pustit: šťastně zvolená filosofova slova přitom, i když nemohou být ohledně oné skryté dimenze přísně vzato pravdivá, mohou napovědět, kterým směrem a jak by člověk při hledání měl postupovat.

Rozmísťování kontradikcí, diskrepancí a víceznačností je tedy jen jednou formou bizarního chování vedle druhých, pravda formou nejnápadnější, každopádně pro čtenáře uvyklé určitým standardům naukových textů. Pokud na jinou, čtenáři dosud neznámou rovinu smyslu nevede žádná schůdná cesta, nezbyvá než narušit pohodlnou samozřejmost, s níž se dosud na své domácí rovině pohyboval, vzbudit v něm zájem o jakousi jinou, dosud neznámou rovinu smyslu a pokud možno napovědět, kterým směrem a jak ji hledat. Ale to je přesně to, co jsme v souvislosti s druhým pluralismem chtěli pochopit: proč některé věci nejde říkat přímo a jaký cíl a jakou hodnotu může mít komplexní, vícedimenzionální komunikace.

3.

Takto koncipovaný trojí pluralismus mi podle všeho byl velmi užitečným pracovním nástrojem už dávno před tím, než jsem jej pro účel tohoto článku začal rozebírat. Než tedy úvahu uzavřeme, porozhlédněme se ještě po filosofické krajině a povšimněme si, co vše v ní s jeho pomocí lze zpracovat přesněji a přínosněji. Ukážeme si to na fenomenologii, Searlově a Tugendhatově analytické filosofii, Descartovi, popperovské metodologii dějin filosofie a Platónovi.

Při výkladech fenomenologie je ohromně užitečné vědět, že nic z toho, co Husserl a Heidegger říkají, když se pokoušejí přivést čtenáře k fenomenologické redukci, nemůže přísně vzato být správně, a to z důvodů, které jsme si právě ukázali s použitím Patočkova *Sókrata*. Při čtení jejich textů je tak třeba stále dávat pozor na to, zda příslušné formulace ještě mají být srozumitelné pro čtenáře v přirozeném postoji, nebo zda jsou již adresovány fenomenologickému společníkovi stojícímu na půdě získané redukci. A platí to nejen pro Husserla, nýbrž i pro Heideggera, neboť soudím s Janem Patočkou, že je nesprávné o Heideggerovi tvrdit, že fenomenologickou redukci odmítá.[\[15\]](#)

Na podzim 1997 zavál šťastný vítr do Prahy k semestrovému hostování na FF UK jednoho z největších filosofů nedávné doby Ernsta Tugendhata. Pravidelně jsme se vídali (pomáhal jsem mu s češtinou, s pramalým úspěchem) a jeho názory na přechod mezi fenomenologií a realismem, na etiku a na filosofické psaní pro mě byly jako živá voda (krátce po jeho pobytu také končí má publikační odmlka). Pro přítomný článek ale je důležité hlavně to, že ve svých *Přednáškách o etice* odmítá jako matoucí omyl, že by byla jen jedna (a to ta námi uznávaná) morálka, [16] buduje pluralistickou cestu hledání té nejplauzibilnější z nich [17] a samu výslednou plauzibilní morálku koncipuje jako dvojúrovňovou. [18]

John Searle sám není žádný pluralista; kupodivu se ale při důkladnější analýze jeho textů ukazuje, že i v jeho myšlení hrají pluralitní (převážně duální) struktury značnou roli, někdy snad bez jeho vědomí a možná proti jeho vůli. Tak známý *argument čínské síně* vlastně není jedním argumentem (a nemůže na jednotný argument být převeden), nýbrž v závislosti na tom, proti kterému ze stoupenců silné umělé inteligence zrovna argumentuje (a které jeho východiska si tedy pro účely argumentace od něho vypůjčuje), se Searlova komplexní argumentace skládá z argumentu o kauzální inerci algoritmů a argumentu o syntaxi a sémantice, jež jsou navzájem nezávislé a ani jeden by sám k úspěchu nevedl. [19] Podobně jedním z nejpozoruhodnějších rysů jeho teorie institucí je její paralelní výstavba jakožto teorie institucionálních objektů na jedné straně a institucionálních událostí na druhé. [20]

Také u Descarta odhaluje Sextem poučený první, čtenářský pluralismus důležité myšlenkově plurální struktury. V první meditaci totiž Descartes v předposledním, jedenáctém odstavci přechází od zdržení se soudu jako reakce na zpochybnitelnost myšlenky k rozhodnutí považovat ji v takovém případě rovnou za nepravdivou, a to z pozoruhodných, nicméně filosoficky naprosto nepřesvědčivých a bláznivě riskantních důvodů. [21] A v návaznosti na to se na počátku druhé meditace snad nejslavnější ze všech Descartových argumentů ukazuje jako budovaný duálně (v původním článku říkám „disjunktivně“), tzn. *ego cogito* má platit jak v případě epistemicky alespoň do jisté míry příznivé situace, kdy se klamu jen následkem své nedokonalosti a dalších nahodilých okolností, tak v případě naprosté epistemické nouze, kdy jsem klamán svrchovaně mocným zloduchem a všechny mé myšlenky jsou nepravdivé (jak to Descartes postuloval v posledních dvou odstavcích první meditace). [22]

Ke konci své práce na pražském ÚFaRu jsem byl (následkem přebytku starověkářů a fenomenologů či jiných současníků/systematiků) tlačen k zaměření na novověk. Výsledkem byla nejen výše zmíněná práce o Descartovi, ale také práce o rozmanitých a nesourodých zdrojích a součástech toho, co se naivně homogenizujícímu pohledu může jevit jako zdánlivě jednotný novověk. [23] a další o alternativních koncepcích novověké filosofie. V ní poučen Popperem ukazují, jak pro dějepisnou periodizaci je zcela přirozené, že se nabízí v alternativách, protože v návrzích periodizace nejde poznání toho, jak se věci mají, nýbrž o jejich plodnost a užitečnost jakožto pomůcek pro orientaci v historickém materiálu. [24]

Z pluralistických východisek vyrůstá i můj snad nejrozsáhlejší projekt, studium toho, čemu říkám skeptické motivy u Sókrata a Platóna. Jestliže Cicero má pravdu, když o Sókratovi říká, že mnohdy argumentuje *pro et contra* a nikdy nedospívá k ničemu jistému (*Acad.* 1.46), pak je nepochybně na místě prozkoumat, zda je tedy Sókratés skeptikem nebo pluralistou a jakého druhu. Jak u Platóna můžeme očekávat, věc není nijak jednoduchá, ale několika dílčích výsledků již dosaženo bylo (snad nejspokojivější jsou v tomto ohledu mé v Berkeley vzniknuvší studie o *Lysidu* a o *Hippiu menším*).

Závěrem: rozpoznání, že rozumná argumentace nevede k jistému, trvale platnému poznání (snad mimo některé oblasti ireálna, jako je matematika), vedlo za mého mládí k přehnané, takřka neurotické reakci – není-li možné jisté a trvale platné poznání, není možné poznání vůbec (neboť poznání přece má být jisté a trvale platné) a rozumová argumentace pak bude jen jeden z mnoha způsobů přemlouvání (a to takový, který si dlouho neoprávněně nárokoval jakási privilegia –

neoprávněně, protože přece není schopen dodat, co sliboval: nadosobně platné poznání). Obávám se, že tomuto klamu občas podléhal i můj vážený šéf Richard Rorty – ale přiměřenou reakcí na rozpoznání ze začátku odstavce je přece spíše začít kultivovat onu rozsáhlou krajinu mezi extrémny absolutního a žádného poznání; krajinu poznání dílčího, falibilistického a přece s nárokem na nadosobní platnost. Prozkoumávání a kultivace této krajiny jsou ovšem namáhavé (zvláště pro filosofy po staletí zvyklé na metody zaměřené na černobílé ano/ne a na jistotu nebo nic), ale je to úkol, který nám připadl (a ve kterém bychom měli aspoň trochu uspět, nemá-li naše civilizace upadnout do barbarství). Pluralismus se mi zdá být jedním z nástrojů takové kultivace.

Literatura

GRAY, J.: *Berlin*. London, Fontana Press 1995.

LIVINGSTON, D. W.: *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago: The University of Chicago Press 1984.

MOURAL, J.: Studie k filozofii Davida Huma. In: *Filozofický časopis*, roč. 36, 1988, č. 4, s. 564–585.

MOURAL, J.: O učitelnosti *areté* u Platóna. In: *Filozofický časopis*, roč. 38, 1990, č. 4, s. 463–480.

MOURAL, J.: Zkoumání a přirozený svět: metafilosofie u Davida Huma. Kandidátská disertace, Praha: Filosofický ústav AV ČR 2001.

MOURAL, J.: Searle's Theory of Institutional Facts: A Program of Critical Revision. In: Günther Grewendorf, Georg Meggle (edd.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality: Discussions with John R. Searle*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2002, s. 271–286.

MOURAL, J.: The Chinese Room Argument. In: Barry Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 214–260.

MOURAL, J.: Zdržení se soudu a připsání nepravdivosti v Descartových *Meditacích*. In: Milan Znoj (ed.), *Heglovskou stopou: K poctě Milana Sobotky*, Praha: Karolinum, 2003, s. 167–176.

MOURAL, J.: Hyperbolická skepse a cesta ke ‚cogito‘ v Descartových *Meditacích*. *Filozofický časopis* 51 (2003), 739–755.

MOURAL, J.: Kognitivní psychologie a Lockův podíl na utváření novověké filosofie. *Filozofický časopis* 53 (2005), s. 23–32.

MOURAL, J.: „Origins of Modernity: Multiple and Complex“, in: Ludger Hagedorn, Hans Rainer Sepp (edd.), *Andere Wege in die Moderne: Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, s. 127–140.

MOURAL, J.: Skepse v dějinách filosofie. Habilitační práce, FF UK 2010.

MOURAL, J.: Sofistika a ironie v Havlově *Žebrácké opeře*. In: HOBLÍK, J. (ed.), *Filozofické procházky českou a ruskou literaturou*. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity J. E. Purkyně 2017, s. 132–141.

PATOČKA, J.: *Sókratés: přednášky z antické filosofie*. Praha: SPN 1990.

PATOČKA, J.: *Fenomenologické spisy I*, Praha: Oikoymenh, 2008.

PRIEST, G.: *In Contradiction*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2006.

TIGERSTEDT, E. N.: *Interpreting Plato*. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1977.

TUGENDHAT, E.: *Přednášky o etice*. Praha: Oikoymenh, 2004.

WELSCH, W.: *Unsere postmoderne Moderne*. 2. vyd. Weinheim: Acta humaniora 1988.

Poznámky

[1] Výklad o tom, co mě disponovalo k tomuto zájmu, který mě myslím poněkud odlišoval od mých filozofických společníků, by přesahoval rámec tohoto textu. Musel by sledovat nejméně trojí prostředí a s ním spjaté vlivy: středoškolská přátelství a v nich nacházené a rozvíjené kulturní zájmy (Královy překlady taoistů, Hrabal a Havel, vlastní samizdatová antologie materiálů z *Hádanky a křížovky*, vlastní hudební snažení ve *Sdělovací technice*); mat-fyz s podrobným výkladem Gödelovy věty (včetně důkazu) v trojsemestrovém kursu doc. Demutha a související veřejné přednášky Ivana Havla o paradoxech a self-referenci; katolický underground s Chestertonem a s Tertullianovým „... je to jisté, protože to je nemožné“. Něco o vícevrstevnosti komunikace u Václava Havla jsem řekl ve

studii „Sofistika a ironie v Havlově *Žebrácké opeře*“ (2017). Koncipuji text o kulturních souvislostech dnešní metafilsophie s pracovním názvem „Hrabal a Skácel – a co dál?“.

[2] GRAY, J.: *Berlin*. London: Fontana Press, 1995.

[3] Tyto tápavé pokusy povzbuzovaly i rozmanité kulturně-estetické intuice. Za všechny uvádím zážitek, jenž pro mě měl spíše než co jiného ráz jakéhosi postmoderního osvícení: shlédnutí filmu *The Stunt Man* (V roli kaskadéra) na jaře 1983. Tento skoro zapomenutý film, na který by mě doma nejspíš vůbec nenapadlo chodit (ale na vojenské vycházce v jediném místním kině se zdálo být dostatečným lákadlem, že bude barevný a americký a snad s dobrou hudbou), ve své hlavní dějové linii sděloval: nevíme, jak to se světem kolem nás je (je Peter O'Toole démonický zabiják nebo jen cynický manipulátor, kterému nakonec snad jde i o dobrou věc?). To není dřívější estetika nedopovězeného, kde autor podněcuje vnímatele k dalšímu zpracování motivů z díla a přeje si, aby dospěl k výsledku; tady se říká: *nevíme a nebudeme vědět, a v tom je třeba žít*.

[4] E. N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Uppsala: Alqvist & Wiksell 1977, s. 13 (šťastnou náhodou byla pozoruhodná Tigerstedtova knížka jednou z prvních prací o Platónovi, kterou jsem četl).

[5] D. W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

[6] J. Moural, „Studie k filosofii Davida Huma“, *Filosofický časopis* 36 (1988), s. 575 – 576.

[7] J. Moural, „Zkoumání a přirozený svět: metafilsophie u Davida Huma“, kandidátská disertace, Filosofický ústav AV ČR 2001.

[8] J. Moural, „O učitelnosti *areté* u Platóna“, *Filosofický časopis* 38 (1990), s. 464.

[9] Čtenář „feels that the ambiguities, obscurities, gaps, and contradictions that perplex him could easily have been avoided Plato, if only he had chosen to do so. However, he seems to pay no attention to our legitimate claim for clarity and coherence but rather to derive a malicious pleasure from eluding it.“ Tigerstedt, cit. d., s. 15.

[10] W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, 2. vyd., Darmstadt: Acta Humaniora 1988.

[11] Docela otrávený z epigonského, excesivního postmodernismu byl ostatně i Jacques Derrida, jemuž jsem za jeho působení na pražské CEU v jarním semestru 1992 sloužil coby *teaching assistant* a který tehdy v přednáškách říkal věci jako: „při výkladu textu je směrodatný záměr autora“ (!).

[12] J. Moural, *Skepse v dějinách filosofie*, habilitační práce, FF UK 2010.

[13] Viz např. G. Priest, *In Contradiction*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2006, nebo jeho heslo „Dialetheism“ v internetové *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

[14] J. Patočka, *Sókratés: přednášky z antické filosofie*, Praha: SPN 1990, s. 123.

[15] PATOČKA, J.: *Fenomenologické spisy I*, Praha: Oikoymenh, 2008, s. 359 – 360.

[16] TUGENDHAT, E.: *Přednášky o etice*, Praha: Oikoymenh, 2004, s. 22.

[17] Cit. d., s. 68 – 70.

[18] Cit. d., s. 23 – 24 aj.

[19] MOURAL, J.: The Chinese Room Argument. In: Barry Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 214 – 260.

[20] Viz MOURAL, J.: Searle's Theory of Institutional Facts: A Program of Critical Revision. In: Günther Grewendorf, Georg Meggle (edd.), *Speech Acts, Mind, and Social Reality: Discussions with John R. Searle*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 2002, s. 271 – 286. Searle tento aspekt své teorie nezdůrazňuje a v pozdějších zpracováních spíše minimalizuje.

[21] MOURAL, J.: Zdržení se soudu a připsání nepravdivosti v Descartových *Meditacích*. In: Milan Znoj (ed.), *Hegelovskou stopou: K poctě Milana Sobotky*, Praha: Karolinum, 2003, s. 167 – 176.

[22] MOURAL, J.: Hyperbolická skepse a cesta ke ‚cogito‘ v Descartových *Meditacích*. *Filosofický časopis* 51 (2003), 739 – 755.

[23] MOURAL, J.: „Origins of Modernity: Multiple and Complex“, in: Ludger Hagedorn, Hans Rainer Sepp (edd.), *Andere Wege in die Moderne: Forschungsbeiträge zu Patočkas Genealogie der Neuzeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, s. 127 – 140.

[24] MOURAL, J.: Kognitivní psychologie a Lockův podíl na utváření novověké filosofie. *Filosofický časopis* 53 (2005), s. 23 - 32.

doc. RNDr. Josef Mural, CSc.
Katedra politologie a filozofie
Filozofická fakulta UJEP
Pasteurova 3571/13
CZ-400 96 Ústí nad Labem
e-mail: josef.mural@ujep.cz

Filozofia umožňuje človeku žiť paralelne mnoho životov. Rozhovor s Matúšom Porubjakom

Peter Fraňo

Fraňo, P.: Filozofia umožňuje človeku žiť paralelne mnoho životov. Rozhovor s Matúšom Porubjakom. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 3.



Matúš Porubjak vyštudoval Geológiu a geochemiu na Univerzite Komenského v Bratislave, Systematickú filozofiu na Trnavskej univerzite v Trnave a habilitoval sa na Univerzite Palackého v Olomouci. Pôsobí na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie Filozofickej fakulty UCM v Trnave. Venuje sa antickému mysleniu, predovšetkým etike a politickej filozofii archaického obdobia, sokratike a Platónovi. Je autorom dvoch monografií (*Vôľa (k) celku*; *Praktická protofilozofia Týrtaia a Theognida*), troch vysokoškolských učebníc a viac ako štyridsiatich vedeckých štúdií. Absolvoval výskumné pobyty a pozvané prednášky v Česku, Poľsku, Grécku, Taliansku, Kazachstane a v USA. Má rád dedinské mačky a červené vína.

Na začiatku by som náš rozhovor začal tradičnou otázkou. Pôvodným vzdelaním si geológ. Ako si sa dostal od geológie k štúdiu filozofie?

Už od detstva ma zaujímali rôzne veci a odbory. Na strednej škole som bol napríklad fascinovaný knihou Zdeňka Kukala *Oceán – pevnina budúcnosti*,^[1] venovanej oceánom a ich potencionálnemu využitiu, ale oceánografia sa u nás nedala študovať. Zaujímal som sa tiež o astronómiu, terestriálne

planéty a pod. Geológiu som nakoniec išiel študovať aj vďaka tomu, že na základnej škole ma tento predmet veľmi bavil. Samotné štúdium geológie na vysokej škole bolo výborné, okrem iného aj preto, lebo sme každý rok strávili niekoľko týždňov v teréne. Keď som bol v druhom ročníku, prišiel november 1989. Nikdy predtým mi nenapadlo, že by som začal študovať filozofiu, ktorá mala vtedy prevažne ideologický marxisticko-leninský charakter. A aj vzhľadom na moje rodinné zázemie, som túto ideológiu veľmi nemusel.

Prvý zdroj, ktorý ma nasmeroval k filozofii, tak súvisí s novembrom 1989. Po ňom sa totiž postupne vymenili učitelia, ktorí pôvodne učili jednotlivé časti marxizmu-leninizmu, dovtedy povinného pre všetky odbory. Na Prírodovedeckej fakulte zároveň vznikla Katedra humanistiky a rovnaká katedra sa ustanovila aj na Matematicko-fyzikálnej fakulte (dnes Fakulta matematiky, fyziky a informatiky). Začal u nás pedagogicky pôsobiť Imrich Sklenka, ktorého prednášky ma veľmi bavili. V tomto období Sklenka prekladal jeden malý článok od Alberta Schweitzera s názvom *Die Ehrfurcht von dem Leben* a opýtal sa či by niektorí zo študentov nechceli s ním čítať jeho preklad, rozprávať sa o ňom a vylepšovať ho. Práve na týchto hodinách som si uvedomil, že ma veľmi baví čítanie a interpretovanie textov. Po rokoch preklad vyšiel pod názvom *Bázeň pred životom* v časopise *Filozofia*.^[2] Keď som si ho opäť prečítal, bol som veľmi prekvapený, že má len pár strán, a pritom sme strávili jeho čítaním snáď celý semester.

Druhým zdrojom boli mnohé ďalšie prednášky, ktoré som začal navštevovať na Prírodovedeckej fakulte a na Matematicko-fyzikálnej fakulte. Okrem prednášok Imricha Sklenku som sa na Prírodovedeckej fakulte zúčastnil aj niekoľkých prednášok Jána Letza a neskôr viacerých seminárov vedených Petrom Sýkorom, ktorý sa v tom čase vrátil z viacročného výskumného pobytu v USA. Na Matematicko-fyzikálnej fakulte som počúval a neskôr sa aj osobne stretával s ďalšími ľuďmi, ktorí tam vtedy pôsobili, ako Ján Rybár, Egon Gál, Jozef Kelemen, Dezider Kamhal či Ladislav Kvasz. Všetko ľudia zapálení pre filozofiu, predovšetkým filozofiu vedy, matematiky, mysle a pod. Učitelia sa s nami stretávali aj vo svojom voľnom čase a viedli sa tam mnohé neformálne a veľmi zaujímavé diskusie. Tieto stretnutia ma presvedčili, že filozofia je to, čo chcem robiť. A tak som si podal prihlášku na štúdium filozofie do Bratislavy, kde ma nezobrali a neskôr do Trnavy, kde ma zobrali na odvolanie. Pôvodne som si myslel, že sa budem venovať filozofii vedy, alebo niečomu podobnému tomu, čo som zažil na spomenutých prednáškach a seminároch.

Začal si študovať filozofiu na Trnavskej univerzite, kde si sa ako sám hovoríš chcel pôvodne zaoberať filozofiou vedy. Prečo si sa nakoniec rozhodol pre antickú filozofiu? Rozvinul sa u teba tento záujem o antiku až v rámci štúdia na vysokej škole?

Môj záujem o antickú filozofiu sa naozaj vyprofiloval až na vysokej škole a súvisí s viacerými faktormi. Jednak sme mali v prvom ročníku prednášky s profesorom Jaroslavom Martinkom, ktorý bol fascinujúcim pedagógom.

Druhý vplyv prišiel v treťom alebo vo štvrtom ročníku, keď som si v rámci prípravy nejakého referátu alebo seminárnej práce na novovekú filozofiu u Olivera Bakoša vybral na interpretáciu Schellingov spis *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů* a tento text ma začal fascinovať. Neskoršia Schellingova filozofia stojí niekde na pomedzí medzi prírodovedou (či prírodnou filozofiou) a ontológiou a samotný Schelling bol v čase písania ovplyvnený hermetickou tradíciou. Nakoniec som sa rozhodol napísať o Schellingovi aj diplomovú prácu. Zároveň som si ale povedal, že písať prácu iba o Schellingovi nebude stačiť a keďže som mal z prvého ročníka celkom dobre načítané Platónove dialógy, stali sa taktiež súčasťou mojej diplomovej práce s názvom *Zlo. Problém zla v diele Platóna a Schellinga* (vedúcim práce bol Oliver Bakoš). Počas písania práce som postupne zistil, že napriek pôvodnému záujmu o Schellinga, sa väčšina práce zaoberá paradoxne Platónom.

Ďalšia motivácia súvisela s tým, že sme v štvrtom ročníku mali predmet filozofia mysle, kde sme riešili problematiku vzťahu duše a tela, subjektu a objektu a podobné otázky. A tento prístup mi začal liezť na nervy. Chcel som sa zaoberať nejakým obdobím, ktoré ešte nepoznalo rozdiel medzi subjektom a objektom, aby som sa vyhol všetkým tým pseudo-descarteovským debatám. A to mi ponúkla práve antika.

Poslednou ale veľmi dôležitou záležitosťou, ktorá ovplyvnila moje ďalšie smerovanie, boli letné školy filozofie, ktoré organizovala Univerzita Komenského v Modre-Harmónii za podpory Nadácie Jána Husa. Tieto podujatia trvali vždy týždeň a študenti mali celý pobyt zadarmo. Hlavnou náplňou týchto stretnutí boli veľmi zaujímavé prednášky počas dňa a neformálne diskusie večer pri víne. Tam som mal tú česť zoznámiť sa s kolegami ako Vladislav Suvák, Zdeněk Kratochvíl, Miroslav Marcelli, Miroslav Petříček, Peter Michalovič, Josef Moural a s mnohými ďalšími.

