UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Filosofování a obec

Philosophy and community

Vedoucí práce:

prof. PhDr. Anna Hogenová, Csc.

Autor:

Bc. Filip Timingeriu

Praha 2012

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucí mé diplomové práce prof. PhDr. Anně Hogenové, Csc. za laskavý přístup a mnoho podnětných myšlenek i za vynaložený čas.

Dále děkuji svým přátelům a kolegům Filipu Maternovi a Kryštofu Krejčovi.

Dík můj nejvřelejší patří Vendulce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato diplomová práce byla umístěna v Ústřední knihovně UK a používána ke studijním účelům.

V Praze dne 26. 6. 2012. Filip Timingeriu

Abstrakt

Diplomová práce „Filosofování a obec“ se zabývá vznikem *polis* a zrozením občana, jako specifických způsobů bytí světa a člověka, jejichž korelace je nejvíce patrná ve filosofii Platónově. Důrazem na Platónovo privilegování mluveného slova před psaným, ukazuje na možné zdroje pro filosofickou hermeneutiku. Porozuměním situaci, která vedla k rozpadu vzájemného vztahu mezi člověkem a světem, snaží se autor práce sdělit, že v Platónově myšlení zůstávají doposud nereflektované možnosti, které by mohly být současné době východisky. Záměrem práce je, nastíněním a rozvedením samotných předpokladů *polis* a politického myšlení, přispět k diskuzi nejen v oblasti politické filosofie a politologie.

Abstract

Master's thesis "Philosophy and community" looks into the origin of ancient greek term "polis" and inception of its citizen. It looks into it as specifical means of being of world and human. The correlation of polis and citizen is most apparent in philosophy of Plato. With an emphasis on his privilegy of spoken word over written one, he shows possible sources of philosophical hermeneutics. By understanding the situation, which leads to the decline of the reciprocal relationship between human and world, author would like to express that in Platos way of thinking are still unreflected possibilities of solution for the present day. Intention of this work is to contribute - by sketching and explication of the principles of *polis* and political thinking - to the discussion - and not only to that of the political philosophy and political science.

Klíčová slova

obec, občan, smysl, rozumění, tázání, horizont, dějinnost, fenomén

Keywords

community, citizen, meaning, unerstanding, asking, horizon, historicity, phenomenon

Obsah:

Úvod 7

Rešerše 8

1. Kulturně-civilizační změny a duchovní předpoklady vzniku *polis* 10

1. 1 mýty i logos 11

1. 2 slavnost olympijských her jako symbol počátku (nejen) archaického Řecka 17

2. Polis 24

2. 1 kosmos a nomos 25

2. 2 sofistika a demokracie – danajské dary 27

3. Platón 33

3. 1 moudrost a moc jako filosofický úkol a problém na pozadí otázky po cíli a možnosti filosofického poznání 33

3. 2 nepatřičnost psaného a možnost sdílení moudrého 38

3. 3 nauka o primátu mluveného slova nad psaným jako inspirační zdroj hermeneutické filosofie 40

3. 4 otázka po výměru filosofa jako odpověď na otázku po intenci Platónovy filosofie 43

4. Na troskách polis – v dědictví Platónova myšlení 49

4. 1 imanentní epoché. 50

4. 2 polemika. 52

4. 3 hermeneutika. 55

4. 3. 1 dialektika dialogu. 56

4. 3. 2 řeč myšlení a myšlení řeči 60

4. 4 estetika 63

4. 4. 1 krásno a dobro 64

4. 4. 2 músy a muzeálnost 69

4. 4. 3 Platónův testament 73

Závěr 76

Literatura 78

Motto: „*Pro Minervu je třeba zapřáhnout Pegasy“*.

– Karel Kryl

Úvod

Vnějším podnětem k sepsání této práce je mi dnes velmi frekventované slovo „krize“. Starým Řekům znamenalo čas, v kterém je zapotřebí se rozhodnout pro to, čeho se bude po tomto rozhodnutí dbát, o co se bude pečovat. Muset se rozhodnout předpokládá být ve sporu, být v otázce po tom, o co je třeba se starat, co je správné udělat. Hluboké zakušení sporu, přináší poznání, že kdyby neexistovala kritéria toho, co je správné, tak by tento konflikt vůbec neexistoval. A protože Řekové těmito spory a konflikty žili, přinášeli s sebou zároveň takovéto poznání. Pochopíme-li, že dnes v žádné krizi nejsme, ba dokonce to, že ze samé povahy doby a času, tak jak je námi žit, ani být nemůžeme, pak se teprve vnější podnět jakéhokoli konání může přetavit v pohyb vnitřní.