Ak to zhrniem, moja najväčšia filozofická škola prebiehala často mimo lavíc oficiálneho vyučovania. Najviac o filozofii som sa naučil práve na týchto „mimoškolských“ prednáškach a pri voľných diskusiách. V istom slova zmysle sa v tých časoch filozofia približovala svojím charakterom tej filozofii v pôvodnom slova zmysle. Neraz sa praktizovala vo viac-menej neformálnom združení priateľov, tak ako tomu bolo v antickom Grécku. Takýmto spôsobom som sa teda dostal k filozofii a k skúmaniu antického myslenia.

Jednou z hlavných tém, ktorej sa systematicky venuješ, je grécke archaické myslenie. Ako si sa v rámci antickej filozofie dostal k tejto pomerne menej typickej téme?

Archaickým myslením som sa začal zaoberať čisto zo zvedavosti. Keď som začínal písať dizertačnú prácu, ktorá sa tiež týkala problematiky zla v antickej filozofii (mojím školiteľom bol Jozef Píacek), tak som pôvodne myslel, že budem pokračovať v Platónovi a k nemu ešte spracujem Plótina a novoplatónsku tradíciu. Pustil som sa do čítania kníh, ktoré sa týkali tejto problematiky a vtedy som si uvedomil, že neviem, čo vlastne predchádzalo mysleniu klasického obdobia. Tak som sa najskôr samozrejme začítal do predsókratikov, ale potom som pochopil, že eticko-politické otázky nájdem skôr zachytené u Homéra a v archaickej lyrike. Takže táto zvedavosť ma doviedla až k Homérovi – ďalej sa textovo už nedalo ísť.

V rámci gréckeho archaického myslenia si sa zaoberal aj skúmaním psychologického sveta homérskych hrdinov. Aký je rozdiel medzi duševným svetom antického a súčasného človeka?

Neurologicky žiadny. Dokonca si myslím, že ten popis duševného sveta je v Homérovi ďaleko realistickejší a dalo by sa povedať, veľmi aktuálny. U Homéra neexistuje výraz pre nejaké centrum myslenia či rozhodovania – t. j. pre nejakú dušu či *cogito* v neskoršom slova zmysle. Rozhodovanie a myslenie Homér popisuje cez rôzne „psycho-fyziologické“ intervencie telesných orgánov, prístup, ktorý do istej miery preferujú aj moderné neurovedy. Naše myslenie a rozhodovanie je totiž ďaleko viac ovplyvnené rozmanitými fyziologickými procesmi, ktoré prebiehajú nielen v mozgu, ale aj v ostatných častiach tela. Takže v tomto slova zmysle neexistuje rozdiel medzi duševným svetom antického a súčasného človeka, máme rovnakú genetickú a teda aj psycho-fyziologickú výbavu.

Z kultúrnych hľadísk nájdeme tých rozdielov už samozrejme oveľa viac. Jednak nám do nášho vnímania vstupuje kresťanská tradícia, ktorá prichádza s presvedčením o osobnej spáse. Subjektivizácia jednotlivca zachádza v kresťanstve oveľa ďalej než v archaických časoch. Človek je v archaickom gréckom myslení bližší širšej komunite bytostí, vrátane sveta zvierat a nie je stvorený ako obraz boží. Neskôr subjektivizácia človeka pokračuje ďalej cez renesanciu a novoveké myslenie, ktoré oddelí subjekt a objekt. Takýto oddelujúci prístup v Grécku nepoznáme. Jeden zo starších autorov – asi Patočka – má peknú myšlienku, že Gréci by nerozumeli onomu Descartovskému

„myslím teda som“ (v zmysle mysliaceho „ego“). Oni by jednoducho povedali, že myslenie sa deje vo mne. Oddelenie subjektu od objektu tu skrátka nenájdeme. Platón aj Aristotelés sú, povedané neskoršou terminológiou, nutne realistami. Realita pre nich nemôže byť výlučne sociálnym konštruktom, pretože primárny je *kosmos* a človek je jeho nepatrnou súčasťou. Samozrejme to neznamena, že človek nutne myslí pravdivo. Naopak, veľmi často sa mýli, koniec-koncov klam a omyl sú ontologickou súčasťou sveta už od Hésioda. Svet však nemôže byť ani úplnou ilúziou. Všetci, t. j. rastliny, zvieratá, ľudia, dokonca aj bohovia sme integrálnou súčasťou celku sveta, všetci sme ním formovaní a máme k nemu prístup. Človek síce má niečo, čo zvieratá nemajú – reč a myslenie, nijak však tento svet netranscenduje. Transcendencia je až neskorší vynález.

Oddelenie subjektu a objektu spôsobilo aj to, že moderný človek sa cíti vykorenený z celku sveta, viac osamotený, individualizovaný a individualistický. Pokiaľ by sme ale hovorili o emočnej stránke človeka, tam zas nájdeme veľmi veľa vecí spoločných – preto na nás dodnes pôsobí antická komédia i tragédia. Antickí Gréci boli veľmi dobrí pozorovatelia nielen prírody, ale aj (a podľa mňa predovšetkým) ľudského emočného a sociálneho správania sa. Či už to je poézia, dráma, sókratovský dialóg, alebo filozofia so svojimi etickými a politickými úvahami – všetky tieto žánre antického myslenia dokázali geniálne vystihnúť povahu človeka. To, ako a prečo sa hneváme či tešíme, pociťujeme krivdu či zadosťučinenie, túžime či neznášame. Práve v tejto oblasti mi prídu antickí Gréci veľmi univerzálni a teda aj súčasní.

Okrem písania štúdií si spolu s Andrejom Kalašom spolupracoval aj na realizácii nových slovenských prekladoch Xenofonta.[3] Xenofón nepatrí medzi typických filozofických autorov, je skôr historikom. Je Xenofón dôležitým autorom v rámci filozofického myslenia?

V prvom rade musím povedať, že som hrdý na to, že som mohol ako autor úvodných štúdií a komentárov spolupracovať s Andrejom Kalašom. Pokiaľ viem, tak tieto Xenofontove preklady sú prvými vydanými bilingválnymi grécko-slovenskými prekladmi v dejinách vydávania antickej prekladovej literatúry v slovenskom jazyku.

Čo sa týka Xenofonta, domnievam sa, že je dôležitým autorom. Jednak, ak by sme ho vylúčili z filozofie, vylúčili by sme podstatnú časť helenistickej a renesančnej tradície. V týchto obdobiach bol totiž Xenofón, najmä čo sa týka obrazu Sókrata, považovaný za dôležitejšieho autora, než Platón. Zároveň písal veľmi zrozumiteľným a vytríbeným štýlom. Bol to síce moralizmus, ale moralizmus v tom najlepšom slova zmysle chápaný ako vzor dobrého písania. Samozrejme, ak chápeme filozofiu prevažne ako ontológiu a epistemológiu, tak tam Xenofón veľa čo povedať nemá, ale ak ju chápeme v zmysle praktickej filozofie ako rozpravu nad dobrým životom, tak predstavuje veľmi prínosného autora.

V najnovšej knihe s názvom *Praktická protofilozofia Tyrtia a Theognida*[4] sa snažíš rehabilitovať protofilozofické myslenie dvoch vo filozofických kruhoch pomerne menej známych autorov Tyrtia a Theognida. V knihe poukazuješ na to, že to ako väčšinou dnes rozumieme počiatkom gréckej filozofie je problematické, pretože tento výkladový rámec vznikol v 19. storočí a je zaťažený vplyvom nemeckej hegelianskej tradície. Prečo autori v 19. storočí nezaradili Tyrtia a Theognida medzi priekopníkov filozofického myslenia?

Tradícia myslenia 19. storočia vnímala filozofiu ako snahu o jednotný výklad sveta v zmysle ontologickom a epistemologickom – 19. storočie bolo storočím veľkých filozofických systémov. Do takéhoto myšlienkového rámca sa nejaký Homér alebo grécka lyrika nehodili. Každopádne aj v Homérovi a v Hésiodovi nájdeme kozmologické a kozmogonické pasáže, ale sú napísané v podozrivej forme – vo verši. Vďaka romantizujúcej predstave tak boli všetci títo autori zaradovaní skôr do krásnej literatúry. Asi toto bol dôvod filozofickej marginalizácie týchto autorov. Paradoxným príkladom takéhoto, trochu schizofrenického, rozdeľovania archaického myslenia je Xenofanés

z Kolofónu. Jeho zachované elegické básne na politické a etické témy sú súčasťou štandardných dejín antickej literatúry, naproti tomu jeho zlomky, v ktorých uvažuje o veciach spojených s aristotelovskou *arché*: o vode, o zemi, o jednom božstve, alebo o možnostiach ľudského poznania, tie sa zas stali integrálnou súčasťou štandardných dejín filozofie.

Takýto trend sa však v posledných desaťročiach výrazne mení. Začínajú sa napríklad brať vážne spisy historikov alebo lekárov (niektoré diela Hippokratovského korpusu napríklad evidentne ovplyvnili Aristotelovu filozofiu). Škála myslenia, ktoré spadá pod rodiacu sa filozofiu, sa tak dnes rozširuje, a ani filozofia sa už nechápe len ako ontológia či epistemológia, kľúčovú úlohu začínajú zohrávať etické a politické otázky. V istom slova zmysle sa vraciame k helenistickému chápaniu filozofie. A práve v tom, čo dnes nazývame etické a politické myslenie boli silní autori archaického obdobia ako Homér, Hésiodos a mnohí predstavitelia dobovej lyriky. Toto akoby unikalo zo zorného poľa „veľkej filozofie“ prelomu 19. a 20. storočia.

Dá sa podľa teba stanoviť nejaká postava, ktorou by mali začínať dejiny antickej filozofie?

Autoritatívne sa na túto otázku nedá odpovedať. Termíny filozofia a filozof sa objavujú v 5. storočí v atickej komédii, u Platóna a v sókratovských dialógoch ďalších sókratovcov. Až vtedy, keď vznikne a istým spôsobom sa ustáli nejaký žáner, prichádza k jeho pomenovaniu. Odpovedať na otázku kedy vzniká filozofia, sa tak podobá odpovedi na otázku typu kedy vzniká blues alebo džez. Korene týchto hudobných žánrov môžeme hľadať ďaleko, ale potom sa objaví nejaká skupina hudobníkov, ktorá sa sama označí za bluesmenov, džezmenov, rockerov. Až potom môžeme povedať, že rokenrol začína napríklad Chuckom Berryom. V prípade filozofie sa analogicky dá konštatovať, že filozofia začína Platónom – prvým textovo zachovaným autorom, ktorý sa k nej vyslovene prihlásil. Navyše, 5. storočie dáva vznik aj iným žánrom, akými sú historické, rétorické a lekárske spisy, či klasická dráma. Akoby sa tu zo spoločného základu archaického myslenia takmer naraz vynorilo niekoľko špecifických štýlov myslenia a reči.

Na tvojom myslení sa mi vždy páčilo, že sa snažíš prepájať moderné koncepcie so starovekými - čím aktualizuješ toto staršie myslenie pre súčasnosť. Naposledy, keď sme sa spolu rozprávali, si mi spomínal, že ten zápas, ktorý v posledných mesiacoch vnímame v slovenskej spoločnosti, kedy proti sebe stojí ako keby občiansky aktivizmus a sféra štátnej moci ti veľmi pripomína Platónovu *Obranu Sókrata*. Vedel by si toto prirovnanie bližšie objasniť?

Platónovu *Obranu Sókrata* čítavam so študentami pravidelne. Sókrates v tomto spise o sebe hovorí, že nie je politicky činný a ani nikdy nebude, pretože keby bol, tak by ho už dávno odsúdili. Jeho prínos obci spočíva v tom, že chodí od občana k občanovi a skúma tých, ktorí o sebe vyhlasujú, že sú múdri, či naozaj múdri sú. Podľa neho je takáto činnosť pre obec veľmi prínosná, pretože z nej odstraňuje sebaklam. O Aténach zároveň hovorí ako o ušľachtilom, ale pre svoju veľkosť ťažkopádnom koni, ktorý má tendenciu zlenivieť. Preto potrebuje Sókrata – ovada, ktorý ho svojím kritickým skúmaním neustále popoháňa. S takto kritickým hlasom sa však nedá uspieť vo „veľkej politike“. Z tohto dôvodu musí Sókratés pôsobiť mimo štruktúr „veľkej politiky“. V niečom sa jeho činnosť podobá tomu, čo dnes nazývame občiansky aktivizmus. Navyše, na konci *Obrany* Sókratés hovorí, že Aténčania sú naivní, ak si myslia, že sa usmrtením Sókrata zbavia kritického hlasu, ktorý od nich vyžaduje, aby vydali účet z toho ako žijú a čo robia. Naopak, po jeho smrti sa objavujú ďalší, ktorých on doteraz krotil, ktorí budú mladší, silnejší a kritickejší. A pôjdu ešte intenzívnejšie po krku hlúposti, nespravodlivosti a sebauspokojeniu spoločnosti. To mi dosť pripomína viaceré nedávne udalosti na Slovensku. Dnešný občiansky aktivista sa v niečom podobá Sókratovi – robí pre svoju obec politiku v pôvodnom slova zmysle – záleží mu na obci a na ľuďoch v nej, aktívne poukazuje na problémy a zapája sa do ich riešení, nie je však súčasťou politických štruktúr.

Akou témou sa momentálne zaoberáš alebo akou sa plánuješ zaoberať?

Zaujíma ma vždy viac tém, posledný rok najmä environmentálna problematika. Chcem však ďalej pokračovať v štúdiu archaického myslenia, ktoré je stále relatívne málo prebádané, a ktorého výskum podľa mňa ešte môže priniesť zaujímavé výsledky.

Ktorá myšlienka, postava alebo citát z antickej filozofie má pre teba najväčší význam a prečo?

To je naozaj ťažká otázka. Bolo by toho veľa. Ale keď sme spomenuli tú Platónovu *Obranu Sókrata*, páči sa mi jedna zo záverečných Sókratových viet, ktorá pekne ilustruje niečo ako sókratovskú filozofickú misiu: „mojich synov, až dospejú, potrestajte, občania, tým istým príkorím, ktoré som ja robil vám, ak sa vám bude zdať, že sa skôr starajú o peniaze alebo o niečo iné ako cnosť, a ak si budú namýšľať, že niečím sú, a nebudú ničím, vyčítajte im to ako ja vám, že sa nestarajú o veci, o ktoré sa majú, a myslia si, že niečím sú, hoci nestoja za nič“.

V čase, keď vyjde tento rozhovor, budeš oslavovať významné životné jubileum, Platón v *Ústave* hovorí, že až po dosiahnutí päťdesiatich rokov sa budúci vládcovia potom čo vynikli v činnom živote, ako aj vo vedomostiach, dostanú ku konečnému cieľu - uvidia dobro, ktoré potom použijú ako vzor v ďalšom živote pri spravovaní štátu, jednotlivcov, ale aj seba samých? Ako sa po päťdesiatich rokoch zmenil tvoj vzťah k filozofii?

Veľmi sa teším, pretože ak má Platón pravdu, tak už budem mať vo všetkom úplne jasno [smiech]. V mojom vzťahu k filozofii sa stále nezmenilo to základné - filozofia je pre mňa naďalej zdrojom údivu, chuti objavovať a spôsobom ako vidieť veci inak a v spojitostiach. To je to, čo ma pôvodne pritiahlo k filozofii. Dejiny filozofie mám napríklad rád preto, že učia človeka vidieť veci rôznym spôsobom. Je vcelku zábavné pozrieť sa na nejaký problém očami Platóna, potom Kanta a napokon, čo ja viem, Wittgensteina. Človek zrazu vidí, že jedna a tá istá vec sa dá uchopiť a premyslieť úplne iným spôsobom. Filozofia vlastne umožňuje človeku žiť paralelne mnoho životov. Takže snaha vidieť veci inak a radosť z nachádzania spojitostí, to je ten základný pocit, ktorý som mal už vtedy, keď som začínal s filozofiou a mám ho stále. V tomto slova zmysle som nijako nezmúdrel.

Rozhovor vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM v Trnave ako súčasť riešenia projektu KEGA 002UCM-4/2017: *Inovatívne metódy výučby počiatkov antického sociálno-politického, právneho a etického myslenia*

P o z n á m k y

[1] KUKAL, Z.: *Oceán - pevnina budoucnosti*. Praha: Horizont, 1984.

[2] SCHWEITZER, A.: Bázeň pred životom. In: *Filozofia*, roč. 48, 1993, č. 9, s. 569 - 571.

[3] XENOFÓN. *Hostina, Sokratova obhajoba*. Zo starogréčtiny preložil Andrej Kalaš. Úvodnú štúdiu napísal Matúš Porubjak. Bratislava: Kalligram, 2006; XENOFÓN. *O prosperujúcej domácnosti*. Zo starogréčtiny preložil Andrej Kalaš. Bratislava: Kalligram, 2007 (Matúš Porubjak napísal v rámci tejto publikácie úvodnú štúdiu s názvom *Xenofónova podnikateľská etika* (s. 11 - 30) a vecný komentár ku knihám I - VI a XVI - XXI (s. 33 - 100 a 197 - 261).

[4] PORUBJAK, M.: *Praktická protofilozofia Tyrtaia a Theognida*. Trnava: UCM, 2018.

Mgr. Peter Fraňo, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

FF UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2

917 01 Trnava

e-mail: peter.frano@ucm.sk

O filozofii, jej dejinách a spôsobe ich skúmania [Rozhovor Pavla Labudu s Jozefom Müllerom]

Pavol Labuda

Labuda, P.: O filozofii, jej dejinách a spôsobe ich skúmania [Rozhovor Pavla Labudu s Jozefom Müllerom]. In: *Ostium*, roč. 15, č. 3.

Tento rozhovor má za cieľ sprostredkovať čitateľom časopisu *Ostium* pohľad znalca na povahu jeho vlastnej disciplíny. Poskytnúť čitateľom možnosť zoznámiť sa s tým, ako vlastnej práci rozumie ten, kto svoj doktorát získal v rámci špecializovaného programu zameraného na antickú filozofiu. Centrálnou témou rozhovoru je preto povaha filozofie, dejín filozofie a otázka ich vzájomného vzťahu.

Jozef Müller získal doktorát na Princeton University. V súčasnosti pracuje ako odborný asistent na Katedre filozofie Kalifornskej univerzity v Riverside. Jeho odborným zameraním je antická filozofia, obzvlášť (ale nie výlučne) myslenie Aristotela, Platóna a stoikov. Aj keď sa v súčasnosti venuje najmä etike a morálnej psychológii, jeho vedecké záujmy pokrývajú širšie spektrum tém i postáv dejín filozofie. Výsledky svojho výskumu publikoval medzi inými aj v časopisoch *Phronesis*, *British Journal for the History of Philosophy* či *Philosopher's Imprint*. V súčasnosti pracuje na knihe s názvom *Aristotle's Characters*. O jeho práci a výsledkoch sa čitateľ môže dozvedieť viac na stránke: www.jozefmuller.org.

Jozef, už viac ako dve dekády skúmaš texty antických mysliteľov, rekonštruješ ich koncepcie, interpretuješ spôsoby ich uvažovania a výklady sveta. Robíš preklady, analýzy a poskytuješ zdôvodnené interpretácie antického myslenia. Okrem výskumu zároveň aj učíš. Predpokladám, že toto všetko robíš s určitým (pred)porozumením povahe svojej vlastnej disciplíny. Ako teda rozumieš svojej práci?

Jadro mojej práce by som prirovnal k práci detektíva. Dôkazovým materiálom (akoby miestom činu) je text. V mojom prípade filozofický text Aristotela, Platóna alebo iného antického filozofa. Záhady, ktoré sa pokúšam objasniť a vyriešiť, sú vo svojej postate filozofické nezrovnalosti alebo nejasnosti v tejto textovej evidencii. Objasnenie takýchto záhad je dôležité, pretože ich existencia nám bráni v rekonštrukcii, a teda aj v porozumení filozofickému mysleniu skúmaného autora. Takéto záhady majú rozmanitú povahu. Niektoré sú založené na protirečení medzi rôznymi tvrdeniami autora alebo medzi tvrdeniami rôznych autorov jednej filozofickej školy. Inej povahy sú záhady, ktoré vznikajú pri súboroch tvrdení, pri ktorých nám chýba explicitný argument či vysvetlenie. Prípadne, aj ak nejaké vysvetlenie máme, tak sa nám na prvý pohľad javí ako nedostatočné. Záhady posledného typu sú jednoducho pasážami ťažko zrozumiteľného textu, a to bez ohľadu na to, či je ich nezrozumiteľnosť zapríčinená samotným autorom, zlým stavom rukopisu alebo chýbajúcim kontextom skúmanej pasáže či diela.

Možno by čitateľom pomohla krátka ilustrácia určitej interpretačnej záhady, aby lepšie porozumeli, čo máš na mysli.

Dobre. Uvediem ilustráciu záhady, ktorá vzniká z vnútornej protirečivosti viacerých tvrdení jedného autora. Aristotelés tvrdí, že vo svete vládne dokonalosť účelu. Vo vzťahu k živej prírode to znamená, že každý živý tvor určitého druhu má isté objektívne a prirodzené potreby. Každý tiež prejavuje určité túžby a chcenia, ktoré presne zodpovedajú týmto, pre jeho druh prirodzeným potrebám. Napríklad lev potrebuje na prežitie mäsitú stravu a prirodzenosť leva je podľa Aristotela zariadená tak, že práve po takejto strave lev aj túži. V prírode nenachádzame levy, ktoré by napriek svojej fyziológii túžili po vegetariánskej strave. Naviac, každý tvor má podľa Aristotela presne tie schopnosti a orgány, ktoré mu umožňujú uspokojenie daných potrieb. Lev je uspokojený na lov zveri a nie na extrahovanie živín z listov stromov. Samozrejme, vonkajšie okolnosti môžu spôsobiť u jednotlivého tvora v rámci určitého živočíšneho druhu odchýlky. Napríklad choroba alebo nedostatok živín môžu spôsobiť telesné deformácie, zlé zaobchádzanie zas dokáže zapríčiniť psychologické problémy. Odhliadnuc od deformít zapríčinených vonkajšími okolnosťami však platí, že každý živočíšny druh je uspokojený presne pre jemu charakteristický druh života.

Aristotelés ale zároveň tvrdí, že človek, teda určitý druh živočícha, má prirodzený sklon k túžbam, ktoré nielenže nezodpovedajú jeho potrebám, ale mu dokonca priam škodia. Tieto škodlivé ľudské túžby nie sú podľa Aristotela spôsobené vonkajšími okolnosťami. Ak by to tak bolo, vznikali by len náhodne, a len u niektorých jednotlivcov ľudského druhu. Podľa Aristotela je to však presne naopak. Škodlivé túžby sú v prípade ľudského druhu všadeprítomné, a preto sa zdajú byť istým spôsobom nevyhnutné. Hoci ich možno minimalizovať (napríklad represívnym sociálnym poriadkom), predsa sa nedajú celkom odstrániť. A tak tu máme protirečenie dvoch téz. Tézy o dokonalosti usporiadania každého prirodzeného tvora a tézy o človeku, ako o živočíšnom druhu, ktorý sa zdá mať vo svojej prirodzenosti zabudovanú evidentnú nedokonalosť.

Moja práca potom spočíva v tom, že sa pokúšam vysvetliť ako môže Aristotelés súbežne tvrdiť obidve tézy. Snažím sa nájsť a obhájiť hypotézu, ktorá tieto tvrdenia zosúladi a vysvetlí, ako spolu súvisia. Ak sa mi to podarí, objasním nielen textový, presnejšie povedané interpretačný problém, ale priblížim sa zároveň o niečo viac k (Aristotelovmu) porozumeniu usporiadania prírody a prirodzenosti človeka. Takáto detektívna práca je nielen jadrom mojej práce, ale je aj tým, čo ma na mojej práci najväčšmi baví. Vo svojej podstate je to istá forma manifestácie túžby po poznaní. U niekoho sa prejavuje snahou rozriešiť záhady fyziky, u iného túžbou objasniť záhadu vypestovania najlepšej odrody viniča. Mňa fascinujú záhady antických filozofických textov.

Aký cieľ, povahu a špecifiká má disciplína, ktorej sa venuješ?

Ako každý iný odbor skúmania, aj moja práca má určité špecifiká a ťažkosti. Dalo by sa povedať, že ťažkosti sú trojakého druhu. V prvom rade sú to ťažkosti, ktoré súvisia s rekonštrukciou textov antických autorov, teda s vierohodnosťou transmisie a zachovania textu. Táto časť skúmania antickej filozofie (a antickej literatúry všeobecne) je súčasťou klasickej filológie v jej tradičnom chápaní. Pri niektorých autoroch máme šťastie. Napríklad v prípade Platóna máme k dispozícii pomerne spoľahlivé kritické vydania jeho spisov a jeho diela sa nám zachovali nielen v pomerne dobrom stave, ale aj v úplnosti. To isté sa však už nedá povedať napríklad o Aristotelovi, ktorého diela sa nám zďaleka nezachovali všetky a tie, ktoré sa zachovali, sú často vo veľmi zlom stave. Pre ilustráciu, pripravované kritické vydanie krátkeho Aristotelovho spisu *O pohybe zvierat* Olivera Primavesiho prináša približne 200 zmien oproti vydaniu toho istého textu z roku 1978 od Marthy Nussbaumovej. A to všetko len na dvanástich stranách textu!

V druhom rade sú tu ťažkosti, ktoré súvisia s porozumením alebo prijatím pojmov, tvrdení alebo teórií, ktoré sú nám časovo vzdialené. Na základe časovej vzdialenosti potom súbory presvedčení

antických autorov nenachádzajú potrebnú oporu v sieti našich súčasných presvedčení. V istom zmysle ide o problém historickej predstavivosti. Uvediem príklad.

Pre Sókrata (a v istom zmysle aj pre Platóna a Aristotela) je filozofia určitá životná prax, ktorá má tú vlastnosť, že je v jeho koncepcii *jediným* spôsobom ako viesť dobrý, a tým pádom aj *úspešný* ľudský život. Táto prax je založená na pevnej viere, že rozum, v zmysle racionálneho poznania, má jedinečnú schopnosť viesť a usmerňovať ľudský život. Filozofia je tak vlastne *nutnou* činnosťou každého šťastného a úspešného ľudského života. Takáto koncepcia filozofie je nám však dnes cudzia. Hoci mnohých z nás filozofia baví a fascinuje (a to niekedy až do tej miery, že ňou prakticky žijeme), plne akceptujeme, že iní ľudia môžu byť podobne fascinovaní niečím celkom iným. Sme pevne presvedčení (a tým mám na mysli aj nás filozofov), že je mnoho iných vecí, ktoré dokážu urobiť život človeka hodnotným a *úspešným*, a to často možno aj lepšie ako filozofia. Kandidátmi sú napríklad náboženstvo, šport, hudba, umenie, podnikanie, charitatívna práca, kuchárske umenie alebo poľnohospodárstvo. Dnes už nelákame študentov k filozofii ako k spôsobu, či dokonca k jedinému spôsobu dobrého a *úspešného* života. Skôr naopak! Z dnešného pohľadu je tak filozofia, ako ju predstavoval Sókratés, vlastne neúspešným (aj keď fascinujúcim) experimentom. Mojou úlohou je však predstaviť si taký interpretačný rámec, v ktorom sa daná sókratovská koncepcia opätovne ukáže ako živá a zmysluplná možnosť. Je to obdobné, ako keď si historik života v starovekom Ríme musí predstaviť život v štáte, v ktorom síce existuje právny systém, ale neexistuje tam polícia, ktorá by ho presadzovala. Ak Vás niekto okradol, mohli ste ho viesť pred súd. No zistiť, kto to bol a chytiť ho už bolo úlohou Vás. Bola to úloha obete, a nie štátu. A tak na to, aby sme porozumeli právnemu systému antického Ríma treba viac, než len vedieť, čo vraveli zákony Ríma. Treba si predstaviť (a následne zrekonštruovať) ako sa v praxi tento systém uskutočňoval.

V neposlednom rade sú s mojou disciplínou spojené ťažkosti rekonštrukcie a objasnenia významu či dôsledkov filozofických argumentov a teórií, ktoré u antických autorov nachádzame. Odstránenie týchto ťažkostí – v podobe objasnenia dôsledkov zrekonštruovaných antických filozofických koncepcií – považujem za najdôležitejšiu časť mojej práce. V istom zmysle však nie je odlišná od akejkoľvek inej filozofickej práce.

Práca historika antickej filozofie teda nevyhnutne kombinuje tri disciplíny – klasickú filológiu, históriu a filozofiu. Samozrejme, každý z nás tieto aspekty kombinuje inak a postupuje pritom podľa vlastných kompetencií a preferencií. Ja osobne uprednostňujem výrazne filozofický prístup.

Myslím, že špecifiká a výzvy svojej disciplíny si charakterizoval jasne a ilustroval nesmierne plasticky. Čo je však podľa Teba samotným cieľom dejín filozofie?

Čo je cieľom odboru dejín filozofie? Akýmsi úzkym cieľom je samozrejme rekonštrukcia dejín filozofického myslenia. To však len do tej miery, do akej sa dá spoľahlivo uskutočniť. Pokiaľ máme na mysli širšiu úlohu dejín filozofie v spoločnosti, tak tou nie je nič iné ako zachovanie a pretrvanie ľudského kultúrneho dedičstva. A to bez ohľadu na to, či pracujeme v oblasti dejín antickej, novovekej, islamskej alebo čínskej filozofie. Prečo má niečo také hodnotu samo osebe obhajovať nebudem. Bolo by to totiž podobné, ako snažiť sa obhájiť hodnotu výtvarného umenia alebo výskumu vesmíru. Azda len poznamenám, že dejiny (či už politické, náboženské alebo filozofické) nie sú mŕtvou záležitosťou. Tým ani tak nemyslím často vyzdvihované (teoretické) porozumenie samým sebe, získané na základe toho, ako sme sa dostali tam, kde sme, ako skôr to, že mnohé konflikty a diania vo svete majú v dejinách (či už v politických, náboženských alebo filozofických) nielen svoje korene, ale že tieto konflikty sú dokonca o dejinách. Doslova sa mi zdá, že mnohé súčasné javy, tendencie i diania vo svete sú bez štúdia dejín nepochopiteľné. A to isté platí aj vo filozofii.

V našej (západnej) kultúre prebiehala a stále prebieha diskusia o vzťahu medzi filozofiou a dejinami filozofie. Táto sa dokonca stala aj samostatnou filozofickou témou. Ako vzťah

filozofie a dejín filozofie vidíš Ty?

Túto otázku by som rád zodpovedal v troch rovinách. V osobnej rovine sa ako historik filozofie nesnažím nejakým zvláštnym spôsobom ukázať, že antická filozofia je ešte stále relevantná pre súčasnú filozofiu či spoločnosť. Mám na to viac dôvodov. V prvom rade si myslím, že filozofia Aristotela alebo Platóna je zaujímavá sama osebe, bez ohľadu na to, či má alebo nemá relevantné spojenie so súčasnosťou. Napríklad, Aristotelova fyzika je absolútne fascinujúcou racionálnou teóriou diania v prírode a to napriek tomu, že je celkom mylná. Ak by som sa sústredil na to, do akej miery je pravdivá alebo relevantná aj dnes, tak by ma to priviedlo k záveru, že Aristotelés bol mimoriadne nekompetentný fyzik! Druhou možnosťou ako hovoriť o relevantnosti Aristotelovho myslenia pre dnešok je ukázať, že Aristotelés je napríklad akýsi proto-funkcionalista v rámci teórie mysle. Alebo ukázať, že jeho teória konania má svoje miesto medzi súčasnými koncepciami. Myslím si ale, že ani tento prístup nie je ten najsprávnejší a najzaujímavejší. Výsledkom tohto prístupu je totiž častokrát to, že Aristotelés sa po krkolomnej interpretácii predstaví ako ten, kto má akúsi hrubozrnnú, teda nevelmi prepracovanú verziu nejakej súčasnej teórie. Ak má byť výsledok nášho snaženia takýto, tak by sme ako filozofi mali venovať čas skôr prepracovanejšej teórii súčasnosti ako tej Aristotelovej. Osobne sa preto snažím, do tej miery do akej sa to dá, pristupovať k Aristotelovi (alebo k inému antickému filozofovi) ako k filozofovi svojej doby. Navrhujem preto skúmať to, aké otázky boli pre Aristotela zaujímavé a aké odpovede na tieto otázky považoval Aristotelés za možné a pravdivé v kontexte svojho uvažovania a doby.

Existuje však aj celkom iný prístup k dejinám (a je veľmi plodný). Prístup, ktorý nie charakteristický ani tak pre prácu *historika* filozofie, ako skôr pre prácu filozofa nachádzajúceho inšpiráciu, témy, myšlienky čítaním a premýšľaním o dejinách filozofie. Toto je druhá rovina, ktorá sa týka práce filozofa vo všeobecnosti. Medzi filozofov, ktorí sa v súčasnosti aktívne venujú dejinám filozofie (aj keď nie ako historici) patria napr.: Christine Korsgaard, ktorá sa vo veľkej miere inšpiruje Platónom, Aristotelom a Kantom, ďalej John McDowell, ktorý nachádza inšpiráciu v Aristotelovi, ale aj Robert Brandom, ktorého myslenie silno inšpiroval Hegel. Podobný, aj keď nie identický prístup, nachádzame často aj u tzv. kontinentálnych filozofov. Zo súčasnosti spomeniem napríklad Jean-Luc Marion. Mne osobne je filozofia v tomto duchu blízka. To je však len moja osobná preferencia. Objektívnu otázkou je, či je tento spôsob filozofovania lepší ako ten, pri ktorom filozof v istom zmysle na dejiny neberie ohľad. Tak napríklad Gilbert Harman je známy svojím názorom, že dejiny filozofie a filozofia sú dve odlišné disciplíny (filozofia je to, čoho sú dejiny filozofie dejinami) a že štúdium *dejín* filozofie zväčša neprináša študentovi *filozofie* veľký úžitok. Osobne si myslím, že dôležitosť alebo relevantnosť dejín filozofie pre súčasnú filozofiu úzko súvisí s konkrétnym filozofickým odborom. Ak niekto pracuje v oblasti filozofie fyziky, zaoberajúc sa napr. konceptuálnymi a metodologickými problémami alebo filozofickými dôsledkami kvantovej teórie poľa, tak pre neho štúdium dejín filozofie (s výnimkou štúdia relevantnej literatúry posledných desaťročí) pravdepodobne nemá veľký význam. Na druhej strane, ak sa niekto zaoberá napríklad feministickou filozofiou, filozofiou rasy alebo filozofiou náboženstva, tak pre neho dejiny filozofie – či už samotnej filozofickej reflexie relevantných pojmov a fenoménov alebo sociálne a politické dejiny filozofie – určite majú kľúčový význam.

A nakoniec je tu ešte tretia rovina vzťahu dejín filozofie a filozofie. Rovina, na ktorej sa môžeme pýtať, či sa filozofia ako disciplína vyvíja a prejavuje skôr ako veda alebo skôr ako umenie (alebo, dokonca, nejak úplne inak). Nevieť, či je takto postavená otázka uspokojivo zodpovedateľná. Pokúsim sa však k tejto téme vyjadriť môj osobný (nie príliš prepracovaný) postoj. Filozofia je istá duchovná tradícia, ktorej základnou (možno univerzálnou) zložkou je pokus o metodologicky riadené rozmyšľanie o veciach, ktoré nás zaujímajú alebo na ktorých nám záleží, ale pre ktoré nemáme zatiaľ ustanovenú jednoznačnú empirickú metódu alebo techniku výskumu. Či už preto, že sme ju zatiaľ nevymysleli, alebo preto, že sa ani principiálne vymyslieť nedá. Táto duchovná tradícia môže

nadobúdať rozličné podoby. Môže sa to diať v čase, keď sa v rámci jednej tradície menia jej podoby. Napríklad staroveká grécka filozofia časom menila metódy, oblasti záujmu alebo kritériá podľa ktorých sa v jej rámci posudzovali tvrdenia, teórie či myšlienky. Ak napríklad porovnáme neskorú antickú filozofiu (či už kresťanskú alebo platónsku) s klasickou filozofiou Aristotela alebo Platóna, odlišnosti sú zjavné. A môže sa to diať v priestore. Filozofia môže mať a aj má rozličné podoby v rámci rozličných kultúrnych tradícií. Napríklad klasická čínska filozofia je špecifickým spôsobom odlišná od klasickej gréckej filozofie. A to tak tematicky, ako i metodologicky.

Na záver svojho odpovedania na otázku o vzťahu filozofie a dejín filozofie si dovoľím pridať ešte dve poznámky, ktoré podľa mňa z takejto (mimoriadne hrubo načrtnutej) koncepcie filozofie vyplývajú. Po prvé, tak ako každá tradícia, aj filozofia sa vyvíja. Jej vývoj by sme však nemali charakterizovať v zmysle vedeckého pokroku, ale skôr analogicky k vývoju v spôsobe obliekania. Potreba obliekať sa ostáva v istom zmysle stále tá istá, hoci nabera nové a stráca staré rozmery (dnes potrebujeme oblečenie vhodné do práce v kancelárii a netreba nám obrnenú uniformu legionára), ktoré zároveň podliehajú ešte i módnym trendom a výstrelkom. Spôsob obliekania však obsahuje aj akési večné klasiky (napr. sandále alebo v novšej dobe indigo denim). Táto analógia má však samozrejme slabiny. Mimo iné v tom, že v istých smeroch filozofia rozhodne urobila pokrok, aj keď nielen vlastným pričinením. A tento pokrok filozofia nedosiahla len v logike či vo filozofii fyziky, ale dokonca aj v oblasti akou je etika. Svedčí o tom skutočnosť, že dnes už žiadny seriózny filozof neargumentuje, že ženy sú v priemere „menej schopné“ ako muži, ako to robil Platón, Aristotelés a po nich mnohí ďalší. (Tento teoretický pokrok nie je žiaľ zatiaľ plne realizovaný v profesionálnej praxi, kde sexizmus nepochybne stále pretrváva). Dnes tiež žiadny seriózny filozof netvrdí, že zvieratá necítia bolesť alebo že sú či majú byť len prostriedkom na uspokojenie túžob a potrieb človeka.

Po druhé, ak platí, že filozofia je istou kultúrnou tradíciou, tak forma filozofie nemôže byť plne uchopiteľná bez pochopenia jej dejín. Ak mám uviesť mimoriadne zjednodušený príklad (kolegovia sinológovia mi odpustia nepresnosť pojmov), tak uvediem kontrast dôležitosti etikety pre morálny život v čínskej filozofii, a zároveň potieranie či ignorovanie jej dôležitosti v západnej filozofii. Tento kontrast má historické korene siahajúce v oboch prípadoch k samotným začiatkom týchto tradícií. Konfucius kladie dôraz na sociálnu dimenziu života a miesto rituálu, Platón na objektívnu argumentáciu a poznanie.

Aká je podľa Teba povaha historických skúmaní a aké je miesto dejín filozofie? Sú dejiny filozofie súčasťou filozofie alebo sú skôr súčasťou dejín kultúry či dejín ideí? Alebo je to dokonca tak, že forma otázky *bud'* súčasť filozofie *alebo* súčasť dejín nezodpovedá pravej povahe dejín filozofie?

Toto je zaujímavá otázka a mnoho historikov filozofie o nej rozmýšľa. Osobne si myslím, že dejiny filozofie sa dajú robiť viacerými spôsobmi a neviem, či existuje argument, ktorý by ukázal, že je jeden spôsob *objektívne* lepší ako druhý. Možno by som rozlíšil tri základné spôsoby.

Prvý spôsob je výrazne *filozofický* v tom zmysle, že rekonštrukcia filozofického myslenia daného mysliteľa alebo školy sa robí špecificky vo vzťahu k súčasným problémom. Dejiny filozofie sú tak chápané a posudzované z hľadiska toho, do akej miery prispievajú k zodpovedaniu otázok súčasnej filozofie a súčasných filozofických záujmov. Spomeniem aspoň tri veľmi odlišné diela v takomto duchu. Práce amerického filozofa Victora Castona o Aristotelovej teórii mysle (napr. "Aristotle and the Problem of Intentionality" in *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (1998), s. 249-298), knihu francúzskeho filozofa Yvesa Charlesa Zarku *Hobbes et la Pensée politique moderne* (Paris, 1995) a nakoniec prácu rumunského filozofa Christiana Coseru o buddhistickej filozofii mysle nazvanú *Perceiving Reality: Consciousness, Intentionality, and Cognition in Buddhist Philosophy* (Oxford, 2015).

Druhý spôsob je výrazne *historický*. Daniel Garber ho programovo nazýva „starožitnou“ formou robenia dejín filozofie („Towards and Antiquarian History of Philosophy“ in *Rivista di Storia della Filosofia* 58 (2003), s. 207-217). Tento spôsob robenia dejín filozofie sa zameriava na objasnenie významu, formy, ale aj predpokladov a dôsledkov filozofických teórií a argumentov v ich dobovom kontexte. A to nielen v rámci filozofickej diskusie danej doby, ale aj v rámci širšieho historického, sociálneho a politického kontextu. Obidva tieto spôsoby majú svoje opodstatnenie. Zainteresovaný čitateľ sa môže dozvedieť viac štúdiom nedávno vydaney zbierky príspevkov: Mogens Lærke, Justin E. H. Smith, and Eric Schliesser (eds.), *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy* (Oxford, 2013).

Môj osobný prístup (a myslím, že v ňom určite nie som osamotený) má spoločné rysy s oboma týmito prístupmi, no zároveň sa od nich v niečom odlišuje. Zastávam názor, že nielen historicky, ale i filozoficky je najzaujímavejšie odhaľovať význam myšlienok a teórií v ich historickom kontexte. Na rozdiel od Daniela Garbera si však nemyslím, že sa to dá robiť bez toho, aby bol človek oboznámený nielen so širšími dejinami filozofie, ale aj so súčasným filozofickým myslením (aspoň do istej miery). Toto nie je ani tak teoretické tvrdenie ako skôr poučenie z praxe historika. Skúsím uviesť príklad. Jednou z tém súčasnej filozofie je otázka morálnej zodpovednosti a jej vzťahu k determinizmu. Aristotelés sa tiež zaoberá otázkou zodpovednosti za konanie, a to či už v *Etike Nikomachovej* alebo v *Etike Eudémovej*. Ak by sme ale k jeho pojednaniu pristúpili zo „starožitej“ pozície, nepodarilo by sa nám zistiť, v čom je jeho teória filozoficky zaujímavá. A to z jednoduchého dôvodu, dostupný kontext (či už Platónove *Zákony* alebo právna teória danej doby) totiž nijakým spôsobom neukazuje, v čom je Aristotelovo pojednanie originálne a hodné pozornosti. Naopak, pri zbežnom pohľade sa zdá, že zapadá do svojej doby a že sa dá redukovať na pár téz spadajúcich do dejín ideí. Ak ale k problému pristúpime zároveň s otázkou, či jeho pojednanie zapadá do súčasnej filozofie, zistíme, že napriek istým výrazom, ktoré používa a ktoré by to mohli naznačiť, mnohé jeho tvrdenia a spôsob argumentácie so súčasnou filozofiou morálnej zodpovednosti nesedia. A tak musíme hľadať iné vysvetlenie. A takéto zistenie nás môže nasmerovať k tomu, čo je na jeho teórii filozoficky iné, zaujímavé. A ak sa nám to podarí, tak sa môžeme dopracovať k tomu, že pochopíme a ukážeme, čo je na jeho pojednaní originálne aj v rámci jeho vlastného historického kontextu.

Inak povedané, súčasná filozofia (a naše vlastné filozofovanie) nám často môže pomôcť vidieť niečo, čo by nám inak uniklo. Ak chceme zistiť to *iné* v antickej filozofii, musíme byť oboznámení s tým, vzhľadom k čomu je to *iné*. Takéto podujatie je však skôr prácou filozofa než historika. Dalo by sa povedať, že spôsob robenia dejín filozofie, ktorý zastávam, je filozofický. Nie v zmysle posudzovania textov z hľadiska toho, ako prispievajú (alebo ako by obstáli) v súčasnej dobe, ale skôr v tom zmysle, že odhaľovanie ich významu – aj v danom historickom kontexte – je, vo svojom jadre prácou, ktorá si vyžaduje filozofické myslenie. Myslím si, že toto nie je nejaká zvláštna téza. Robenie dejín čohokoľvek predpokladá tak znalosť kontextu doby, ako aj znalosť toho, čoho dejiny sa človek snaží rekonštruovať.

Jozef, môže podľa Teba výskum dejín filozofického myslenia napomôcť pri zodpovedaní tzv. veľkých, klasických či nadčasových otázok filozofie? O čo podľa teba prichádza ten (ak vôbec o niečo), kto sa pri svojom štúdiu nestretol s kurzami z dejín filozofie (napr. kurz antickej filozofie alebo kurz Aristotelovej *Etiky Nikomachovej*), ale namiesto nich absolvoval kurzy z neurovedy či psychológie? Ako príklad vezmeme otázku - Ako by mal človek správne konať? O čo by bol daný študent pri hľadaní odpovedí na dané dve otázky ochudobnený? A bol by vôbec o niečo ochudobnený?

Myslím si, že výskum dejín filozofie môže rozhodne pomôcť, aj keď pravdepodobne nie nejakým jedným konkrétnym spôsobom. Niekedy môže pomôcť už len tým, že pomôže formulovať otázky, inokedy nám môže pomôcť pochopiť, prečo je pre nás istá otázka vôbec zaujímavá. V ďalšom prípade zase pomáha pochopiť, v čom spočíva naša neschopnosť nejakú otázku zodpovedať. A niekedy nám

môže ukázať zvláštnosť našej vlastnej situácie. Spomením jeden príklad. Edmund Gettier je slávny svojím článkom „Is Justified True Belief Knowledge?“ v ktorom ukazuje, že človek môže byť o niečom oprávnené presvedčený, aj keď sa takéto oprávnené presvedčenie intuitívne nedá označiť za poznanie. Tento jeho článok založil celú jednu (súčasnú) tradíciu epistemológie a pokladá sa za geniálne zamietnutie (či už plne úspešné alebo nie) klasickej tézy, že poznanie je oprávnené presvedčenie. Zaujímavé na tom z pohľadu historika je to, že je veľmi ťažké nájsť historickú osobnosť, ktorá by obhajovala tézu o poznaní ako o oprávnenom presvedčení, teda tézu, ktorú Gettier vyvracia! Veľmi podobnú, aj keď nie zhodnú tézu môžeme nájsť u Platóna v dialógu *Theaitétos* (ktorý je jedinou historickou citáciou Gettierovho článku), a dva príklady, ktoré Gettier uvádza (Ayer a Chisholm) nedefinujú poznanie ako oprávnené presvedčenie (používajú pojmy istoty a akceptácie). A tak pred nami s pomocou znalosti dejín filozofie vyvstávajú minimálne tri otázky. Po prvé, čo (ak vôbec niečo) Gettier vyvrátil? S tým súvisí aj otázka či nie je epistemológia, ktorá sa vyvinula na základe Gettierovho článku len historicky zvláštnou (a možno až pomýlenou) formuláciou problému poznania? Po druhé, čo vôbec je problém poznania? Je to to, o čom hovorí Gettier? Alebo niečo celkom iné, na čo sme aj vďaka jeho článku zabudli? A po tretie, prečo nás v určitej dobe Gettier a jeho problém tak fascinoval, že sme celkom zabudli na epistemológiu, ktorá existovala pred jeho článkom? Gettierov problém je teda zaiste zaujímavý. Avšak s trochou znalosti dejín filozofie je oveľa fascinujúcejší (filozoficky, historicky, sociologicky)!

Je prirodzené, že v priebehu vývoja kultúr sa postupne vyvíjali a vyvíjajú aj spôsoby nášho konceptualizovania. V niektorých etapách dejín sa to deje pozvoľna, ale v niektorých etapách aj skokmi (konkrétne vo forme prelamovanie expresívnych a logických medzí určitého jazyka). Tematizoval to už Nietzsche, odborne sa však na vysvetlenie tohto javu koncentrovali až Thomas Kuhn (dejiny vedy), Michel Foucault (archeológia myslenia) či Catarina Dutilh Novaes (konceptuálna genealógia). Ako možno spoľahlivo poznávať či spoznať meniace sa myslenie vzdialených a odlišných kultúr? Dá sa to vôbec? Ako historik filozofie skúma myslenie klasického Grécka? Aké „nástroje“ má historik filozofie použiť, aby sa preniesol z jedného sveta do druhého, aby dokázal z pojmovej siete svojej kultúry a doby nazrieť do pojmovej siete klasického Grécka?