To, co mnou hýbe uvnitř a čeho pohyb vedl k myšlenkám ohledně tématu diplomové práce, je osvojený stesk starých básníků po blízkých dálavách zašlého času žité poetičnosti světa, a úvahy moudrých filosofů nad smyslem a uspořádáním všeho, co je v něm, i to, bez čeho nemůže být tím, čím jest. Přičemž hrotem je mi údiv nad tím, že se člověk vůbec může tázat, že může pobývat jako tázající se. V otázce samé odkrývá se pak doba, jež se právě těmito otázkami časila, v níž byly poprvé porozeny: čas vznikání filosofie i obce. Proto se touto prací pokouším tázat po filosofování a obci, jako způsobech bytí člověka a světa, korelátů, které si odpovídají a jejichž dialog se tato práce snaží postihnout.

Vědom si toho, že každý přístup nese si v sobě jisté předporozumění, vynasnažím se, aby ten můj, nebyl pouhým nevykázaným předpokladem. Jakožto universitní student filosofie se setkávám s rezidui filosofování a obce. Ale i s ostrakizací obého, jejíž největší hrozba spočívá v útoku vedenému zevnitř. Proto je také cílem mé práce usilovat o formulování a vedení myšlenek tak, aby při vší autocenzuře a akademické normalizaci, vyvstalo porozumění, že filosofie i akademická obec mají své původní místo v *Akadémii*. A že universita je jedině hodna obrany, pakliže tohoto svého původu dbá.

Výchozí pozicí k tomuto záměru, je přesvědčení, že nejen bůh, ale i *zoón politikon* je mrtev. Tato práce nezvěstuje jeho smrt, ale snaží se porozumět, jak je možná. A to tím, že se pokouší přiblížit jeho život. Tato práce si neklade za cíl být empirickým výčtem, psychologickou deskripcí, sociologickou analýzou, ani sumací faktů snesených na jednu hromadu; chce být prosta všech výsledků, aby se mohla otevřít porozumění.

Rešerše

Téma diplomové práce „Filosofování a obec“ je skoro tak staré, jako filosofie a obec samotné (tak za mnohé vzpomeňme třeba na Herakleitovy výtky Efesanům, Platónovu *Ústavu* a *Zákony*, Aristotelovu *Politiku* či dílo Augustinovo *O obci boží*). Pociťovaná naléhavost tématu není nikterak v rozporu se stářím otázky, již je vedena, byť formulována pokaždé jinak v patřičnosti toho kterého období, nýbrž ukazuje, jak si každá doba ze svého dějinného horizontu nezbytně potřebuje tuto otázku položit, aby byla s to si porozumět; a ukazuje také, že je vskutku náležitým úkolem filosofickému myšlení.

Tato diplomová práce přebírá, reflektuje a pokouší se kriticky promýšlet především ty badatele a myslitele, kteří toto prastaré téma artikulovali pro naši dobu, tak, že je možno se spolu s nimi účastnit (metéxis) na události myšlení, kterou, jak pevně doufám, je i otázka po filosofování a obci. Mezi těmi, z nichž čerpám ve své práci nejčastěji, jsou: Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Jan Patočka, Jean-Pierre Vernant, Giovanni Reale.

Martin Heidegger

Promýšlení Martina Heideggera vzhledem k otázce, která je tématem diplomové práce, je takového charakteru, že nemůže neotřásat otázkou v samotných jejich základech. Mezi jeho nejznámější a nejcitovanější díla patří: *Bytí a čas, Co je metafyzika?, Konec filosofie a úkol myšlení, Básnicky bydlí člověk, Věda, technika a zamyšlení, Údiv a zdrženlivost : o naladěnosti myšlení.*

Hans-Georg Gadamer

Horizont rozumění, který otevřel Gadamer svým filosofování, je pro způsob tázání a uchopení otázky diplomové práce zcela zásadní. O tomto horizont nejsoustavněji pojednává dílo *Pravda a metoda*, přičemž mezi jeho další vlivná díla náleží také *Problém dějinného vědomí*, *Idea dobra mezi Platónem a Aristotelem* a *Aktualita krásného.*

Jan Patočka

Jeho celoživotní filosofické, badatelské a pedagogické úsilí je nejen pro „domácí" filosofickou scénu v mnohem určující. Není otázky, kterou by nechal nedotčenu, proto je pro toho, kdo se chce alespoň trochu orientovat v problémech dnešní doby, znalost jeho díla naprosto nepostradatelná. Nejznamenitější díla, určená i pro širší veřejnost jsou *Kacířské eseje o filosofii dějin*, *Negativní platonismus, Evropa a doba poevropská, Platón.*

Jean-Pierre Vernant

Vernantovi filologické, historické a antropologické studie zabývající se starověkým Řeckem bohatě odrážejí jeho filosofický přístup, kterou původně vystudoval. Jeho mnohdy objevné práce, tak mohou být dobrým podkladem, pro další tázání. Na vědeckém poli prorazil, dnes již klasickou studií *Počátky řeckého myšlení.* Neméně pozoruhodný je i soubor dílčích statí shrnutých pro českého čtenáře pod titulem *Héstia a Hermés*.