Priznám sa, že nie som príliš veľkým fanúšikom téz o nemožnosti spoznávania myslenia vzdialených kultúr alebo pojmových sietí iných „etáp“ myslenia. Takéto teórie, či už inšpirované Kuhnom alebo Foucaultom sa mi v istom zmysle zdajú byť skôr šikovnou (a teda presvedčivo nastavenou) rétorikou ako pravdivým náhľadom na vývoj dejín, aspoň dejín filozofie. Dôvody môjho optimizmu pre spoznávania myslenia vzdialených kultúr a odlišných pojmových schém sú viaceré. V prvom rade je to (možno paradoxne) moja osobná, dá sa povedať intímna skúsenosť s rôznorodosťou kultúr a jazykov. Čo ma na tejto rôznorodosť fascinuje je to, že *napriek* niekedy skutočne veľkým rozdielom, sa každý jazyk dá preložiť do každého iného jazyka, a že, v konečnom dôsledku, každá ľudská kultúra je nielen pochopiteľná pre niekoho z inej kultúry, ale v istom okamihu oboznamovania sa s ňou dokonca zistíme, ako je aj tá kultúra, ktorá vyzerala sprvu veľmi cudzia, v podstate nevelmi odlišná od tej „našej“.

Tým nechcem povedať, že neexistujú rozdiely (to by bol nezmysel), ale že tieto rozdiely sú pochopiteľné a vieme si ich, ak máme záujem a posnažíme sa, dokonca privlastniť, zžiť sa s nimi. Ak to je možné dosiahnuť *synchrónne*, nevidím dôvod prečo by to nebolo možné dosiahnuť *diachrónne*. Ak vieme študovať a pochopiť súčasný hinduizmus, prečo by sme *principiálne* nemali byť schopní pochopiť starogrécke náboženstvo? Vrátim sa na chvíľu k jazyku. Často počujem námietku, že predsa poézia sa preložiť z jedného jazyka do druhého nedá. Pri preklade poézie totiž skôr vzniká nové, k tomu pôvodnému sa len blízko vzťahujúce sa dielo. Je to ale ľahko vyvrátiteľné tvrdenie. Totiž to, čo sa nedá preložiť je, nazvime to estetická kvalita básnického diela. Tá je skutočne závislá napríklad na fonetickej kvalite daného jazyka. Významová zložka sa však preložiť dá, aj keď si to vyžaduje námahu

preloženia nielen textu básne ale aj zostavenia komentára, ktorý pôvodnú báseň ako text vysvetlí (napr. poukáže na použitú frazeológiu, literárne a iné alúzie, a podobne). Takýto preklad je samozrejme náročný a pri veľkej poézii len ťažko realizovateľný jedným človekom. Vie nás však postupne (ak tvrdohlavo a trpezlivo zotrváme pri danom diele) viesť do sveta poézie pôvodného autora, aj keď možno nikdy nebudeme (esteticky) vnímať jeho poéziu tak, ako jej pôvodní čitatelia v originálnom jazyku. To ale nie je dôvod, prečo by sme nedokázali preloženú poéziu (intelektuálne) oceniť tak, ako čitatelia jej originálnej predlohy.

Druhý dôvod môjho optimizmu vo veci spoznávania vzdialených kultúr a odlišných pojmových schém je daný tým, že som počas svojho štúdia žiadne veľké historické skoky nespozoroval (možno s výnimkou zjednodušenia obsiahnutých v školských učebniciach). Skôr naopak. Čím viac študujem dejiny antickej filozofie, tým viac mi pred očami vyvstáva niečo ako zložitý labyrint postupných a malých zmien. Tieto zmeny dokonca nie sú zmenami v jednom smere. Sú to skôr kľučky a slepé uličky, návraty a prevraty, kroky vpred, ale aj vzad. Ak sa na dejiny pozeráme z dostatočnej diaľky, zaiste sa nám zdá, že Proklos a Aristotelés hovoria podstatne odlišnými jazykmi, že používajú iné pojmy a podobne. Keď sa však priblížime, zistíme, že od Aristotela vedie k Proklovi cesta. A hoci táto cesta nie je celkom jednoduchá a miestami je až bizarná, predsa len je to cesta, ktorú vieme zrekonštruovať. Proklos by si s Aristotelom možno hneď neporozumel, nie je však dôvod domnievať sa, že by si k sebe postupne nedokázali nájsť cestu.

Často sa hovorí, že každá doba, a teda aj každý filozof, kladie historickým textom vlastné otázky (či si to uvedomuje alebo nie), a teda že každá interpretácia je historicky podmienená. Táto myšlienka mi príliš neimponuje. Na jednej strane sa mi javí triviálna (každá doba sa naozaj nemôže pýtať inak, ako sa pýta), na druhej strane je zavádzajúca. Otázky, ktorými sa podľa mňa má zaoberať historik sú – Aké boli problémy, ktorými sa zaoberali antickí filozofi? Aké boli ich odpovede na tieto otázky? A prečo vôbec ich otázky a odpovede boli také, aké boli a ako zapadli do kontextu danej doby? Odpovedať na tieto otázky je samozrejme neľahká úloha. A čo je podstatné, nie je to ani úloha, ktorú by som dokázal realizovať sám. V osamotení by moje interpretácie vždy boli poznačené mnou (mojimi záujmami, vedomosťami, presvedčeniami), mojou dobou a prostredím. Krása našej práce však spočíva (práve) v tom, že sa nedá robiť v izolácii od druhých skúmatelov. Dá sa uskutočňovať len v dialógu mnohých, súčasných aj minulých. Až vtedy sme schopní vidieť vlastné chyby, zamyslieť sa nad tým, kde sa dopúšťame anachronizmov, prísť s novými pohľadmi a interpretáciami. Dejiny filozofie, ako disciplína, sú nevyhnutne kolektívnou prácou. Nie v zmysle spoluautorstva. Skôr v zmysle kontinuálneho dialógu s inými historikmi. Zároveň platí, že čím je naša disciplína rôznorodejšia, tým sme v lepšej pozícii navzájom sa korigovať. Tak napríklad kresťanskí (či už katolícki, evanjelickí alebo mormónski) historici majú často inakšie záujmy, perspektívy či akcenty, ako vo svojej podstate ateistický filozof ako ja. Vzájomnou kritikou našich interpretácií, napr. aktívneho intelektu u Aristotela, sme však na tom lepšie, ako by sme boli, keby sme pracovali každý osve. Keď k dialógu prizveme ešte aj Alexandra z Afrodízie, sme na tom ešte lepšie. Medzi serióznymi historikmi filozofie, vďaka Bohu, neexistujú osamotení géniovia.

Ešte sa chcem krátko vrátiť k téme *nazretia* do pojmovej siete napríklad starovekej gréckej filozofie. Netvrdím, že je to ľahké, len že je to možné. Je to možné prinajmenšom tam, kde to evidencia umožňuje. Uvediem príklad. Jedným z centrálnych pojmov Aristotela je pojem *prohairesis*. V jeho textoch sa dá preložiť ako rozhodnutie alebo voľba. *Prohairesis* je slovo bežnej gréčtiny, tam však znamená niečo ako plán alebo úmysel. U Aristotela je to ale technický pojem. Má síce spoločné črty s bežným významom daného slova, ale Aristotelés ho spresňuje, respektíve technicky pre svoje potreby definuje. Problém s pojmom *prohairesis* spočíva v tom, že hoci máme zachovanú jeho definíciu, je *pre nás* pomerne nezrozumiteľná. V prvom rade sa Aristotelova definícia len ťažko zosúladuje s jeho vlastným používaním termínu naprieč jeho textmi. Skutočným problémom je však to, že *nám* nie je jasné, na aký mentálny jav Aristotelés termínom *prohairesis* referuje, pretože nie

všetky voľby a nie všetky rozhodnutia (ako ich chápeme dnes my) sú *prohaireseis*. Zároveň ale platí, že mnohé iné alternatívy (úmysel, intencia, vôľa) sú z hľadiska interpretácie Aristotelových textov ešte problematickejšie. Nejde ani tak o záležitosť prekladu, ako o uchopenie toho, aký jav mysle má Aristotelés na mysli a čo ten jav, akt alebo stav v jeho koncepcii robí samostatným (teda samostatne definovateľným) javom, aktom alebo stavom odlišným od iných javov, aktov alebo stavov (či už v jeho teórii alebo vzhľadom na naše súčasné porozumenie). Celkom uspokojivú odpoveď sme síce zatiaľ nenašli, myslím však, že sa k nej približujeme. Sme si už totiž vedomí toho, prečo je nám tento pojem nejasný. Tiež vieme, aké otázky musíme zodpovedať, aby sme ho celkom objasnili a čo sú relevantné faktory pri jeho interpretácii. Treba však pripustiť, že sa to nemusí podariť. Avšak ak sa to aj nepodarí, tak to bude buď našou vinou alebo nedostatkom evidencie. V žiadnom prípade to ale nebude principiálnou nemožnosťou uchopenia pojmov inej doby. Ak by to bolo principiálne nemožné, tak by sme vôbec nemohli byť v pozícii, že sme si vedomí problému porozumenia danému pojmu alebo parametrov, ktoré tento nedostatok porozumenia určujú. Neboli by sme vôbec schopní pýtať sa tak, ako sa pýtame.

A je tu posledná dvoj-otázka: Čo podľa teba môže štúdium (dejín) antického myslenia priniesť človeku? Čo poskytuje štúdium a výskum antiky Tebe?

Do istej miery som už azda tieto otázky aj zodpovedal. A tak len v krátkosti poviem, že pre človeka, ktorému robí radosť porozumenie – či už prírode, dejinám, človeku alebo sebe – sú dejiny antickej filozofie mimoriadne bohatým zdrojom tejto radosti. Samozrejme, profesionálne sú aj určitým zdrojom utrpenia. Jednak z toho, ako veľa nám ostáva preskúmať a ako málo času je nám na to dopriať, jednak z toho, ako často sa mýlime. To je ale azda problém každej, skutočnej hodnotnej vášne človeka. Z osobného hľadiska pridám ešte dve poznámky. Na jednej strane mi robí radosť, že som našiel (vzhľadom na svoju povahu, záujmy a schopnosti) oblasť, v ktorej mám možnosť aspoň v malej miere prispieť ku kultúrnemu a intelektuálnemu životu a ako pedagóg azda aj ku vzdelaniu mladých ľudí (aspoň si tak vo chvíľach optimizmu nahováram). Na druhej strane som sa dopracoval k stavu, že si bez antickej filozofie skoro ani neviem predstaviť svoj život (aj keď možno je to skôr tak, že ju robím už tak dlho, že neviem, čo iné by som vôbec robiť mohol). Tak mi neostáva nič iné, ako byť vďačný za to, že mám možnosť žiť touto určite nie celkom bežnou (a určite pomerne luxusnou) vášňou a snažiť sa, aby to, čo vyprodukujem, malo zmysel a úžitok aj pre iných ľudí, či už študentov alebo podobne postihnutých kolegov.

Jozef, srdečne Ti ďakujem za čas a nasadenie pri odpovedaní na moje otázky.

(Rozhovor bol uskutočnený v prvom polroku 2018 a korigovaný v prvom polroku 2019)

Mgr. Pavol Labuda, PhD.

Katedra filozofie

FF Katolíckej univerzity v Ružomberku

Hrabovská cesta 1A

034 01 Ružomberok

e-mail: pavol.labuda@ku.sk

Vývinové faktory antickej filozofie

Igor Hrušovský

Hrušovský, I.: Vývinové faktory antickej filozofie. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 3.

Text *Vývinové faktory antickej filozofie* vyšiel pôvodne vo *Filosofickom zborníku Matice slovenskej* (Hrušovský, I.: Vývinové faktory antickej filozofie. In: *Filosofický zborník Matice slovenskej*, roč. 3, 1942, č. 2, s. 65 – 76). Ďakujeme Matici Slovenskej za možnosť uverejniť tento text v časopise *Ostium*. V texte uvádzame pôvodnú pagináciu.

[65] Na dôležitosť voľby správnej metódy interpretácie pre historika filozofie sme už poukázali v osobitnej práci [1] a tu opäť vyzdvihujeme, že ten istý materiál dejín filozofie možno traktovať rozmanitým a neraz aj veľmi odchylným spôsobom, totiž práve podľa povahy použitej metódy. Početné a neraz aj veľmi odlišne spracované dejinnofilozofické diela najlepšie dokladajú, že sme ešte stále v štádiu hľadania jednotnej vedeckej metódy, ktorá by sa všeobecne uznávala a ktorá by bola záväzná pre všetkých bádateľov.

Akže je filozofia výsledkom tvorby jednotlivých filozofov, treba uvážiť, že na ich myslenie vykonáva špecifický vplyv daná filozofická tradícia. Tento vplyv nemusí byť, pravda, priamočiary a jednoznačný a filozofický odkaz môže provokovať hoci aj do nesúhlasu, no takýto nesúhlas, aj keď negatívne, predsa je len špecificky podmienený charakterom tradovaných filozofických sústav. A tak jednotlivé filozofické náhľady, čo by prichodily ako „originálne“, sú vždy nejakým spôsobom organickými článkami danej filozofickej vývinovej línie. Po druhé, pravda, filozofická tvorba nie je podmienená iba takto imanentne, lež aj ostatnými kultúrnymi oblasťami a celkovým kultúrnym a existenčným prostredím a „tak isto je jej dejinný účinok podmienený tým, že zodpovedá potrebám svojho času a dostáva v ňom uznanie“. [2] Od toho uznania závisí aj jej hodnotenie, ktoré je, pravdaže, relatívne tým vyššie, čím väčší sa javí kladnou aj zo vzdialených perspektív celkového kultúrneho vývinu.

Prvý analyzoval dejinné faktory filozofie prostriedkami [66] a metódou modernej vedy *Eduard Zeller*, ktorý zreteľne rozlišoval tri hlavné kategórie vývinových činiteľov: filozofickú tradíciu, všeobecné kultúrne prostredie a individuálne zvláštnosti jednotlivých mysliteľov. Keby sme sa pri výklade dejín filozofie obmedzili na poslednú kategóriu, bol by to podľa neho biografický a psychologický pragmatizmus. Čiže — slovami modernej teórie literatúry — šlo by o „históriu generálov“ miesto o históriu filozofie. Netreba azda ani podotýkať, že psychologický faktor tvorivej aktivity jednotlivých filozofov je pre filozofickú produkciu neodmysliteľnou podmienkou. No kým ide o vývinové smerovanie filozofie, je popri filozofickom odkaze nepochybne dôležitejším určujúcim činiteľom utvárania celkového kultúrneho kontextu než nejaké osobitné psychické vlastnosti jednotlivých filozofov.

Keby sme s *Zellerom* zdôraznili okolnosť, že filozofia nie je izolovaná oblasť, ale že je začlenená do existenčného a sociálneho prostredia, vysvetľovali by sme ju zo všeobecných kultúrnych podmienok a tým by sme vo výklade oslabili úlohu ostatných faktorov. Tak napr. podľa *Paula Janeta* a *Gabriela Séaillesa* „história filozofie sa neoddeľuje od všeobecných dejín“. [3] Ak by sme naproti tomu vyzdvihli dôležitosť imanentnej súvislosti filozofického vývinu, dejiny filozofie by sa nám javily ako vnútorne a dialekticky podmienený tok. No *Zeller* správne pripomína, že, hoci toto hľadisko je tým významnejšie, čím samostatnejšie a povedali by sme špecifickejšie sa filozofia vyvíja, smer a

utváranie filozofického myslenia je spolu podmienené aj ostatnými kultúrnymi sférami. Skutočne „pozorovanie vnútorného vývinu ustavične naráža na susedné kultúrne, v širšom smysle sociálne rady, a tak je odsúdená na neúplnosť“ [\[4\]](#)

Náš úmysel je vyzdvihnúť v tejto práci v tomto smysle konkrétne faktory antickej filozofie, ktoré rozhodujúcim spôsobom determinovaly jej vývin. Ak necháme bokom detailnejšie momenty antického myslenia, tým plastickejšie vyniknú jeho typické zjavy a jeho hlavní určujúci činitelia.

Ak jednotlivé filozofické činy predpokladajú myšlienkových predchodcov, celkom spontánnym aktom nebol ani sám [67] vznik filozofie a predpokladal isté náhľadové antecendencie v podobe rozličných mytologických predstáv. Pokým ide o samu grécku mýtickú teogoniú, nie je bez zaujímavosti, že jej korene možno interpretovať pomerne z veľmi jednotného zorného uhla. Prevládajú v nej motívy oidipovského komplexu a sú exponované s nášho hľadiska až s drsnou otvorenosťou. Ako doklad uvedieme z nej v skratke toto: Boh *Uranos* deti, ktoré splodil so svojou matkou *Geou*, uvrhol, keď už vyrástli, do hlbín zeme. Na to *Gea* svojho najmladšieho syna *Kronosa*, ktorého mala s Uránom, naviedla, aby Urana vyklieštil kosákom, ktorý sama zhotovila. Kronos sa po tomto čine ujal svetovlády a so svojou sestrou *Reou* splodil niektoré olympské božstvá. Pretože sa Kronos obával konkurencie so strany svojich detí, včas ich pohltil, okrem jediného, *Zea*, ktorého zachránila a skryla matka. Keď Zeus vyrástol, svojho otca v boji premohol, zmocnil sa sám trónu Olympanov a oženil sa so svojou sestrou *Hérrou*.

Mytologických a mystických väzieb sa do značnej miery zbavily už aj niektoré iné národy ešte pred Grékmi v Ázii a v Egypte. No k abstraktnejšiemu a systematickejšiemu mysleniu ešte nedospely; tak napr. neodpútaly ešte číslo od počítaných predmetov. Je síce pravda, že prvky mystickej emocionalita nevymizly ani v gréckej filozofii, ba tam, kde sú afektívne motívy silnejšie a naliehavejšie ako možnosti objektívnej kontroly a kritiky, neraz ešte ani dnes, no vcelku už v gréckej prírodnej filozofii, začatej *Tálesom* (asi 624—546 pred Kr.), neprevládali.

Ako sme spomenuli, grécka filozofia síce nevznikla bez predchádzajúcich mytologických štádií, no boli nevyhnutne potrebné isté vonkajšie podnety, ktoré podmienili tento revolučný myšlienkový skok. Ako je známe, došlo k nemu v Iónii, a to práve v časoch, keď prežívala prudký prerod a rozmach svojej hospodárskej a spoločenskej štruktúry.

Iónia bola grécka kolónia, založená vtedy, keď sa životný priestor vo vlastnom Grécku stával priúzkym, takže odkazoval na dovoz. Takto sa maloázijské pobrežie povznieslo skoro na hospodárske stredisko a jeho rozmach podmienil zriadenie otroctva pre ručné roboty. Zaviedlo sa i peňažné hospodárstvo a časom vznikla silná obchodná vrstva, ktorá vystriedala na vedúcom mieste starú rodovú spoločnosť. Tento prerod sa odohrával okolo VII. stor. pred Kr., totiž vtedy, keď sa tam [68] rozkladali staré mýtické kozmogonie ako výraz rodovej spoločnosti. A pohyb prírodnej filozofie inauguroval *Táles* práve tam, kde došlo k spoločensko-hospodárskej revolúcii najvýraznejšie, v iónskom Milete. Nesmieme zamlčať, že k tomu značne prispelo aj uvoľnenie tradičných myšlienkových pút materinskej krajiny pod vplyvom Orientu.

No bez myšlienkového odkazu a z číreho sociálneho prevratu by filozofia neskrsla. A tak jestvujú zrejme genetické a filiačné súvislosti medzi starou mytológiou a novou prírodnou filozofiou. Najmä z orfických kozmogonií o Okeánovi vytvoril *Táles* filozofiu o vode ako pralátke sveta; „aj *Anaximander*, *Anaximenes* a *Heraklit* závisia v mnohých bodoch svojej náuky od kozmogonicko-teogonického smeru špeciálne orfikov, . . . Anaximandrické *ἄπειρον* má všetky vlastnosti orfického *Χάος ἄπειρον*, ktorý v jednej orfickej teogonii bol na čele svetového vývinu. Všetky prívlastky, ktoré *Anaximander* pripisuje svojmu *ἄπειρον*, možno rad-radom preukázať ako vlastnosti toho orfického pojmu chaosu.“ „A keď *Anaximenes* uvádza vzduch (*ἀήρ*) ako pralátku, predišli ho v tom tak isto už kozmogonickí básnici.“ „*Heraklita* ovplyvnila orfika dokonca tak mocne, že by sa ,temný‘ filozof mohol nazývať takmer i

orfickým mystikom.“[5]

K podstatne realistickému smýšľaniu gréckych prírodných filozofov prispela, pravda, zmena existenčných podmienok a z nej vyplývajúca nová životná prax a bohaté skúsenosti, ktoré Grékov značne vytrhly z mystického ovzdušia. Ako je známe, Táles bol súčasne obchodníkom, cestovateľom, politikom, hvezdárom a matematikom. No aj keď ich naturalistické náhľady boli mocne determinované novými vecnými poznatkami, existenčnou praxou a skúsenosťami z ciest, nemohly sa hneď natolko diferencovať, aby pod vplyvom mytických tradícií neunikly istému hylozoizmu či panteizmu. Podľa Aristotela Táles sa vyslovil, že „všetko je plné bohov“. Všade sa tu ešte stretávame s antropomorfickými výkladmi, vyplývajúcimi z mytologického interpretačného inventára, no sú už neporovnateľne pokročilejšie ako primitívna personifikácia a na ten čas sú realistické a racionálne par excellence.

Svoje vývody môžeme shrnúť tak, že dejinný význam [69] revolučného filozofického činu Tálesa je v tom, že začal novú myšlienkovú kontinuitu a tradíciu, vďaka jedinečne priaznivej konštelácii spoločenských a psychických faktorov. Hoci táto nová línia myslenia prezrádza isté príbuzenstvo s mýtickými kozmogoniami, predsa je len od nich radikálne odlišná, nakoľko v nej už nedominuje mystický a mýtický element, lež zrejma snaha po kritickej vecnosti. Podľa *Xenofana* (570—477) „keby býci, kone a levy mali ruky a vedeli rukou maľovať a zhotoviť umelecké dielo, kone by si bohov zobrazovali ako podobných koňom, býci býkom a utvárali by ich telá takými, akej formy ich sami majú“. Ako doklad Xenofanovej kritičnosti uvedieme ešte, že on po prvý raz v dejinách vyslovil presvedčenie, že naše poznatky sú iba relatívne platné. Vývinový beh prírodnej filozofie, začatý Tálesom, má vcelku jednotný charakter, aj keď sa náhľady prírodných filozofov vo všeličom rozchádzajú; tieto náhľadové rozdiely sa totiž v dejinnej línii vzájomne a dialekticky podmieňujú, pravda, nie bez istých popudov z celkového kultúrneho prostredia.

Genetické súvislosti gréckej prírodnej filozofie možno výrazne ilustrovať takto: Ak najstarší filozofi vyznávali jedinú pralátku sveta (Táles vodu, Anaximenes vzduch, Heraklit oheň a Xenofanes zem), *Empedokles* (asi 490—430) pokladal za svetové živly všetky tieto štyri pralátky. Zaujímavé je, že vplyvom Aristotela sa Empedoklove náhľady udržali až do 18. storočia. *Anaxagorovi* (asi 500—428) sa už svet skladal z nesmierného množstva kvalitatívne vyznačených elementov (spermy, homoiomerie). Pôvodný špiritualizmus sa uňho redukoval len na počiatkový impulz k vesmírnemu dejstvovaniu. *Leukippos*, a najmä *Demokrit* (asi 460—360) dospeli napokon k úplnému prírodovedeckému materializmu. Svojím atomom priznal Demokrit iba geometrické a kvantitatívne vlastnosti a jeho deterministická koncepcia sa celkom zaobišla bez nejakých špirituálnych entít.

Prerod a rozmach hospodárskej štruktúry Iónie nezostal dlho bez vplyvu na ekonomiu kontinentálneho Grécka, a najmä na Atény. Po víťazne skončených perzských vojnách Atény sa stály hlavou veľkého hospodárskeho bloku gréckych štátov. O ich hospodárskej sile najlepšie si urobíme predstavu, keď uvážime, že r. 415 pred Kr. obchodný obrat tohto bloku dosahoval 30.000 talentov (asi 375.000.000 Ks) a z toho obrat [70] jediného prístavu Peiraie vykazoval 2.000 talentov. V tých časoch to bola veľká suma.

Je pochopiteľné, že pri takýchto existenčných podmienkach primerane vzrástly tendencie demokratické a individualistické. A je prirodzené i to, že do ohniska filozofie, v ktorej dosiaľ dominovaly naturalistické záujmy, musel sa dostať sám človek so svojimi aktuálnymi problémami a so svojou funkciou v spoločnosti. Sofisti, ktorí sa týmito otázkam venovali prví, začínajú takto druhú veľkú periódu gréckej filozofie, obdobie tzv. filozofie humanity.

Otázky, ktoré sa vynorili so zmenou spoločenskej štruktúry Grécka, sofisti sa nesnažili riešiť jednoznačne, skôr im šlo predovšetkým o rozrušovanie tradičných sociálnych a etických noriem, ktoré zodpovedali starej rodovej a agrárnej spoločnosti. Diskutovali aj o problémoch práva a štátu a

podkopali zvyšky viery v ich mystický pôvod. S podobným zjavom sa stretávame v novovekom osvietenstve, ktoré tak isto uvoľňovalo tradičné predstavy pod tlakom existenčných síl.

Z rozkladnej skepsy sofistov vzišly časom nové pozitívne problémy, z ktorých napokon vyrástol kvet antického myslenia vo filozofii Sokrata, Platóna a Aristotela.

Tým, že sofisti vo svojich diskusiách o problémoch človeka a spoločnosti na vysoký stupeň vypestovali retoriku, nepriamo položili základ pre výstavbu logiky. Podľa *Isokrata* „slovo nielen že nás vyslobodilo z pút zvieracieho života; vďaka jemu, vystavali sme mestá, ustanovili zákony, vynášali umenia. Jeho moc je taká, že nič rozumného nevzhádza bez pomoci slova. Slovo javí sa byť vodcom všetkých vecí a všetkých zámerov“.

Humanistická filozofia v nejednom zreteli čerpala z naturalizmu, ktorý — ako vieme — vyvíjal sa v podobných, hoci menej rozvinutých kultúrnych podmienkach. Tak sa nadväzovalo napr. na *Pytagora* (asi 580—500), ktorý založil etiku a prejavoval živý záujem aj o sociálne otázky, na noetiku eleatov (Xenofones, Parmenides, Zenon), a najmä na Anaxagora, ktorý tvoril prechod k sofistom svojou teóriou subjektívnej podmienenosti poznania. Veľmi značný vplyv na humanistickú filozofiu vykonávala, pravda, aj materialistická noetika a etika Demokritova.

Rozleptávajúcu filozofickú činnosť sofistov ukončil pozitívnym dielom *Sokrates* (469—399) a položil základné smer- [71] nice pre vrcholné obdobie antického myslenia. Ak mal so sofistami spoločný predmet filozofického záujmu, t. j. problémy človeka, metódou ich riešenia sa od nich zásadne odlišoval. Proti etickému relativizmu a skepticizmu stoikov snažil sa Sokrates dosiahnuť všeobecne platné a záväzné normy a pre ten cieľ naliehal, aby sa filozofické diskusie sústreďovali pokiaľ možno na presné vymedzovanie pojmov. Aj keď bol Sokrates predovšetkým etik, jeho význam pre ďalší filozofický vývin je práve v tejto pojmotvornej snahe. Akže nebol skeptik, nebol s druhej strany pri hľadaní pravdy ani dogmatik; musí stačiť aspoň smerovanie k istote, keď ju samu dosiahnuť nemožno.

Sokratovi žiaci sa venovali len jednotlivým složkám filozofie svojho majstra a ako celok ju rozvíjali ďalej iba Platón a Aristoteles. Obaja títo veľkí myslitelia sa však v jednom odlišujú od svojho učiteľa, totiž v tom, že miesto toho, aby sokratovsky stavali nové a nové problémy, navrhli hotové výsledky: „Rozpätie ich génia, rozľahlosť a krása *teórií*, ktoré vymysleli, vzaly im s očí *problémy*, ktoré mali riešiť: verili, že ich rozlúštili, a svojim školám zanechali iba rozriešenia.“[\[6\]](#)

Platón (427—347) nielen ďalej rozvinul Sokratov filozofický odkaz, lež ho aj popretkával rozličnými prvkami z obdobia naturalistickej filozofie. Takto vytvoril rozsiahlu idealistickú sústavu, najmä keď sa pod vplyvom pytagorovskej filozofie za svojho pobytu v južnom Taliansku oboznámil s mystikou. A tak sa mu javil svet iba nedokonalým obrazom večných ideí, ktoré jedine vraj naozaj existujú a sú prameňom a pravzorom pozemského jestvovania a dejstvovania. Je tu zrejma príbuznosť s homérovskou mytológiou, v ktorej bohovia zastávajú úlohu platónskych ideí.

Zo Sokrata vyšiel aj triezvy a encyklopedický duch *Aristotelov* (384—322). Platónske idey nepokladal za absolútne bytosti, jestvujúce mimo vecí, lež ako formujúcu silu, v nich obsaženú. Bol to teoretický mysliteľ katexochén, no nevyhýbal sa ani skúmaniu konkrétnej skutočnosti. V sokratovských smerniciach rozvinul veľký encyklopedický systém súčasných poznatkov, ktorým mocne pôsobil na myšlienkový vývin budúcich generácií. Najmä svojím *Organonom* logiky pomohol zorganizovať stredoveké myslenie a bol autoritou aj v detail- [72] ných otázkach až do tých čias, kým do vývinu filozofie nezasiahla novoveká empiria a nové experimentálne fakty.

Ak v intelektuálnej oblasti dostúpili Gréci na také výšiny ako nikto predtým, v technickej vynaliezavosti stagnovali. Čo bolo toho príčinou? Nebolo dostatočne silných motívov — takých, aké sa vyskytli napr. na sklonku feudalizmu — pre nahradenie otroctva. Nakoľko sa teda grécky

priemysel a obchod ustálili na istej úrovni a nenaliehali na technickú imagináciu, teoretické myslenie sa uplatňovalo v iných oblastiach. Takto sa, pravda, diferencovalo na jemné abstraktné vlákna, ktoré neskôršie pestované scholastikou — prišli veľmi vhod empirickej a experimentálnej vede.

Po vyvrcholení antického myslenia vo filozofii Sokrata, Platóna a Aristotela došlo po porážke pri Chaironeii k takým zmenám politickej a sociálnej štruktúry Grécka[7], ktoré spôsobili zoslabenie a dekadenciu ďalšej teoretickej práce. Okrem toho po výbojoch Alexandra Veľkého počaly prenikať do gréckeho myslenia stále intenzívnejšie prvky orientálnej mystiky. A tak nastúpilo tretie a posledné obdobie gréckej filozofie, tzv. helenistická perióda. „Založenie Alexandrovej ríše, potom veľkých kráľovstiev, medzi ktoré sa rozdrobila, vazalstvo gréckych miest a definitívna záhuba ich antickej organizácie, odlev helenizovaného Orientu do kontinentálneho Grécka, utvorenie nových mestských stredísk kultúry v tomto Oriente, ako Alexandrie, Pergamu, Rodu, toto je niekoľko faktov, ktoré charakterizujú helenistickú periódu.“[8] Svoju intelektuálnu potenciu v tomto období svojich dejín grécka filozofia postupne stráca. Až napokon: „Nekonečno, ktoré pre Platóna i pre Aristotela alebo pre stoikov bolo známkou neskutočnosti alebo rezistencie rozumového poriadku, stáva sa pre Plotina najplnšou a najdokonalejšou mocou mňa.“[9]

Pravdaže, nové politické pomery neboli bez rozhodného a bezprostredného vplyvu na ďalší vývin gréckej filozofie: veľmi zreteľne determinovali utváranie filozofie skeptikov, epikurejcov a stoikov. Nepochybne je, že sa na domácu tradíciu pritom nadväzovalo, tak skeptici na subjektivismus sofistov, stoici najmä na Heraklita a epikurejci na Demokrita. Aj kyrenaická filozofia, pôvodne takmer exkluzívna, nadobudla po porážke Grékov Filipom Macedónskym význačnejšie postavenie a úplne zaujala epikurejcov, tak isto kynická škola strhla na seba pozornosť stoikov.

Ak sa podarilo Rimanom vybudovať a na niekoľko storočí zabezpečiť to, o čo sa snažil Alexander Veľký, totiž svetovú ríšu, a súčasne pripraviť Grécko aj o zvyšok politickej samostatnosti, neboli to Rimania, ktorí nanútili Grékom svoju kultúru, lež naopak, Rím prevzal vyspelejšiu grécku kultúru. Pravda, národ takého vyhraneného charakteru, ako boli Rimania, neprebral grécku filozofiu prosto mechanicky, lež prisvojil si z nej to, čo jeho mentalite a kultúrnym potrebám najlepšie zodpovedalo, niektoré prvky stoeickej filozofie. Nakoľko sa triezvemu a pragmatickému duchu Rimanov grécka filozofia javila až príliš diferencovanou a subtílnou, nepociťovali potrebu zvelaďovať ju nejakým novým tvorivým prínosom a snažili sa ju len upravovať a prispôsobovať pre svoje bezprostredne praktické ciele.

K uvedeným už príčinám, ktoré spôsobili oslabenie gréckeho myslenia, pristúpilo časom i poštátnenie a zakladanie filozofických škôl, ako aj oficiálna podpora len istých filozofických smerov. „Prvý krok na tejto ceste bolo založenie Museionu v Alexandrii za Ptolemajovcov (okolo r. 285 pred Kr.), ktoré vrhá zároveň plné svetlo na imanentnú vývinovú tendenciu aristotelovskej filozofie vo smere scholastického „alexandrinizmu.“[10] Filozofické školy sa postupne vybuildovali temer vo všetkých významnejších mestách rímskeho impéria. No i táto školská helenistická filozofia sa udržovala len tak dlho nažive, kým nemusela ustúpiť vyslovene teozofickému mysleniu na konci stredoveku.

Fakt, že do antického myslenia prenikal stále intenzívnejšie mysticismus a rôzne náboženské viery, mal svoje sociologické príčiny vo vzájomnom prenikaní rôznych národov a más rímskeho impéria. Týmto duchovným prúdom neodolalo nakoniec ani obyvateľstvo Ríma. „Je to čas astrológie, mágie a tisícov cudzích vier v Boha, v démonov, v dušu a v iný svet, [74] ktoré sa zo všetkých končín valily z Orientu na Západ. . .“[11] Sama filozofia v dôsledku toho všetkého upadala stále viac do číreho eklekticismu, až celkom podľahla náboženským prúdom, takže naostatok vlastne prestala byť filozofiou a stala sa teozofiou. „Najväčšia udalosť neskorantických duchovných dejín, vniknutie biblickej teológie do gréckeho duchovného sveta, prebieha vo dvoch fázach, ktoré nasledujú rýchlo

za sebou; prvá je alexandrijská náboženská filozofia Filona Žida z Alexandrie, ktorý spojuje starozákonnú teológiu s gréckou filozofiou; druhá, v ktorej sa spájajú aj náuky evanjelia s helénskou múdrosťou a teozofiou Filona, začína sa už s prologom Jánovho evanjelia, dosahuje vrchol v kresťanskej náboženskej filozofii alexandrijcov Klementa a Origenesa a pôsobí ďalej po celý stredovek.“[\[12\]](#)

V tejto štúdií snažili sme sa vyzdvihnúť dejinné faktory, ktoré rozhodujúcim spôsobom determinovali diferenciáciu antického myslenia. Hoci nepochybne jediným aktívnym činiteľom filozofickej tvorby je filozofická osobnosť, sám smer tejto produkcie závisí, ako sme videli, od ostatných determinantov, t. j. od vlastností už rozbehnutej vývinovej línie filozofie aj všeobecne kultúrneho prostredia. Čo sa tohto týka, počiatočné fázy kultúrneho rozbehu, v ktorých ešte niet kritickej a sústavnej myšlienkovvej práce, alebo je ešte len veľmi rudimentárna, musely prevažne závisieť od náhodného sorkupenia a utvárania geografických a základne existenčných podmienok, nakoľko racionálne zasahovanie človeka do svojich vlastných osudov bolo výsledkom iba dlhého vývinu ľudskej spoločnosti. Ale i keď už konečne mohol do nich plánovité zasahovať, a to čím ďalej, tým prenikavejšie, jeho úmysly nemohly byť dané celkom spontánne, lež vždy nejakým spôsobom závisely od celkovej sociálno-politickej štruktúry a v špeciálnom ohľade, napr. vo filozofickej tvorbe, od práce, vykonanej na tomto poli do tých čias.

I keď sú dejiny filozofie vývinovou líniou sui generis, nie sú izolované od ostatných kultúrnych oblastí a vzťah k nim sa pociťuje to intenzívnejšie, to menej intenzívne, vždy podľa štádia napätí celkovej sociálno-kultúrnej štruktúry. Jednotlivé fázy prelomov a reorganizácií tejto štruktúry teda nikdy nezostávajú bez prenikavého vplyvu aj na vývinové osudy takých [75] špecifických línií, ako je filozofia. Videli sme, ako hlboko zasiahla do vývinu gréckej filozofie sociálno-politická revolúcia v Iónii. Mytologické myslenie prešlo vtedy do filozofického, v ktorom na rozdiel od predošlého dominoval už zreteľ kritickej vecnosti. Sama zmena hospodársko-sociálnej štruktúry by, pravda, nestačila vyvolať na svetlo filozofiu, ak by už predtým nebolo mytologického myslenia. To vidno aj z istých spoločných črt mytológie a iónskej prírodnej filozofie; v oboch vývinových fázach predmet myslenia bol totiž v podstate ten istý. Videli sme i to, že ďalší progresívny zlom v dejinách gréckej filozofie nastal vtedy, keď po perzských vojnách nastal aj v samom kontinentálnom Grécku mohutný hospodársky rozmach a keď v dôsledku toho dostaly sa navrch demokratické tendencie. Sofisti zastávali v tých časoch vo filozofii revolučnú úlohu a až Sokrates začal pozitívnu tvorbu tohto vrcholného obdobia dejín gréckej filozofie. Po čase však, keď po porážkach, utrpených od Macedónov a Rimanov, Gréci stratili štátnu a politickú samostatnosť a upadli aj hospodársky, nezostal od tejto dekadencie ušetrený ani ďalší filozofický vývin.

Die Entwicklungsfaktoren der antiken Philosophie.

In dieser Studie werden diejenigen Geschichtsfaktoren hervorgehoben, welche die Differenziation des antiken Denkens auf entscheidende Art determinierten. Trotzdem im philosophischen Wirken die philosophische Persönlichkeit der einzige aktive Faktor ist, hängt die Richtung dieser Tätigkeit allein von den übrigen Determinanten, d. h. von den Eigenschaften der schon in Schwung befindlichen Entwicklungslinie der Philosophie wie auch des allgemein kulturellen Milieus ab. Was das betrifft, mussten die Anfangsphasen der kulturellen Bewegung, in welchen noch keine kritische und systematische Gedankenarbeit ist, oder sie ist noch nur sehr rudimentär, überwiegend von der zufälligen Zusammengruppierung und Gestaltung von geographischen Bedingungen und elementaren Lebensumständen abhängen, da das rationelle Eingreifen des Menschen in sein eigenes Schicksal erst das Resultat einer langen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft war. Wenngleich er aber auch endlich schon planmässig eingreifen konnte, und das je weiter, desto durchdringender, konnten seine Bestrebungen nicht ganz spontan gegeben sein, sondern sie waren immer auf irgendwelche Weise von der gänzlichen sozialpolitischen Struktur und in spezieller Hinsicht, z. B. in der philosophischen Schöpfung, von der in diesem Bereich geschaffenen Arbeit

abhängig. Wenn die Philosophiegeschichte auch eine Entwicklungslinie sui generis bildet, ist sie von den anderen Kulturreihen nicht isoliert und die Beziehungen zu ihnen werden intensiver oder weniger intensiv empfunden, immer dem Spannungsstadium der gänzlichen sozial-kulturellen Struktur nach. Die einzelnen Bruch- und Reorganisationsphasen dieser Struktur bleiben also nie ohne durchdringenden Einfluss auch auf das Entwicklungsschicksal solcher spezifischen Linien, wie es die Philosophie ist. Konkret, die sozial-politische Revolution in Ionien griff revolutionär tief in die Entwicklung der griechischen Philosophie ein. Das mythologische Denken ging damals in das philosophische über, in welchem zum Unterschied vom früheren schon der Standpunkt der kritischen Sachlichkeit dominierte. Der Wechsel der wirtschaftlich-sozialen Struktur allein würde freilich nicht genügen, die Philosophie hervorzurufen, wenn nicht schon vorher das mythologische Denken wäre. Das ist auch aus gewissen gemeinsamen Zügen der Mythologie und der ionischen Naturphilosophie ersichtlich; in beiden Entwicklungsphasen war das Objekt des Denkens im Grunde dasselbe. Zum weiteren progressiven Bruche kam es in der Geschichte der griechischen Philosophie, als nach den persischen Kriegen auch im kontinentalen Griechenland selbst es zu einem mächtigen wirtschaftlichen Aufschwung kam und als infolgedessen demokratische Tendenzen die Oberhand bekamen. Die Sophisten vertraten zu jenen Zeiten in der Philosophie die revolutionäre Aufgabe und erst Sokrates eröffnete das positive Schaffen dieser Gipfelphase in der Geschichte der griechischen Philosophie. Mit der Zeit, als die Griechen nach den von den Mazedoniern und Hörnern erlittenen Niederlagen ihre Staatsselbständigkeit und ihren politischen Einfluss verloren hatten und auch wirtschaftlich zurückgegangen waren, blieb diese Dekadenz auch der weiteren philosophischen Entwicklung nicht erspart.

P o z n á m k y

- [1] Igor Hrušovský, Metóda dejín filozofie. *Filozofický sborník* II, 1941, str. 172—180.
- [2] Eduard Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig 1883, str. 3.
- [3] Histoire de la philosophie. Paris 1920, str. 967.
- [4] Jurij Tyňanov, O literárnom vývine. *Teória literatúry*. Výbor z formálnej metódy. Sostavil a preložil Dr. Mikuláš Bakoš. Trnava 1941, str. 126.
- [5] Jos. Dörfler, Die kosmogonischen Elemente in der Naturphilosophie des Thales. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. XXV, 1912, str. 330—331.
- [6] Daniel Essertier, Les formes inférieures de l'explication. Paris 1927. str. 226.
- [7] „Porážka pri Chaironeii (338 pred Kr.) bola zdrvivým úderom do sociálno-politickej a hospodárskej samostatnosti Grécka.“ *Istorija filosofii*, I, 1941, str. 248.
- [8] Léon Robin, La pensée grecque. Paris 1923, str. 375.
- [9] Tamže, str. 444.
- [10] Gustáv Kafka—Hans Eibl, Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit. München 1928, str. 10.
- [11] Jacques F. Denis, Histoire des idées morales, II, str. 277. Uvádza Janet-Séailles v citovanom diele na str. 990.
- [12] Gustáv Kafka—Hans Eibl, tamže, str. 12—13.

Sókratés a Konfucius - spoločné znaky mudrca v európskej a východoázijskej kultúrnej tradícii

František Škvrnda ml.

Škvrnda, F. ml.: Sókratés a Konfucius - spoločné znaky mudrca v európskej a východoázijskej kultúrnej tradícii. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 3.

Socrates and Confucius - Common Traits of the Wise in European and East-Asian Cultural Tradition

The article deals with comparison of two selected philosophers of classical ancient philosophy, Greek Socrates and Chinese Confucius. Article aims at such biographical and doxographical information about their lives and thoughts, which demonstrate common features and affinity. Afterwards the article moves to more systematic philosophical aspects emphasizing Socrates' and Confucius' ethical and political thought. In conclusion we maintain that due to many similarities and common features, comparative study of classical philosophical traditions of thought is very prospective and deserves more scholarly attention.

Keywords: Socrates, Confucius, biography, philosophy, ethics, politics

Pri komparatívnych štúdiách dejín filozofie existujú v zásade dva hlavné interpretačné prúdy, ktoré sa odlišujú vo svojich východiskách.^[1] Na jednej strane stoja difuzionisti, ktorí predpokladajú, že spoločné prvky porovnávaných filozofov alebo filozofických tradícií sa šírili v reálnom čase a geografickom priestore, či už prostredníctvom obchodných ciest, diplomatických stykov alebo jednoducho kolonizáciou nových území. Na druhej strane stoja „univerzalisti“, ktorí sa domnievajú, že mnohé podobnosti a príbuznosti odlišných myšlienkových tradícií a kultúr možno vysvetliť odkazovaním na akési vrodené „univerzálie“, ktoré vyplývajú z rovnakej biologickej povahy ľudskej mentality.

Túto otázku nemienime v predkladanej práci detailnejšie rozoberať, pretože ide o zložitý a komplexný problém, ktorý môže v závislosti od porovnávaných premenných generovať rôzne riešenia. Zatiaľ čo v prípade porovnávania starovekej gréckej a perzskej kultúry môžu byť niektoré difuzionistické hypotézy viac či menej plauzibilné, tak vo všeobecnosti platí, že čím viac sa porovnávanie presúva na východ (India, Čína), tým viac plauzibilné budú „univerzalistické“ hypotézy. V tomto duchu aj my predpokladáme, že podobnosti a príbuznosti medzi čínskou a gréckou myšlienkovou tradíciou vypovedajú skôr niečo o všeobecnom charaktere fungovania kultúrnych inštitúcií (resp. o všeobecnom charaktere reflexie vybraných filozofických otázok a problémov), než že predstavujú akýsi „dôkaz“ o kontakte a kultúrnom dialógu medzi gréckou a čínskou civilizáciou. Takéto závery by síce boli nesmierne zaujímavé, ba dalo by sa povedať, že priam revolučné, no chýba pre ne akákoľvek archeologická či textová evidencia.

* * *

Téma porovnávania Sókrata a Konfucia nie je moderným bádateľom úplne neznáma. Poukazuje sa na

to, že Sókratés a Konfucius boli veľkými kultúrnymi vychovávateľmi relevantnými aj pre súčasnosť;[2] ktorí vychovávali svojich žiakov smerom k poznaniu a cnosti;[3] a ktorí dokázali vytvoriť funkčný systém etických a politických noriem a hodnôt pre spoločnosť.[4]

Ak sa pozrieme na ich život a myslenie, budeme venovať pozornosť najmä dvom aspektom, ktoré týchto mysliteľov zbližujú:

1) Formálny (biografia a doxografia). Konfuciove aj Sókratove myšlienky sa nám zachovali v podobe, ktorú európski historici antickej filozofie označujú gréckym termínom *chreia*, *apofthegma*, a ktorá má veľmi blízko k aforizmom, alegóriám a iným symbolickým literárnym formám. Z formálneho hľadiska ide o záznam majstrových/učiteľových rečí a postojov k rôznym ľuďom, situáciám a problémom, ktorý zaznamenali jeho žiaci a nasledovníci.

2) Obsahový (filozofia). Konfuciov aj Sókratov spôsob života explikoval viaceré ústredné filozofické pojmy, akými sú verejná činnosť, cnosť, zbožnosť, šťastie, dobrá vláda, atď. Tieto pojmy sú do istej miery kompatibilné s gréckymi a práve na mieru ich compatibility sa okrem vyššie uvedeného formálneho aspektu zameriame v nasledujúcej štúdii.

Sókratés a Konfucius - život a dielo

Sókratés a Konfucius. Na prvý pohľad ľudia, ktorí nemajú spolu nič spoločné. Čo a od koho vieme o ich životoch a názoroch? V prípade Sókrata máme k dispozícii korpusy Platónových a Xenofónových prác, jednu komédiu venovanú jeho osobe a niekoľko zmienok v dielach a zlomkoch komických autorov a stovky zlomkov z dnes už nezachovaných diel jeho ďalších žiakov a poslucháčov (Antisthenés, Faidón, Eukleidés, Aischinés, atď.). Vieme, že niektoré z týchto diel popisovali Sókrata ešte v období jeho života, snáď niečo po štyridsiatke. Prevažná väčšina diel však vznikla až v dekáde nasledujúcej po Sókratovej smrti v roku 399 pred Kr. Sókratovská literatúra tak končí až so správami druhej generácie jeho žiakov alebo ľudí, ktorí ešte mali prístup k svedectvám tých, ktorí Sókrata osobne poznali.[5]

V prípade Konfucia máme k dispozícii dielo *Hovory (Lunyu)*,[6] zoznam jeho výrokov a správ o jeho názoroch a postojoch a sociálnom prostredí, ktorý sa nedá presne datovať a určiť. Ako poznamenávajú niektorí bádatelia, venujúci sa dejinám čínskej literatúry, „je nemožné, aby niekto našiel knihu napísanú identifikovateľnou osobou v identifikovateľnom čase pred rokom 221 pred Kr., v dobe, kedy štát Čchin ukončil svoje výboje a vytvoril prvé impérium.“[7]

Predpokladá sa, že jadro správ o Konfuciovi v *Hovoroch* mohlo byť spísané v rozmedzí 5. až 3. storočia pred Kr. na základe staršej orálnej tradície,[8] siahajúcej až k historickému Konfuciovi (551-479 pred Kr.). Z týchto dôvodov je preto rovnako možné hovoriť o sókratovstve a konfucianizme, pretože Sókratés a Konfucius *de facto* predstavujú stáročiami anonymami prepisovanú masu textu, ktorý mohol a pravdepodobne aj bol kontaminovaný názormi a postojmi ich žiakov a žiakov ich žiakov. Výrazy sókratovstvo a Sókratés, resp. Konfucius a konfucianizmus z tohto dôvodu považujeme v tejto štúdii za synonymné.

To, čo nám žiaci zachovali o Sókratových a Konfuciových praktických návykoch a spôsobe života, je podobné: Sókratés aj Konfucius žili v skromnosti, až chudobe. Obidvaja boli politickými vychovávateľmi, ktorí vyhľadávali prítomnosť aristokratov alebo spoločensky dôležitých ľudí a snažili sa ich primäť k osvojeniu si základných etických pravidiel a noriem, ktorými mali viesť svoj život. Tieto normy alebo pravidlá mali božský pôvod. V prípade Sókrata to bolo jeho *daimonion* a boh Apollón, v prípade Konfucia Nebesá. Zachovali sa nám aj správy o tom, ako sa obidvaja filozofi stavali do pozície božského chránenca, ktorému ľudia nemôžu ublížiť: Sókratés sa po súdnom procese, počas ktorého ho odsúdili, domnieva, že sa mu nestalo nič zlé, pretože je pod ochranou boha Apollóna a *daimonia* (Platón, *Apol.* 20e, 35d, 40c), zatiaľ čo Konfucius sa pri jednej potýčke

s vyššie postaveným politikom nebojí, že by mu nejako mohol ublížiť: „Nebesá do mňa vložili túto cnosť. Čo by mi mohol Huan Tui asi tak spraviť?“ (Hovory 7:22).

Ich osoba tak bola zahalená mystériom – boli vyvolencami bohov, no o bohoch nerozprávali a neskúmali ich podstatu (Platón, *Apol.* 19c; *Hovory* 6:13, 22, 7:20). Dôvody, ktoré ich k tomu viedli, sú opäť podobné: hlavnou črtou ich osobnosti bola nielen materiálna, ale aj intelektuálna skromnosť – ako Sókratés, tak aj Konfucius popiera, že by niečo s istotou poznal a vedel (*Hovory* 9:8).

Sókratova filozofia vychádzala z dvojúrovňového epistemického modelu: na jednej strane bola božská múdrosť, ktorá sa ľuďom dostáva nedokonalou, pretože nemajú také racionálne poznanie ako bohovia, na druhej strane však boli isté *ta anthropina*, ktoré mohli ľudia s istotou poznať. Istota sókratovského vedenia o vlastnom nevedení bola veľmi úzko previazaná so Sókratovou službou bohu Apollónovi, ktorú plasticky zachytáva Platón vo svojej *Apológii* (20d-23b). Božské a ľudské poznanie sa stretávajú v Sókratovi, najmúdrejšom a najzbožnejšom človeku a je to práve Sókratov život zasvätený filozofii a výchove spoluobčanov, ktorý je pravdivý a rozpoznateľný ako dobrý (zbožný) a teda nasledovateľný.

O Konfuciovej zbožnosti sa zachovalo niekoľko zaujímavých správ. Keď majster raz vstúpil do Veľkého chrámu, začal v druhých ľuďoch spochybňovať neustálym pýtaním sa to, čím bol medzi nimi známy a preslávený – svoje znalosti o rituáloch. Keď sa ľudia už čudovali a začali ho vnímať ako nevedomého, Konfucius im odpovedal: „pýtanie sa je súčasťou rituálu“ (*Hovory* 3:15). Čo tu možno Konfucius hovorí, je to, že vo Veľkom chráme sa musí rituál týkať tej najdôležitejšej veci, ktorou má byť pýtanie sa na to, čo je božské, čo sú to rituály a čoho sa týkajú.

Znalosti a vedomosti, ktoré učili svojich žiakov a druhých ľudí, boli v skutočnosti božskou, nie ich osobnou múdrosťou.[9] Sókratés na sklonku života údajne spísal staršie literárne diela (ezopovské báje a hymnos na Apollóna)[10] a podobne aj Konfucius urobil službu bohom, keď revidoval staršie náboženské texty (*Kniha zmien, Kniha rítov, Kniha piesní, Kniha záznamov, Anály jari a jesení*).[11]

Výraznou črtou týchto dvoch klasických filozofov tak bol zbožný život, pričom služba bohom spočívala predovšetkým v rozvíjaní kritického myslenia v otázkach o zmysle ľudského života, o podstate lásky, o statočnosti a pod. V rúchu tradičných náboženských hodnôt a textov sa filozofi snažili o spoločenskú reformu, nastolenie dávnych a božských ideálov, ktoré v prípade Konfucia stelesňovali starobylé dynastie Sia, Šang a Čou, v prípade Sókrata zase archaický apollónsky spôsob života, príznačný pre Spartu a homérsky svet. Ich metódy spočívali na dialogickej forme, kedy prostredníctvom dobre a jasne kladených otázok privádzali žiakov k porozumeniu, k uvedomovaniu si seba samého a toho, čo im prináleží konať a ako sa majú správať.

Sókratés a Konfucius tak stoja bok po boku ako enigmatickí učitelia toho, čo je pre nás v živote dobré a čo zlé, ako by sme sa mali správať k druhým a čomu by sme sa mali vyhýbať, ak chceme žiť v harmonicky usporiadanej spoločnosti. Učia nás poznávať seba samých, byť zodpovednými za naše činy a čo možno najobjektívnejšie reflektovať ich morálnu hodnotu.

Etické a politické názory

Ak prejdeme k problematike toho, ako a či vôbec sú porovnateľné Sókratove a Konfuciove etické a politické názory, je opäť potrebné zastaviť sa pri biografii. Je totiž nesporné, že odlišné kultúrne prostredie sa muselo podpísať na odlišnosti ich životných dráh a osudov. Podobností je ale niekoľko: Konfucius vytvoril svojou reformáciou písma a jazyka nový základ, z ktorého vyrastali pluralitné filozofické systémy (mohisti, taoisti, legisti, atď.), ktoré vytvárali obdobné zbierky ústne odovzdávaných výrokov svojho majstra.[12] To nie je nepodobné situácii, kedy Sókratés podnietil celú filozofickú tradíciu helenizmu a vtlačil jej praktický charakter, zakladajúci sa na používaní filozofického jazyka a argumentov. Záujem o nové rozmery teoretickej filozofie (filozofia jazyka

a logika aplikovaná na etické pojmy a problémy, nie prírodoveda) bol podnietený praktickým spôsobom života, ktorý potreboval zdôvodnenie. Okrem toho, že toto zdôvodnenie malo povahu sakrálnnej pravdy, môžeme rozpoznať ešte jeden jeho hlavný znak. Teória mala zdôvodniť taký spôsob filozofického života, ktorý sa zakladal na hodnotách a sebaovládani.

Ďalšou podobnosťou bola podoba ich filozofie ako praktického životného postoja. Prvou hodnotou takéhoto života bola skromnosť či umiernenosť. Podobne ako boli Sókratovi žiaci cnostní a umiernení, boli umiernení aj Konfuciovi žiaci. Ideálom šťastia a blaženosti bolo skonsumovať za deň miskú ryže, vypiť pohár vody a žiť v tej časti domu, ktorá nie je priamo určená na obývanie (zadná chodba) (*Hovory* 6: 11), čo nápadne pripomína Diogenov sud alebo Sókratove posteľe. Cnostným bolo aj to, ak stál konfucián, oblečený do ošúchaného a deravého kabáta bez pocitu zahanbenia vedľa človeka oblečeného v honosných líščích a jazvečích kožušinách (*Hovory* 9:27).

Skromný život Sókrata a Konfucia je dopĺňaný aj ich publikom, ktoré vyučovali. Zatiaľ čo Sókratés sa orientuje predovšetkým na aristokratickú mládež, Konfucius reformuje významy základných pojmov čínskej šľachty, akými sú napr. „princ“ (*tun-c'*), alebo „neurodzený človek“ (*siao-žen*).^[13] Podobne však reformuje aj Sókratés, ktorý okrem nového významu slova „otrok“ začína spájať pojem nízkosti (*kakia*) s nespravodlivosťou (*adikia*). Sókratés aj Konfucius tak pred nami vystupujú ako učitelia politických elít, ktorí vstúpajú svojim žiakom rebríček etických hodnôt, vychádzajúcich z filozofie ako praktického životného postoja. Týmito hodnotami boli v Konfuciovom prípade integrita (*lien*), ľudskosť (*žen*), obradnosť (*li*), či spravodlivosť (*i*).^[14] Integrita pre Konfucia znamenala nasledovné: „Cui Zi zavraždil vládcu (Čchi). Chen Wen Zi, ktorý pre svoj veľký náklad vlastnil desať štvorkoňových záprahov, ich opustil a odišiel zo štátu. Keď prišiel do susediaceho štátu, povedal, že ľudia tu nie sú o nič lepší než náš vysoký úradník Cui Zi a štát opustil. Keď prišiel do ďalšieho, povedal, že aj tu je viacero takých, ako Cui Zi a opustil aj tento štát. Čo by si o ňom povedal? Majster riekol – človek s integritou“ (*Hovory* 5:19). Podobnú integritu si zachoval aj Sókratés, keď na súde prehlásil, že kamkoľvek pôjde, všade bude rovnako kritický voči autoritám a politikom. Integrita tak spočíva v jednote medzi *logom* a činom. Podľa Konfucia cnosť nepotrebuje veľa slov – vidieť, čo je správne a nekonať to, je znakom zbabelstva a pokrytectva (*Hovory* 2:9, 2:24, 4:22, 15:6).

Najdôležitejším momentom konfuciánskej, ale aj sókratovskej filozofickej tradície, je filantropia: „Kázať ľudskosť znamená, že keď sa chceš sám presadiť, pomáhaš druhým, aby sa presadili; keď sám chceš uspieť, pomáhaš druhým, aby uspeli. Pozerať sa na druhých ako na seba samého, to môžeme nazvať smerovaním k ľudskosti“ (*Hovory* 6:30). Ľudskosť predstavuje „krásu spoločenstva“ (*Hovory* 4:1), ktorá však prekvapivo spočíva v úprimnej láske a zároveň nenávisti druhých (*Hovory* 4:3).^[15] O tom, čo mohli tieto Konfuciove enigmatické slová znamenať, môžeme uvažovať aj cez prizmu sókratovského kynizmu ako psej filozofie: milovať druhých znamená neustále na nich „štekať“ v zmysle nevyberaného, no o to efektívnejšieho upozorňovania na ich charakterové chyby a mravné nedokonalosti, teda na ich neresti.^[16] V človeku treba nenávidieť, čo je zlé, a milovať, čo je dobré. Bola to napokon práve Sókratova filantropia, ktorá ho doviedla pred verejný súd.

Ak spojíme tieto prvky do vyššieho celku, tak zistíme, že majú spoločný nielen cieľ (výchova cnostného štátnika a vládcu) a metódy, ale aj povahu (náboženský a kultúrny tradicionalizmus). Sókratés aj Konfucius tak stoja ako významní reformátori spoločenských elít, ktorí volajú po návrate starých, zabudnutých spoločenských hodnôt. Je dôležité poznamenať, že ich výchovná filozofia môže viesť aj k nedemokratickým implikáciám. Zatiaľ čo v prípade Sókrata uvažovali niektorí bádatelia o podpore oligarchického, resp. monarchického režimu,^[17] v prípade Konfucia to boli viaceré čínske dynastie, ktoré zinsitucionalizovali jeho filozofiu a formálne ju tradovali až do 19. storočia. Z tohto hľadiska boli dejiny viac naklonené Konfuciovi, pretože Sókratés nikdy nedokázal takto „vrásť“ do politických inštitúcií.

Záver

Pri prvotnom pohľade na možné podobnosti medzi Sókratom a Konfuciom tak môžeme skonštatovať, že takto založený komparatívny výskum sa javí byť perspektívny a obsahovo dobre podložený. Vyzdvihnúť môžeme komparatívnu filológiu a filozofiu jazyka – Sókratés a Konfucius zdieľajú podobný osud aj čo sa týka formy hlavných textov danej myšlienkovvej tradície, aj v dôraze na sémantickú inováciu výrazov, prípadne tvorenie nových pojmov. Z hľadiska komparatívnej biografie môžeme sledovať osudy filozofov v starovekých klasických spoločnostiach, čo nás privádza k všeobecnejšiemu výskumu z dejín komparatívnej politickej histórie. Sókratés aj Konfucius totiž boli politicky činnými osobami, ktoré zanechali viac či menej viditeľné stopy aj v praktickom politickom živote a kultúre. Ich spôsob života vykazuje nápadné paralely a v neposlednom rade nás tak komparácia týchto paradigmatických mudrcov privádza k otázke dobre usporiadaného a vedeného života, k mierne psychologizujúcej téme filozofie ako starosti o seba skrz druhých. Komparatívne štúdiá tak ústia do systematickej filozofie, skúmajúcej základné pojmy a definície, najmä z etickej a politickej oblasti.

V predkladanej práci sme sa nepokúšali vyčerpávajúco analyzovať jeden konkrétny aspekt. Išlo nám skôr o synopsiu problematiky, o to, čo všetko nám horizont sokratika-konfucianizmus ponúka. Aké presahy do súčasnosti bude možné z toho vyvodzovať, si netrúfame povedať. Otázku, do akej miery je súčasný návrat čínskej kultúry ku konfucianizmu úspešne realizovaný na domácej, ale aj zahraničnej scéne, je potrebné prenechať súčasným sinológom, politológom, sociológom či iným vedcom z humanitných odborov. Komparatívne štúdium klasických filozofov však môže pre tieto reflexie vytvárať platformu, alebo akési predporozumenie tomu, čo vlastne znamená „konfucianizmus“ a aké sú jeho filozoficko-kultúrne špecifiká.

Literatúra

- The Analects of Confucius*. Prel. WATSON, B. New York: Columbia University Press 2007.
- A riekol Majster*. Prel. ČARNOGURSKÁ, M. Bratislava: Tatran 1990.
- AOKI, K.: Confucius vs. Socrates: The impact of educational traditions of East and West in a global Age. In: *The International Journal of Learning*, roč. 14, č. 11, 2008, s. 35-40.
- BUNNIN, N.: Introduction. In: BUNNIN, N., CHENG, C.-Y. (eds.): *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2002, s. 1-13.
- FLACHBARTOVÁ, L.: *Diogenovský kynizmus ako spôsob života*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove 2015.
- FLACHBARTOVÁ, L.: Diogenes of Sinope as Socrates mainomenos. In: SUVÁK, V. (ed.): *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOYMENH 2014, s. 308-350.
- GARDNER, D., K.: *Confucianism. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press 2014.
- CHENG, A.: *Dějiny čínského myšlení*. Praha: DharmaGaia 2006.
- CHROUST, A.-H.: *Socrates. The Man and the Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*. London: Routledge & Kegan Paul 1957.
- KAHN, CH. (1979): *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MONTUORI, M.: *Socrates. Physiology of a Myth*. Amsterdam: J. C. Gieben 1981.
- MURPHY, T., WEBER, R.: Confucianizing Socrates and Socratizing Confucius – On Comparing Analects 13:18 and Euthyphro. In: *Philosophy East and West*, roč. 60, č. 2., 2010, s. 187-206.
- NIVISON, D. S.: The Classical Philosophical Writings. In: LOEWE, M., SHAUGHNESSY, E. L. (eds.): *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, s. 745-821.
- NORDEN, B. W.: *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York: Cambridge 2007.
- PLATÓN: *Dialógy**. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran 1990.
- REDFIELD, J. M.: The Origins of the Socratic Dialogue: Plato, Xenophon, and the Others. In: s. STAVRU, A., MOORE, C. (eds.): *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden: Koninklijke Brill NV 2018, s. 125-138.

SLINGERLAND, E.: Classical Confucianism (I): Confucius and the Lun-Yü. In: Bo Mou (ed.): *History of Chinese Philosophy*. London: Routledge 2009, s. 107-136.

TAN, C., WONG, B.: Classical traditions of education: Socrates and Confucius. In: TAN, C. (ed.), *Philosophical reflections for education*. Singapur: Cengage Learning 2008, s. 3-12.

TAN, C.: *Confucius*. London: Bloomsbury 2013.

WEST, M. L. (1971): *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford University Press.

YU, J.: The Beginning of Ethics: Confucius and Socrates. In: *Asian Philosophy*, roč. 15, č. 2, 2005, s. 173-189.

P o z n á m k y

- [1] Porovnaj diskusiu medzi Martinom Westom a Charlesom Kahnom, ktorá prebehla na margo Westových orientalizujúcich hypotéz o vzniku antickej filozofie v Grécku (WEST, M.: *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Oxford University Press 1971; KAHN, CH.: *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge: Cambridge University Press 1979, s. 297-302).
- [2] Por. AOKI, K.: Confucius vs. Socrates: The impact of educational traditions of East and West in a global Age. In: *The International Journal of Learning*, roč. 14, č. 11, 2008, s. 35-40; TAN, C., WONG, B.: Classical traditions of education: Socrates and Confucius. In: TAN, C. (ed.), *Philosophical reflections for education*. Singapur: Cengage Learning 2008, s. 3-12; TAN, C.: *Confucius*. London: Bloomsbury 2013, s. 5-6, 187.
- [3] Por. NORDEN, B. W.: *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York: Cambridge 2007, s. 318. Štúdia MURPHY, T., WEBER, R.: Confucianizing Socrates and Socratizing Confucius – On Comparing Analects 13:18 and Euthyphro. In: *Philosophy East and West*, roč. 60, č. 2., 2010, s. 187-206, rozoberá problematiku Sókratových a Konfuciových názorov na to, čo je cnostné, komparáciou platónskej cnosti ako zbožnosti (*hosia, sebeia*) a konfuciánskeho pojmu synovská zbožnosť (*siao*).
- [4] Toto platí najmä pre konfucianizmus, ktorý stanovil politické a kultúrne štandardy už v 2. storočí pred Kr. a až na krátke obdobie Maových reforiem a komunizmu pretrváva dodnes. Por. GARDNER, D., K.: *Confucianism. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press 2014, s. 6 a BUNNIN, N.: Introduction. In: BUNNIN, N., CHENG, C.-Y.: *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 2002, s. 1-13; K Sókratovi a Konfuciovi ako zakladateľom etiky pozri bližšie YU, J.: The Beginning of Ethics: Confucius and Socrates. In: *Asian Philosophy*, roč. 15, č. 2, 2005, s. 173-189.
- [5] Por. REDFIELD, J. M.: The Origins of the Socratic Dialogue: Plato, Xenophon, and the Others. In: STAVRU, A., MOORE, C. (eds.): *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden: Koninklijke Brill NV 2018, s. 126-127.
- [6] V nasledujúcej štúdii citujeme výroky z tohto diela podľa prekladov Maríny Čarnogurskej (*A riekol majster*) a Burtona Watsona (*The Analects of Confucius*).
- [7] NIVISON, D. S.: The Classical Philosophical Writings. In: LOEWE, M., SHAUGHNESSY, E. L. (eds.): *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press 1999, s. 745.
- [8] SLINGERLAND, E.: Classical Confucianism (I): Confucius and the Lun-Yü. In: Bo Mou (ed.): *History of Chinese Philosophy*. London: Routledge 2009, s. 108-109.
- [9] Por. *Hovory* 7:1: „Nič som nevymyslel sám – len som tradoval ďalej to, čomu som sa naučil. Dôveroval som minulosti a miloval som ju.“
- [10] Por. Platón, *Phd.* 60d.
- [11] Por. CHENG, A.: *Dějiny čínského myšlení*. Praha: DharmaGaia 2006 s. 53.
- [12] CHENG, A., c. d., s. 76.
- [13] CHENG, A., c. d., s. 56.
- [14] CHENG, A., c. d. 57-66.
- [15] Pridržiavame sa Watsonovho prekladu.
- [16] K tejto rozporuplnej filozofii pozri bližšie štúdie FLACHBARTOVÁ, L.: *Diogenovský kynizmus*

ako spôsob života. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove 2015; FLACHBARTOVÁ, L.: Diogenes of Sinope as Socrates mainomenos. In: SUVÁK, V. (ed.): *Antisthenica Cynica Socratica*. Praha: OIKOYMENH 2014, s. 308-350.
[\[17\]](#) CHROUST, A.-H.: *Socrates. The Man and the Myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*. London: Routledge & Kegan Paul 1957; MONTUORI, M.: *Socrates. Physiology of a Myth*. Amsterdam: J. C. Gieben 1981.

Mgr. František Škvrnda ml., PhD.
Katedra medzinárodných ekonomických vzťahov a hospodárskej diplomacie
Fakulta medzinárodných vzťahov
Ekonomickej Univerzity v Bratislave
Dolnozemska cesta 1
852 35 Bratislava 5
e-mail: frantisek.skvrnda2@euba.sk

Aurelius Augustinus o gramatike, dialektike a hudbe

Miroslava Trogová

Trogová, M.: Aurelius Augustinus o gramatike, dialektike a hudbe. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 3.

Aurelius Augustine on grammar, dialectics and music

The present study analyses Saint Augustine's impact on the formation of school education based on the concept of seven general subjects called *septem artes liberales* which were taken from the late antiquity. It reflects Augustine's less known writings on two disciplines of *trivium* – grammar and dialectics and one discipline of *quadrivium* – music. In grammar and dialectics, the study examines the authenticity of preserved treatises, whose authorship has been disputed for centuries. Based on Augustine's work *Retractationes*, the study tries to mention common starting points and parallels with well-known works. *De musica* is the only one from presented works that is clearly attributed to Augustine. The aim of this study is to point out Augustine's influence and authority on the formation of education at the turn of antiquity and mediation of this tradition for Middle Ages.

Keywords: Saint Augustine, trivium, quadrivium, music, grammar, dialectics

Aurelius Augustinus predstavuje jednu z najdôležitejších autorít v procese polozenia základov vzdelanosti západnej civilizácie. Prispel k nemu nielen svojím dielom a špecifickým slohom, ale aj skúmaním výchovy, povahy ľudstva a základných predpokladov kultivovania ľudskej osobnosti. Bol taktiež prvým z cirkevných Otcov, ktorý sa rozhodol analyzovať tradičné učebné osnovy *artes liberales*^[1] prevzaté zo staroveku a podrobiť ich transformácii na účely výučby v duchu kresťanskej viery.^[2]

Významným prameňom pri pátraní po dielach, v ktorých Aurelius Augustinus popisuje rozvrh a koncepciu siedmich slobodných umení, je jeho spis *Retractationes*. Spis nesie podobu súhrnného katalógu a poskytuje cenné informácie o chronológii, účele a autentickeosti jeho pojednaní. Na *Retractationes* pracoval Augustinus počas posledných rokov svojho života. Spisu dal formu komentovanej bibliografie svojho literárneho diela, ktorá uvádza 113 položiek, nepočítajúc stovky kázni a stovky listov. Okrem iného v *Retractationes* spomína taktiež to, že sa rozhodol spísať sériu kníh venovanú siedmim slobodným umeniam.^[3] Pri realizácii takéhoto projektu Aurelius Augustinus zohľadnil tradície, vďaka ktorým sa vrátil v čase minimálne do Varronovho obdobia. Aj názov diela, ktorý si Augustinus zvolil – *Disciplinarum libri*, bol použitý samotným Marcom Terentiom Varronom, ktorý pomenoval svoj deväťväzbový spis o slobodných umeniach *Disciplinarum libri IX*. Aj keď Aurelius Augustinus stratenú Varronovu prácu o slobodných umeniach nikde nespomína, existujú dôkazy, že z nej vychádzal. Varronom sa do veľkej miery inšpiroval taktiež pri písaní monumentálneho diela *De doctrina christiana*. Aby mohol poučiť duchovenstvo a odpovedať na námietky týkajúce sa možnosti výkladu cirkevných textov bez použitia jednotnej metódy, vytvoril v *De doctrina christiana* teóriu vedy, ktorá stanovila vedecký štandard pre kňazov a mníchov celej západnej cirkvi. Vplyv Varrona rezonuje aj v dialogickom spise *De ordine*, ktorý napísal pravdepodobne okolo roku 386 počas svojho pobytu v Cassiciacu.^[4] Toto dielo predstavuje dialóg písaný dialektickou formou, ktorý reprodukuje rozpravy o poriadku. Augustinus prezentuje svoje

vlastné argumenty, ktoré podrobuje skúmaniu a námietkam.[5]

Štúdium kníh týkajúcich sa siedmich slobodných umení bolo pre Augustina istou formou sebareflexie, ktorú prevzal od Cicerona inšpirovaný spisom *Hortensius*. O slobodné umenia prejavoval neutíchajúci záujem aj o pár rokov neskôr, po obrátení na kresťanskú vieru. Rozhodol sa preto použiť ich ako oporné piliere pre prehĺbenie svojho vlastného vzdelania a vzdelávania svojich niekdajších študentov. Ako spomína v *Retractationes*, pri spisovaní zásad jednotlivých náuk využil metódu *per corporalia ad incorporalia*, t.j. vzostupu od telesných vecí k nehmotným veciam.[6]

V štúdiu sa zameriame predovšetkým na pojednania venované gramatike a dialektike, ktoré vznikli súbežne pravdepodobne v roku 387. Priblížime taktiež spis *De musica* venovaný zásadám hudby, ktorý vyšiel okolo roku 388. Teoretický výklad oprieme o výňatky latinského textu, ktorý bude vychádzať z kritických vydání Augustinových diel a bude doplnený o náš vlastný preklad do slovenčiny.

Dve pojednania o gramatike?

Augustinus spomína v spise *Retractationes* existenciu jednej publikácie venovanej gramatike, ktorú napísal a pravdepodobne aj stratil (*Retr. VI,6 ...de grammatica librum... quem postea... perdidit*). Kniha o gramatike bola navyše pravdepodobne jedinou zo siedmich prác (s výnimkou kníh o hudbe), ktorú sa Augustinovi podarilo skutočne dokončiť. Zaujímavosťou však je, že sa mu nepripisuje len jedna, ale rovno dve pojednania na tému latinskej gramatiky. Autorstvo oboch zachovaných textov je však sporné. Ide o práce s názvami *Ars breviata* a *Regulae*. Existencia dvoch gramatických príručiek pripisovaných Aureliovi Augustinovi preto otvára otázku, či bola jedna z kníh skutočne napísaná ním, alebo či sú obe predmetné diela iba výsledným produktom vytvoreným na základe odpisu z jeho pôvodnej, stratenej práce o gramatike. Gramatika, ktorá nesie názov *Regulae*, bola známa už prvým editorom korpusu Augustinových diel. Druhá, *Ars breviata*, však nebola vydávaná až do roku 1852. O práci *Ars breviata* sa v tom období často hovorilo, že je dielom Cassiodora, ktorý ho napísal práve podľa vzoru práce Aurelia Augustina.[7]

Historik Henri-Irénée Marrou, autor štúdie o pôvodnosti Augustinových gramatických príručiek, sa podujal preskúmať skutočnosť, z akých prameňov *Ars breviata* a *Regulae* vychádzajú. Štruktúra diel je podľa neho odlišná, vďaka čomu dospel k záveru, že nemôžu pochádzať z rovnakého zdroja. Podľa Marroua dokonca nemôžu byť ani odpismi totožnej práce. Spis *Regulae* analyzuje morfológiu a často vychádza z diela istého antického gramatika menom Pseudo Palaemon. Naopak, *Ars breviata* je postavená na klasických príručkách gramatiky od Donata, Scaura a Cominiana a rieši elementárnu štruktúru reči a jazyka. Marrou objavil taktiež nespočetné množstvo paralel medzi dielom *Ars breviata* a Augustinovými spismi *De magistro*, *De doctrina christiana* či *De dialectica*, ktoré spočívali najmä v netypickej definícii zámena ako slovného druhu, početných odkazoch na Cicerona a pozície *auctoritas* pri štúdiu latinského jazyka. Prikláňame sa teda k záveru, že práve príručka *Ars breviata* by mohla byť pôvodným Augustinovým dielom.[8]

Latinitas est observatio incorrupte loquendi secundum romanam linguam constat; autem modis tribus id est ratione, auctoritate, consuetudine; ratione secundum artem, auctoritate secundum eorum scripta quibus ipsa est auctoritas adtributa, consuetudine secundum ea quae loquendi usu placita adsumptaque sunt (Aurelius Augustinus, *Ars grammatica breviata*, lib I, 1).

„Je zistené, že korektná latinčina vzniká pozorovaním nepretržitého hovorenia v románskom jazyku; to sa však uskutočňuje tromi spôsobmi, t.j. prostredníctvom rozumu, authority, zvyklosti. Rozumom podľa náuky, autoritou podľa spisov tých, ktorým bola takáto váženosť udelená a zvyklosťou podľa toho, čo platí a čo sa vyžaduje pri používaní reči.“

Ars breviata je rozdelená do jednotlivých sekcií s názvami *De nomine* (O mene), *De pronomine* (O

zámene), *De verbo* (O slovese), *De temporibus* (O časoch), *De adverbio* (O príslovke), atď. Tie sa členia na menšie paragrafy a popisujú gramatické kategórie analyzovaného slovného druhu, pričom nechýbajú konkrétne príklady. Zaoberá sa taktiež pádovou syntaxou, popisuje ohýbanie slov, t.j. stupňovanie, časovanie i skloňovanie. V záverečnej časti nájdeme paragrafy venované výskytu jazykových solécizmov a barbarizmov. Podobné definície sa vyskytujú pri každom slovnom druhu, pričom napríklad pri slovese rozvádza osobitne každú gramatickú kategóriu. Vyjadruje sa k slovesnému rodu, spôsobu a popisuje všetky typy časov, ktoré sa môžu v latinčine vyskytnúť. Vysvetlenie je vždy podané veľmi stručne a jasne. Obsahuje vety a slovné spojenia, na ktorých sa výklad demonštruje, čo by sa dalo prirovnáť k tradičnej cvičebnici gramatiky. Ak by sme sa zamerali na motivické prepojenie medzi *Ars breviata* a jeho spismi *De doctrina christiana* či *De magistro*, reprezentuje ho najmä Augustinovo presvedčenie, že slobodné umenia mali slúžiť k porozumeniu biblickým textom. Slová, ktoré predstavujú znaky je potrebné používať tak, aby sme dospeli k potešeniu z vecí samotných. To znamená, že všetky skutočnosti tohto sveta sú iba znakmi ukazujúcimi na tú najvyššiu skutočnosť, t.j. na božskú Trojicu, ktorá je pravou a najvyššou z vecí (lat. *summa res*). Aurelius Augustinus objasnil teóriu v náznakoch, ktorá bola známa už z gréckej filozofie a bola sprostredkovaná pravdepodobne spomínaným Varronom.^[9]

Augustinova dialektika

Na gramatiku priamo nadväzuje krátke dielko *De dialectica liber unus*, ktoré bolo od deviateho storočia považované za Augustinovu prácu. Ani tradičný rukopis a ani tlačene edície však neposkytujú jednoznačný dôkaz tohto priradenia. V *Retractationes* sa o tejto práci uvádza len jediná zmienka, t.j. že práca o dialektike nebola zatiaľ dokončená. V tomto prípade nám môžu pomôcť kánonické štúdie, ktoré často citujú paralelne analyzovanú a zatiaľ neprebádanú prácu s autorovou dobre známou prácou. Vďaka tomu nájdeme aj paralelu k dielu *De dialectica*. Predstavuje ju Augustinov dialogický spis *De magistro*, ktorý bol napísaný v roku 389. Skúma niekoľko podobných problémov, predovšetkým podobné či identické definície, etymológiu, a obsahuje zhodné príklady a pomerne komplexné pojmy, ktoré dokumentujú vzťah medzi hovoreným a napísaným, medzi nezrozumiteľným a nejednoznačným a medzi predmetom, ktorý môže byť označený istým znakom a tým, ktorý sa znakom označiť nedá. Z diela *Retractationes* sa však dozvedáme aj to, že na knihách o gramatike a dialektike pracoval Augustinus pomerne krátko. Vieme, že obe boli napísané v roku 387. To znamená v čase, keď sa vrátil z *Cassiciaca* do Milána a medzi tým, než bol pokrstený, čo bol relatívne krátky čas na napísanie dvoch diel. Augustinus v *Retractationes* ďalej hovorí o tom, že dokončil knihu o gramatike a začal rozpracovávať ďalšie disciplíny z cyklu *septem artes liberales*. Z nich dokončil iba dielo o hudbe pod názvom *De musica*. Bolo dokončené koncom toho istého roku, keď sa vrátil z Afriky. Zvyšné náuky (t.j. rétorika, aritmetika, astronómia, geometria) sa nikdy neobjavili a spolu s prácou o gramatike boli stratené samotným Aureliom Augustinom. Mohol ich stratiť buď v Miláne, Ríme alebo Thagaste. Najpravdepodobnejšie sa javí, že boli čítané v Itálii, dnešnom Taliansku, kde sa o takéto záležitosti zaujímal predovšetkým kresťania. Bez ohľadu na to existuje veľká pravdepodobnosť, že pojednania o umeniach nezanikli okamžite a existovali ešte v roku 426, keď bol Augustinus biskupom v meste Hippo a bol všeobecne známou osobnosťou. Po jeho smrti pretrvalo len šesťzväzkové dielo *De musica* a úvod k dialektike, ktoré sa k nám dostali neporušené.^[10]

Dialectica est bene disputandi scientia. Disputamus autem utique verbis. Verba igitur aut simplicia sunt aut coniuncta. Simplicia sunt quae unum quiddam significant ut cum dicimus " homo, equus, disputat, currit „. Nec mireris, quod " disputat " quamvis ex duobus compositum sit tamen inter simplicia numeratum est. Nam res definitione illustratur. Dictum est enim id esse simplex quod unum quiddam significet (Aurelius Augustinus, *De dialectica liber*, lib I, 1).

„Dialektika je náuka správneho vedenia rozhovoru. Rozprávame používajúc slová. Slová sú buď jednoduché alebo zložené. Jednoduché sú tie, ktoré označujú jednu vec, ako keď povieme „človek,

kôň, hovorí, beží“. Nečuduj sa, že slovo hovoriť je zložené z dvoch, no aj tak sa počíta medzi jednoduché. Tento jav sa ozrejmi definíciou: Hovorí sa, že jednoduché je to, čo označuje čosi jedinečné.“

Aurelius Augustinus nasledoval mnoho literárnych tradícií. Jeho rétorika, ktorú vyštudoval[11] a učil, bola viac než len ozdobnou črtou spisov. Rétoriku pretavil do umenia cvičenia mysle a pamäti, prenikala jeho dielami a bola technickým predpokladom literárnej kompetencie a schopnosti kázať *extempore*. K dôležitosti rétoriky sa vyjadril taktiež v spise *De doctrina christiana*.

*Nam cum per artem rhetoricam et vera suadeantur et falsa, quis audeat dicere, adversus mendacium in defensoribus suis inermem debere consistere veritatem, ut videlicet illi qui res falsas persuadere conantur, noverint auditorem vel bene volum vel intentum vel docilem proemio facere; isti autem non noverint? Illi falsa breviter, aperte, verisimiliter et isti vera sic narrent ut audire taedeat, intellegere non pateat, credere postremo non libeat? Illi fallacibus argumentis veritatem oppugnent, asserant falsitatem, isti nec vera defendere nec falsa valeant refutare? Illi animos audientium in errorem moventes impellentesque dicendo terreant, contristent, exhilarent, exhortentur ardenter; isti pro veritate lenti frigidique dormitent? Quis ita desipiat ut hoc sapiat? Cum ergo sit in medio posita facultas eloquii, quae ad persuadenda seu prava seu recta valet plurimum, cur non bonorum studio comparatur, ut militet veritati, si eam mali ad obtinendas perversas vanasque causas in usus iniquitatis et erroris usurpant? (Aurelius Augustinus, *De doctrina christiana*, lib IV,II,3).*

„Umenie rétoriky presviedča o pravde aj o lži. Kto si dovoľí povedať, že pravda má byť naproti klamstvu voči obrancom bezbranná, ako vravia tí, ktorí sa pokúšajú presviedčať o nepravde. Vedia učiť poslucháča oddaným, pozorným a učenívým, a tamtí to nevedia. Jedni rozprávajú lži v krátkosti, otvorene a presvedčivo a druhí pravdu tak, že sa prieči poslucháčovmu počúvaniu, je ťažká na porozumenie a napokon jej nebude chcieť nikto uveriť. Tamtí napádajú pravdu klamlivými argumentmi a objasňujú nepravdu, a tí druhí pravdu nebránia a ani nevyvracajú nepravdu. Tamtí uvádzajú duše poslucháčov do omylu a zastrašujú nástojčivou rečou, zarmucujú, rozosmieľujú a vášnivo rozniecujú a tí druhí pri obhajobe pravdy driemu, sú ťažkopádni a stuhnutí. Kto je taký blázon, keď to považuje za rozumné? Ak je rečnícke umenie v neutrálnej pozícii, zmôže veľa pri presviedčaní, či už o nesprávnom ako aj o správnom postoji. Prečo sa teda dobrí ľudia nesnažia pripraviť na to, aby bojovali za pravdu, keď si ju privlastňujú zlí za účelom bezprávia a klamstva k víťazstvu v nespravodlivých a márnivých sporoch?“

Typickým znakom literárnej techniky Aurelia Augustina sú jeho osobné varianty vzorov klasickej literatúry. Jeho zobrazenie nie je len jazykovým prejavom, ale hlboko ovplyvňuje aj štruktúru jeho textu. Po vzore Platóna a Cicerona prispel taktiež k rozvoju žánru nazvaného filozofický dialóg, ktorý reprezentuje nasledujúci spis *De musica*. [12]

O hudbe

Je zjavné, že konštrukciu *per corporalia ad incorporalia* umiestnil aj do diela *De musica libri sex*. Augustinov spis *De musica* sa stal na počiatku stredoveku inšpiráciou pre pokračovateľa v tradícii sprostredkovania *artes* pre ďalšie generácie, Anicia Manlia Severina Boëthia. Jeho dielo *De institutione musica libri quinque* zhrňa dôležité zásady hudby ako samostatnej disciplíny *quadrivia*. Práve na základe Augustinovho pojednania rozvinul Boëthius novú literárnu formu tzv. príručky siedmich slobodných umení a spísal zásady hudby a aritmetiky. Spis Aurelia Augustina však nesie na rozdiel od Boëthiovho pojednania dialogickú formu. Predstavuje dialóg medzi učiteľom (v texte skratka *M.* z lat. *magister*) a žiakom (skratka *D.* z lat. *discipulus*), ktorí spolu diskutujú o problematike hudobnej náuky. Postupne prechádzajú od vymedzenia čo to vlastne hudba je, cez praktické problémy ako meranie dĺžky slabiky, povahu rytmu a metra, jednotlivé typy metier, až po definíciu najmenšej hudobnej jednotky – stopy. Štruktúra spisu je jednotná, pričom na začiatku

každého paragrafu stojí výrok alebo tvrdenie, ktoré medzi sebou žiak s učiteľom preberajú, podrobujú skúmaniu a polemizujú o jeho pravdivosti. Hudbu definuje Aurelius Augustinus ako náuku o rytme, vedu o správnej modulácii (*De musica*, lib II, 2: *Musica est scientia bene modulandi...*).[\[13\]](#)

Dialóg *De musica* prináša najmä výklad o metrike, ktorý je do veľkej miery inšpirovaný Marcom Terentiom Varronom a v číselných špekuláciach pytagorejským mysliteľom Nikomachom z Gerasy. Metrická poézia či symetrická kompozícia nás podľa Aurelia Augustina teší práve preto, že v nich nachádzame tú istú pravidelnosť, proporcionalitu, intenzitu a silu, ktorá je charakteristická pre našu dušu. Citlivosť našej duše na ňu reaguje práve preto, že sa vzťahuje k tzv. *numeri sensuales*, ktoré v duši vyvolávajú potešenie zo zmyslovo sprostredkovanej symetrie a harmónie. Umenie sa podľa Aurelia Augustina snaží stvárať štruktúru prítomnú v duši umelca. Na texte vidno tiež preferenciu dialektiky, t.j. disciplíny, ktorá narába s exaktným vyjadrovaním sa. Jej postupy využíva aj pri vysvetľovaní termínov spojených s hudbou a snaží sa o presné a zrozumiteľné definície formulované na báze dialektickej metódy. Pri definícii modulácie vychádza z etymológie latinského slova *modus*, od ktorého odvodzuje sloveso *modulovať*. Vysvetľuje, že pod moduláciou si predstavuje hru na hudobnom nástroji, spevácky prejav i tanec, hoci nie vo všetkých pomenovaniach je zachovaný pôvodný tvar slova *modus*. Jednoznačne však s *moduláciou* narábajú. Dialóg medzi žiakom a učiteľom demonštruje tiež neoddeliteľnú nadväznosť náuk *trivia* a *quadrivia*, keďže prostredníctvom jednej náuky vysvetľuje zásady inej náuky. Metodickú konštrukciu *per corporalia ad incorporalia* vidno aj na miestach, kde spomína, že účelom poslednej knihy je prejsť od hmotných vecí k nehmotným. Prvá kniha objasňuje číselnú štruktúru rytmických pohybov, druhá popisuje metrum ako také, tretia definuje rytmus, štvrtá jednotlivé typy metier a piata verše. Ide však len o prípravu na poslednú, šiestu knihu, ktorá popisuje hierarchiu čísel. Oproti predošlým knihám o metrike prináša pomerne podrobnú analýzu ľudského vnímania a konania, ktorá je založená na pojme *numerus* vo filozofickom i biblickom zmysle. Tá privedie čitateľa k číslam v porozumení a napokon ku kontemplácii zdroja múdrosti a čísel – k Bohu.[\[14\]](#)

Jazykový štýl Aurelia Augustina preto nemožno chápať bez toho, aby sa opomenul jeho špecifický záujem o hudbu a rytmus. To sa prejavilo nielen pri spísaní zásad hudby, ale taktiež pri výklade a rétorickej analýze mnohých biblických pasáží v *De doctrina christiana*. Často zdôrazňuje, že krása hudby niekedy priťahovala publikum viac než obsah kázní. Popisuje aj dôležitú úlohu hudby v procese jeho vlastného obrátenia na kresťanskú vieru. Boli to práve hudobné pasáže, ktoré ho spočiatku uchvátili na Ambrosiových kázňach. Spis *De musica* reprezentuje jeho vedecký prístup ku všetkým umeniam, ktoré podporujú Múzy. Aurelius Augustinus rozlišuje prejavy hudobných tónov v podobe znejúceho zvuku (lat. *numeri sonantes*), v podobe zmyslového vnímania (lat. *occursores*), pri činnosti hrania (lat. *progressores*), v našej pamäti (lat. *recordabiles*) a v podobe úsudku poslucháča (lat. *numerus iudicialis*). Pátra po hierarchickom usporiadaní týchto javov a podáva svoje filozofické a teologické vysvetlenia. Treba zdôrazniť, že neoddeliteľnou súčasťou jeho diel je práve jeho teologická argumentácia. Aurelius Augustinus, rovnako ako pri svojej teórii o čase, ktorý je podľa neho ideálnou dimenziou pre hudobné umenie, zdôrazňuje aj psychologické a duševné aspekty hudby. Na počutej hudbe podľa neho praveľmi nezáleží, rozhodujúca je ale myšlienka a vôľa. Pytagoras, akustická teória a prax podľa neho napokon smerujú k rovnakému cieľu. Pravá hudba je podľa Aurelia Augustina konverzia duše vrátane tela k Bohu prostredníctvom lásky.[\[15\]](#)

Vplyv Augustina na formovanie cyklu siedmich slobodných umení a na filozofické základy vzdelanosti je zjavný. Aurelius Augustinus reprezentoval predovšetkým náuku *trivia* a ním definovaný koncept sa stal smerodajným pre konštituovanie školskej výučby v stredoveku a ešte dlho potom. Vniesol do curricula vied usporiadanosť a systematizáciu na pozadí kresťanského učenia. Dodal latinskému jazyku istú flexibilitu a presnosť, ktoré ho urobili vhodným pre akúkoľvek filozofickú diskusiu.

Literatúra

Edície latinských textov

CAILLAU, Armand-Benjamin (ed.): *Sancti Aurelii Augustini Retractationum libri duo*. Paris: Apud Parent-Desbarres 1840.

CAILLAU, Armand-Benjamin (ed.): *Sancti Aurelii Augustini opera omnia – pars I, II, III, V, VII*. Paris: Apud Parent-Desbarres 1839.

BOUTEWERK, Karl Wilhelm: *Augustini De dialectica liber*. Elberfeld: S. Lucas 1857.

WEBER, Carolus Fridericus: *Aurelii Augustini Ars grammatica breviata*. Marburg: N.G. Elwert Bibliopolae Academici 1861.

Sekundárna literatúra

KARFÍKOVÁ, Lenka: *Studie z patristiky a scholastiky II*. Praha: Oikymen 2003.

KIMBALL, Bruce A.: *The Liberal Arts Tradition: A documentary history*. Maryland: University Press of America 2010.

KING, Peter: *Augustine on the Impossibility of Teaching*. In: *Metaphilosophy* 29. 1998.

LAW, Vivien: *St. Augustine's De grammatica: Lost or found?* In: *Researches Augustiniennes et Patristiques*, Volume 19. Paris: Brepols Publishers 1984, s. 155-183.

MARROU, Henri-Irénée: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard 1958.

MCMAHON, Robert: *Understanding the Medieval meditative Ascent – Augustine, Anselm, Boethius, Dante*. Washington: The Catholic University of America Press 2006.

NECHUTOVÁ, Jana: *Aurelius Augustinus – De doctrina christiana*. Praha: Vyšehrad 2004.

PETROVIČOVÁ, Katarina: *Martianus Capella. Nauky „na cestě“ mezi antikou a středověkem*. Brno: Host 2010.

TOPPING, Ryan N.S.: *Happiness and Wisdom – Augustine's early theology of education*. Washington: The Catholic University of America Press 2012.

VON ALBRECHT, Michael: *A History of Roman Literature from Livius Andronicus to Boethius*. Leiden – New York – Köln: E.J. Brill 1997.

P o z n á m k y

[1] Sedem slobodných umení tvorilo kruh prípravných štúdií, ktorý bol v antike dostupný iba úzkej skupine vzdelancov, pretože vzdelanie bolo v tom čase záležitosťou vyššej spoločenskej vrstvy. Cyklus siedmich slobodných umení bol koncipovaný dvomi zložkami. Prvou bolo nižšie *trivium* pozostávajúce z gramatiky, rétoriky a dialektiky. Druhou bolo *quadrivium*, ktoré sa skladalo z aritmetiky, astronómie, geometrie a hudby. Všeobecný základ vzdelania tvorila gramatika, ktorá pomáhala študentovi porozumieť dielam poetov, historiografov či filozofov a rozvíjala jeho schopnosť korektne sa vyjadrovať a písať. S gramatikou bola úzko prepojená rétorika, ktorá sa v stredovekom ponímaní obmedzila na písomný prejav.

[2] MCMAHON, Robert: *Understanding the Medieval meditative Ascent – Augustine, Anselm, Boethius, Dante*. Washington: The Catholic University of America Press 2006, s. 64-109; TOPPING, Ryan N.S.: *Happiness and Wisdom – Augustine's early theology of education*. Washington: The Catholic University of America Press 2012, s. 19-30.

[3] Aurelius Augustinus, *Retractationum libri duo*, lib I, 6: *Per idem tempus, quo Mediolani fuci baptismum percepturus, etiam Disciplinarum libros conatus sum scribere, interrogans eos qui mecum erant atque ab huiusmodi studiis non abhorrebant; per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere. Sed earum solum De grammatica librum absolvere potui, quem postera de armario nostro perdidi, et De musica sex volumina, quantum attinet ad eam partem quae rithmus vocatur.*

[4] Jeden z Augustinových priateľov, Verecundus, vlastnil sídlo *Cassiciacum* ležiace asi 30 kilometrov od Milána. Augustinovi a jeho spoločníkom ho poskytol k dispozícii v čase, keď sa potreboval v pokoji pripravovať na svoj krst. Tu dospel k pevnému presvedčeniu, že pravdy, ktoré sú pre spásu človeka rozhodujúce, sú obsiahnuté iba v Božom zjavení, ktorému učí Sväté písmo a katolícka Cirkev. *Cassiciacum* sa stalo miestom hĺbania, štúdia, modlitby a dlhých filozofických rozhovorov. Na jar

v roku 387 sa vrátil do Milána, aby tam na Velkú noc prijal so svojím synom Adeodatom a priateľom Alypiom krst.

[5] VON ALBRECHT, Michael: *A History of Roman Literature from Livius Andronicus to Boethius*. Leiden - New York - Köln: E.J. Brill 1997, s. 1664-1700; NECHUTOVÁ, Jana: *Aurelius Augustinus - De doctrina christiana*. Praha: Vyšehrad 2004, s. 11-41.

[6] VON ALBRECHT, Michael: *A History of Roman Literature from Livius Andronicus to Boethius*. Leiden - New York - Köln: E.J. Brill 1997, s. 1664-1700.

[7] LAW, Vivien: *St. Augustine's De grammatica: Lost or found?* In: *Researches Augustiniennes et Patristiques*, Volume 19. Paris: Brepols Publishers 1984, s. 155-183.

[8] MARROU, Henri-Irénée: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard 1958, s. 291.

[9] KIMBALL, Bruce A.: *The Liberal Arts Tradition: A documentary history*. Maryland: University Press of America 2010, s. 47-55.

[10] JACKSON, Darrel: *Augustine De dialectica*. Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company 1975, s. 1-18; LAW, Vivien: *St. Augustine's De grammatica: Lost or found?* In: *Researches Augustiniennes et Patristiques*, Volume 19. Paris: Brepols Publishers 1984, s. 155-183.

[11] Augustinus vyštudoval rétoriku v Kartágu a ako učiteľ rétoriky pôsobil v Miláne, Ríme, Thagaste i Kartágu.

[12] KING, Peter: *Augustine on the Impossibility of Teaching*. In: *Metaphilosophy* 29. 1998, s. 3-18.

[13] JACKSON, Darrel: *Augustine De dialectica*. Dordrecht-Boston: D. Reidel Publishing Company 1975, s. 1-18; PETROVÍČOVÁ, Katarina: *Martianus Capella. Nauky „na cestě“ mezi antickou a středověkem*. Brno: Host 2010, s. 9-13.

[14] KARFÍKOVÁ, Lenka: *Studie z patristiky a scholastiky II*. Praha: Oikymenh 2003, s. 205-216.

[15] VON ALBRECHT, Michael: *A History of Roman Literature from Livius Andronicus to Boethius*. Leiden - New York - Köln: E.J. Brill 1997, s. 1664-1691.

Mgr. Miroslava Trogová, PhD.

Absolventka PhD. štúdia dejín filozofie

Katedra filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity

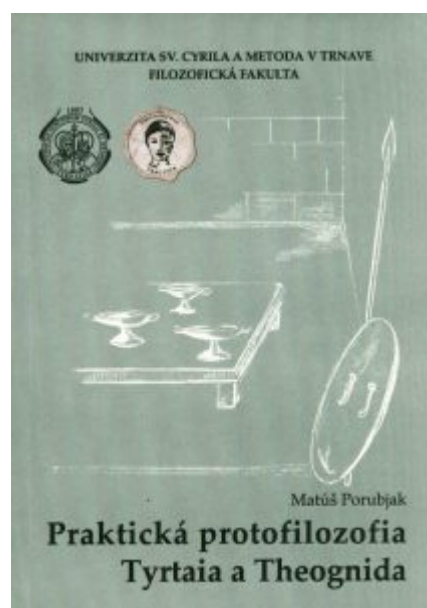
918 43 Trnava, Hornopotočná 23

e-mail: m.trogova@gmail.com

Praktická protofilozofia archaických lyrikov

Peter Takáč

Takáč, P.: Praktická protofilozofia archaických lyrikov. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č. 3.



Matúš Porubjak: *Praktická protofilozofia Tyrtaia a Theognida*. Trnava: Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, 2018, 104 s.

Počiatky gréckej filozofie sa nám všeobecne spájajú najmä s predsókratovcami ako boli napríklad Thalés, Anaximénés, Anaximandros, Pythagoras, Parmenidés či Zénón z Eley. Samotného Sókrata máme zase tendenciu vnímať vo filozofii ako určitý mílnik, pretože Sókratovo filozofovanie presunulo svoje ťažisko od tzv. prírodnej filozofie k dialogickému typu uvažovania. Matúš Porubjak má vo svojej knihe *Praktická protofilozofia Tyrtaia a Theognida* ambíciu poukázať na prítomnosť skorších prvkov filozofického myslenia v archaickej gréckej lyrike Tyrtaia zo Sparty a Theognida z Megary. Čitateľovi tak ponúka uceleným a zrozumiteľným spôsobom náhľad do praktickej protofilozofie gréckych archaických lyrikov.

V prvej kapitole (s. 13 – 38) sa Porubjak zamýšľa nad protodefiníciou zdatnosti, tak ako ju formuloval vo svojich výchovných bojových básňach Tyrtaios zo Sparty. Porubjak analyzuje elégiu v zlomku číslo dvanásť, v ktorom si všima dôležitosť a zároveň premyslenú vystavanosť jeho formálnej štruktúry. Autor uvádza, že môžeme jasne určiť pasáž v dvanástom zlomku básne, ktorú môžeme označiť ako prvú definíciu v dejinách antickej literatúry. V prospech tejto definície autor uvádza, že podobnú pasáž, ktorá by obsahovala identickú, alebo veľmi podobnú formu definície, nenachádzame ani u Homéra a ani u Hesioda. Premyslená štruktúra dvanásteho Tyrtaiovho zlomku odráža nový typ myslenia, ktorý máme tendenciu pripisovať až neskorším predsókratovcom.

Tyrtaiove verše o zdatnosti sú vystavané takým spôsobom, aby vyvolali u poslucháčov emocionálnu a zároveň aj racionálnu odozvu. Zdatnosť (*aréte*) je niečo, čo poznajú doboví poslucháči už od Homéra. To čo robí Tyrtaios je, že zo všeobecnej Homérskej zdatnosti (sumy všetkých zdatností) vyberá a vyzdvihuje *thúridos alké* – ultimátnu zdatnosť, ktorá je najlepšou a najkrajšou ozdobou skutočného spartského muža (s. 16). Apel na racionálny rozmer vo veršoch si Porubjak všima na Tyrtaiovom

prístupe k vymedzeniu zdatnosti pomocou negácie. Tyrtaios sa tak snaží poslucháčom ukázať, že mať zdatnosť a byť dobrým mužom je u Homéra spájané výhradne s určitou konkrétnou kvalitou, ktorá je reprezentovaná činmi. Tyrtaios tieto homérske zdatnosti odmieta ako nedostačujúce a sústredí sa na zdatnosť *thúridos alké*, ktorú ako prvý definuje a v prospech ktorej uvádza, že je matkou všetkých zdatností (s. 17). *Thúridos alké* zastupuje v Tyrtaiových veršoch *definiendum*, pomocou ktorého je možné následne identifikovať zdatnosť (*arété*), ktorá zaujíma postavenie *definiens*. Vysvetlenie prečo je *thúridos alké* pre Tyrtaiu vrcholnou zdatnosťou nájdeme práve v zlomku č. 12 a v následne použitých argumentoch. Tie je možné rozdeliť na dva argumentačné prúdy. Prvým je argumentácia, ktorá sa opiera o vlasť, cez použitie termínov *polis* a *démos*, teda obec a ľud (s. 18). Druhým dôvodom a argumentom súčasne je ochota a pripravenosť spartského bojovníka za tieto hodnoty nielen bojovať, ale položiť za ich naplnenie v boji aj život. Práve v týchto dvoch rovinách si Porubjak všima modely fungovania altruistického správania u archaických Grékov. Výhody, ktorých sa jedinec vzdáva v prospech obce ako celku, sú spoločnými hodnotami reprezentovanými obcou, ktoré sa stávajú nadradenými voči osobným výhodám jednotlivca. Výmenou za straty osobných výhod získava jedinec podiel na sláve, vyšší spoločenský status, zabezpečenie a trvalú ochranu svojich genetických príbuzných ostatnými členmi *polis*. Tento systém recipročného správania je tak stabilizovaný prostredníctvom mechanizmov ocenenia a podpory. Boj za vlasť a preferovaná osobná zdatnosť sa tak stávajú hlavným odkazom Tyrtaiových veršov. Tyrtaiova lyrika má teda za cieľ zvýšiť udatnosť bojovníkov a potlačiť v nich zbabelosť, alebo nesúdržnosť. Zjednodušene by sa dalo povedať, že motivuje k boju za vlasť. Tyrtaiove verše mali pevnú oporu v spartských zákonoch. Kým Homér vo svojich veršoch hovorí, že umrieť za vlasť nie je ničím nepekným, Tyrtaios už vo svojej eléгии označuje boj za vlasť za niečo krásne a nanajvýš dobré.

Ďalšou prezentovanou témou je skúmanie významu recipročného správania v hoplitskej reforme. Štýl boja hoplitov bol podmienený práve recipročným správaním, ktoré autor argumentačne podopiera hoplitským spôsobom boja (s. 25 – 31). Muži stojaci v rade vedľa seba svojim štítom chránili bojovníka po svojom pravom boku, a tak vytvárali neprestupnú stenu odolnú voči útokom nepriateľa. Nevyhnutnosť reciprocity a zdatnosti bola základom pre úspech v boji. Ak by iba jeden bojovník zo strachu či zbabelosti porušil formáciu, tak by ohrozil bojaschopnosť a neprestupnosť celej bojovej formácie. Práve posilneniu aspektu odvahy a zdatnosti venuje Tyrtaios hlavné jadro svojej básne. Porubjak sa v ďalšom texte sústreďuje na Tyrtaiove opisy hanby a zbabelosti, ktoré boli pre spartských bojovníkov tým najhorším čo ich mohlo ohroziť. Naopak, zdatnosť a statočnosť v boji bolo to, čo ich posilňovalo. Ďalším dôležitým aspektom bolo sociálne stieranie hraníc medzi spoločenskými vrstvami, nakoľko si boli hopliti v boji rovní. Rovnosť, vzájomná ochrana a pomoc v boji podporovala bojového ducha, stabilizovala bojovú formáciu a prispievala k víťazstvám na vojnovom poli. Tyrtaiove verše boli tie, ktoré spartskí hopliti spievali cestou do vojen.

Druhá kapitola (s. 39 – 94) je venovaná Theognidovi z Megary a jeho lyrickej zbierke *Theognidea*. Porubjak sa u Theognida zameriava na dve úrovne problémov. Prvá úroveň (s. 44 – 61) sa zaoberá analýzou gréckeho filozofického termínu *sófrasyné*. Umiernenosť (*sofrosyné*) je tu prezentovaná v troch rovinách. V prvej jednotlivcom (individualitou), v druhej obcou, ktorá je zároveň politickou témou – na ktorej sa podieľajú všetci príslušníci *polis*. A poslednej, tretej (božskej) je umiernenosť demonštrovaná prostredníctvom neistoty prameniacej z premenlivej vôle gréckych bohov nad osudom človeka. V prvej rovine jednotlivca si človek prostredníctvom objavenia správnej miery môže užívať rovnakou vyváženou mierou radosti aj starosti, ktoré mu život prináša. Vyvažovaním nachádza správnu mieru, ktorá mu umožňuje lepšie znášať rany osudu. V rovine obce umiernenosť (*sófrasyné*) prispieva k správne a vhodne správaniu jej občanov. Túto rovinu charakterizuje prítomnosť spravodlivosti v obci, ktorá je vyjadrená prostredníctvom zákonov. A v tretej božskej rovine umiernenosť umožňuje človeku nahliadať na vrtkavosť a premenlivosť božských síl na život človeka.

V druhej úrovni (s. 62 – 78) sa do autorovho zorného poľa v skúmaní Theoginidovej lyriky dostáva

problematika ľudskej prirodzenosti a výchovy opísanej v *Theognidei*. Porubjak analyzuje Theognidovo používanie gréckeho termínu *fyó*, ktoré sa stalo základom pre neskorší filozofický termín pre prirodzenosť (*fysis*). Autor reflektuje dve roviny používania tohto termínu v eugenickom (s. 66 – 67) a didaktickom (s. 68 – 69) aspekte a syntetizuje ich v Theognidovi ako didaktickom eugenikovi (s. 70 – 78). Theognida tak na záver prezentuje ako predobraz sókratovského vychovávateľa. Theognida môžeme vnímať ako archaického lyrika, ktorého dielo reflektuje nielen sociálny, ale aj kultúrno-spoločenský obraz archaického Grécka danej doby.

Záverom môžeme uviesť, že Porubjak sa vo svojej knihe snaží podnetným spôsobom uchopiť motív spájania zdatnosti v procese výučby archaického Grécka v súčinnosti s povahou ľudskej prirodzenosti a poukazuje na prínos ich možnej syntézy. Autorova práca s textom ponúka čitateľovi možnosť silného zážitku a zároveň popularizuje a tým zvyšuje záujem o antický filozofický odkaz. Kniha je vhodná nielen pre odbornú komunitu, ale je napísaná tak, aby bola prístupná a atraktívna aj pre laického čitateľa.

Mgr. Peter Takáč
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
Slovenská republika
e-mail: pete.takac@gmail.com

Ideál Sokrates

Matúš Porubjak

Porubjak. M.: Ideál Sokrates. In: *Ostium*, roč. 15, 2019, č.3.



Zuzana Zelinová: *Paideia v sokratovskej filozofii*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2018, 196 s.

V predhovore svojej knihy Zuzana Zelinová píše, že sú to práve hrdinovia rôznych príbehov, ktorí konštituuju naše charaktery oveľa účinnejšie než akákoľvek iná výchovná metóda, a to vďaka slobode, s ktorou si ich vyberáme a príbehu, ktorý nám ich zasadzuje do zmysluplného kontextu. Nedá mi inak, než s autorkou hlboko súhlasiť a zároveň ma teší, že os jej knižky venovanej výchove, teda *paidei*, tvorí jeden z najfascinujúcejších filozofických príbehov všetkých čias – príbeh Sokrata vytvorený jeho nasledovníkmi, sokratikmi. Tento príbeh však so sebou prináša mnohé výkladové úskalia a nezhody medzi akademikmi. Viaceré z nich autorka v predhovore načrtáva formou otázok: „Akým spôsobom Sókratés vychováva, ak nemá žiadne poznanie? Je kritikom starej výchovy? Striktne odmieta Homéra a básnikov? Bráni sa erotickej túžbe a vedie svojich žiakov k „platonickej“ láske? Je sokratovská *paideia* aktuálna aj v súčasnosti?“ (s. 12 – 13). Práve odpovediam na ne je Zelinovej knižka venovaná, je pokusom predstaviť taký obraz sokratovského filozofa – vychovávateľa, ktorý by ich uspokojivo vysvetlil.

Kniha obsahuje nasledujúce časti: *Latinské skratky, Zoznam skratiek, Jazyková poznámka, Predhovor, Úvod*, ďalej štyri hlavné kapitoly (I. *Vychovávateľ v sokratovskej tradícii myslenia – od Mytologického Cheiróna k Sokratovi*; II. *Metóda výchovy – negatívna a pozitívna fáza*; III. *Vzťah medzi žiakom a vychovávateľom – Erós paidagógos*; IV. *Epilóg: Sokratovská paideia v súčasnosti*), ďalej *Záver*, anglické *Summary* a *Použitá literatúra* (rozčlenená na literatúru primárnu – kritické vydania a preklady a zrkadlové vydania, a na literatúru interpretačnú).

V úvode autorka načrtáva základné problémy a pojmy, s ktorými sa pri interpretácii antickej výchovy stretávame, ako napr. *paideia* či *agógé*, a ich rôzne preklady a uchopenia. Ďalej kriticky reflektuje kľúčové a dnes už klasické práce venujúce sa tejto problematike (W. W. Jaeger, H.-I. Marrou, A. G.

Beck), dôležité súčasné kompendiá (W. M. Bloomer, Yun Lee Too), ako aj domácu tvorbu na tomto poli (A. Kalaš, V. Suvák, J. Cepko, U. Wollner, M. Porubjak). Odhaľuje tiež konceptuálne východisko svojej práce (tradičné delenie *paideie* na starú a novú) a identifikuje jej hlavný cieľ, ktorým je „výskum v oblastiach sokratovskej filozofie výchovy, ktoré vykazujú prvky kontinuity so staršou tradíciou, následná identifikácia a deskripcia týchto prvkov, ktorá bude rešpektovať kultúrnohistorický kontext ich vzniku a využitia“ (s. 26).

Jednoznačné stanovenie cieľa považujem za jednu z najsilnejších stránok knihy. Autorka v hlavných kapitolách nevyčerpáva čitateľa súpisom jednotlivých typov *paideí*, ale sústreďí sa na jej aspekty v kontexte sokratiky. Zároveň ide *ad fontes*, pričom neskĺzava do „platonizovania“ ale berie ako relevantné zdroje aj ďalšie kľúčové obrazy Sokrata (Xenofón, Antisthenés, čiastočne Aristofanés). Okrem kritiky staršej interpretačnej literatúry sa neváha konfrontovať aj s modernými interpretáciami, pričom jej závery sú dobre podložené. Text je oprostený od nadbytočných deskripcií a hlavný dôraz sa kladie na analýzu a argumentáciu. Oceniť tiež treba výbornú znalosť antických kultúrnych reálií a množstvo podnetných interpretácií, ktoré kniha prináša.

Prvú kapitolu autorka venuje podobám archaického vychovávateľa zachyteného v básnickej, predovšetkým epickej tradícii. Za určujúce považuje tri vlastnosti takéhoto vychovávateľa: umenie liečiť (reprezentované kentaurom Cheirónom), umenie viesť presvedčivú reč (reprezentované homérovským hrdinom Foinixom) a schopnosť prezentovať *paideutický* ideál (reprezentovaným archaickým božským pevcem – *aoidom*). V ďalších kapitolách sa k nim postupne znovu vracia, keďže všetky tri dokresľujú spôsob výchovy sokratovského vychovávateľa a jeho špecifický vzťah, ktorý si vytvára so svojimi žiakmi.

Druhá kapitola sa venuje skúmaniu výchovnej metódy v sokratovskej tradícii myslenia. Analýze sú tu podrobené Xenofontov a Platónov portrét Sokrata, pričom pri oboch autorka identifikuje negatívnu a pozitívnu časť výchovy a prepojenie so starou *paideiou* nachádza iba pri pozitívnej časti. Oba portréty sú vhodne doplnené analýzou Antisthenovej formy výchovy. Kapitola sa tiež venuje téme Platónovho ambivalentného postoja voči básnickej tradícii. Autorkin prístup k tejto téme umožní pozitívne zhodnotiť básnickú tradíciu ako jeden z nástrojov pozitívnej časti sokratovskej výchovy. Zvlášť cenná je Zelinovej komplexná analýza pozitívnej fázy sokratovskej výchovy, teda takej, ktorá nielen naučí žiaka umeniu argumentácie (*elenchos*), ale pozitívne určuje aj praktické konanie a prináša istý typ návodu na cnostný život. Práve táto fáza býva mnohými autormi podceňovaná alebo celkom ignorovaná.

Tretia kapitola skúma akým spôsobom sokratovská tradícia reinterpretovala *paiderastický* vzťah žiak – vychovávateľ, a ako pri tom zmenila archaický koncept Eróta/eróta. Hlavnými interpretačnými textami sú v tomto prípade Platónove dialógy *Alkibiadés I.* a *Hostina*, a Xenofontove *Spomienky na Sokrata*, konkrétne pasáž, v ktorej sa Sokrates stretáva s hetérou Theodotou. U Platóna sa ako cieľ *paiderastického* vzťahu ukazuje spoločné prekonávanie vášnivej erotickej lásky Sokrata a žiaka s cieľom nadobudnúť puto priateľstva (*filia*). U Xenofonta sa vychovávateľ snaží nájsť taký spôsob výchovy, ktorý korešponduje so špecifickou povahou žiaka, čím v ňom vyvolá priateľskú lásku. Tá žiaka vedie k tomu, aby napodobňoval Sokratove spôsoby a správanie. Spoločnou črtou Platónovho aj Xenofontovho modelu pedagogického vzťahu je, že Sokrates počas výchovy mení svojho žiaka a zároveň aj sám seba.

Posledná štvrtá kapitola sa venuje otázke, či je sokratovská *paideia* možná aj v súčasnosti. Autorka správne uvádza, že v striktnom slova zmysle o prenositeľnosti nie je možné hovoriť. Avšak motívy tejto výchovy sú neustále aktuálne, ako ukazujú aj viacerí moderní autori, ktorí tento typ výchovy analyzujú a aplikujú. Zelinová sa konkrétne venuje dvom modelom sokratovskej výchovy, ktoré nachádzame v súčasnom diskurze. Sú nimi „model Theaitétos“, založený na schopnosti rodiť krásne myšlienky a na vzájomnej priateľskej láske medzi vychovávateľom a žiakom. Tento model pomáha

žiakovi porozumieť komunite a všeobecnému kontextu, a je často využívaný v modernej pedagogike. Druhým modelom je „testovací model“, v ktorom zohráva hlavnú úlohou *elenchos*. Model nachádza svoje využitie napr. v investigatívnej žurnalistike, súdnej praxi či v súčasnom filozofickom diskurze.

Záverom musím pochváliť veľmi dobre zvolenú obálku knihy. Autorka, s láskavým udelením autorských práv dedičov, pre ňu zvolila známu kresbu Homéra od Vincenta Hložníka (pôvodne súčasť ilustrácií vydania Okálovho prekladu *Íliady* a *Odysey*). Na prvý pohľad sa môže zdať absurdné, že kniha s názvom *Paideia v sokratovskej filozofii* má na obálke Homéra. Po jej prečítaní je však zrejmé, že zámerom sokratovcov bolo podobne zobrazíť samotného Sokrata. Ako veľkého učiteľa Grékov, ako toho, kto neprišiel, aby starú homérovskú výchovu poprel a zlikvidoval, ale aby na ňu nadviazal, skúmal ju a naplnil novým obsahom.

doc. PhDr. Matúš Porubjak, PhD.
Katedra filozofie a aplikovanej filozofie
FF UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2
917 01 Trnava
e-mail: matus.porubjak@ucm.sk