Giovanni Reale

Přední badatel a filosof milánské školy přicházející s požadavkem nové interpretace Platóna, jež by organicky spojovala a zahrnovala Platónovy filosofické spisy s jeho odmítavým postojem k písemné fixaci filosofických myšlenek. Realeho badatelské úsilí je obsaženo v samotném názvu jeho stěžejní práce: *Pokus o novou interpretaci velkých Platónových dialogů ve světle nepsaných nauk.*

1. Kulturně-civilizační změny a duchovní předpoklady vzniku *polis*

Ve 12. století před novým letopočtem zaniká mykénská říše, na jejíchž troskách vzniká zhruba o 4. staletí později zcela jedinečný společenský útvar, jež nese jméno *polis* a jež bude později mnohými považován nejen za základní stavební kámen evropské civilizace, ale i za jeden z nejvrcholnějších okamžiků lidského ducha pokusivšího se na základě teoretické spekulace a reflektující praxe sladit věci lidské a božské, veřejné i soukromé v jeden harmonií znějící celek.

Spolu s mykénskou kulturou mizí i doba bronzová postupně přecházející v dobu železnou. Bronzové věci sloužící každodenní potřebě či sakrálním účelům, jsou nahrazovány těmi ze železa. Člověk se tak s tím, co bylo až doposud samozřejmou součástí jeho života, začne setkávat, jako s něčím nenávratně minulým. Výrobky z bronzu získávají ráz něčeho minulého, zatímco železo se stává znamením přítomnosti. A tak se v myšlení lidí začíná byvší věk bronzový lišit od toho železného; metalurgická proměna předznamenává rozdílnost mezi minulostí a přítomností, které si bude člověk stále naléhavěji vědom. Ale i jiné věci denní potřeby podléhají změnám. Řecká keramika se zjednodušuje a ozdobné dekorativní motivy předešlé doby střídají strohé geometrické vzory, které však dokáží Řeky uspokojit jen nakrátko. Kresby orientálních nestvůr jsou na vázách kroceny do podoby divokých zvířat, které posléze podléhají domestikaci, aby se pak prostřednictvím figurální kresby mohl na různých artefaktech zjevovat krotitel sám; jako doklad toho, že si skrze svou moc uvědomuje sebe sama stále hlouběji. Také počínající kremací se ohlašuje nová doba. Pohřbívání mrtvých do země je na mnoha místech nahrazováno spalováním lidských ostatků. Bezprostřední spojení zemřelého se zemí se ruší; svět mrtvých se žijícím vzdaluje. To vše předznamenává, a tedy svým způsobem zahajuje nové údobí dějin, pro které se na určitém území a ne zcela neprávem vžilo označení *Řecký zázrak*. A právě proto, že se jedná o něco, co není bezprostředně přístupné smyslovému vnímání – co je za zrakem, se domnívám, že má filosofie jisté výsadní postavení, aby za ono „za“ nahlédla takříkajíc zrakem duchovním. I

samotné toto úsloví – objev Platónův –, navádí výrokem, že každý historický fenomén se zpřítomňuje idealizací, na cestu, kde jako milníky myšlení jeví se nejzřetelněji eposy Homérovi a Hésiodóvi spolu se slavnostmi Olympijských her.

1. 1 mýty i logos

Období od konce mykénských království do počátku formování prvních městských států na přelomu 9. a 8. př. Kr., se někdy též označuje termínem temné období, protože v rozvalinách mykénských paláců zanikla i znalost písma. A nemohla nezaniknout, neboť tato znalost byla spojena výhradně s úzkou třídou královských písařů a písmo tak sloužilo pouze jako prostředek k udržování technicko-administrativního provozu. Hlubšího významu, který by zabezpečil jeho trvání, nemělo. Až koncem 9. století si Řekové přizpůsobují nové písmo převzaté od Foiničanů. Písmo, které je na rozdíl od zapomenutého lineárního písma B písmem hláskovým a také díky tomuto svému fonetickému charakteru se stává něčím více než jen nástrojem královského mocenského aparátu; stává se obecně-kulturním prvkem nedozírného významu. Významu, který spatří světlo světa společně s *Íliadou* a *Odysseiou*, s prvními písemnými památkami symbolizujícími nový věk. Eposy *Ílias* a *Odysseia* jsou básníkem sepsané mýty, avšak mýty už specifického druhu, neboť tím, že je mýtus písemně zaznamenán stává se z něj něco jiného, než čím původně byl a je. Písemně zachycený mýtus podléhá nutně literárnímu ztvárnění a estetickým ambicím svého autora. Ze zapsaného mýtu se vyděluje element svébytného charakteru – logos, který takovýmto způsobem vyvázán z mytopoetického jazyka, začíná apelovat na takovou formu rozumnosti, která bude činit určitou oblast myšlení čím dál tím více nezávislejší na náboženství a s ním související tradici. Doba archaického Řecka je však stále ještě dobou převahy mluveného slova, ačkoli síly mezi mýtem a logem se budou postupem času vyrovnávat, aby tak mohlo dojít ke sváru, jehož drama nejzřetelněji probíhá ve filosofii a v životě Platónově, ke kterému se na patřičném místě ještě dostaneme.

Mýtus, logos i epos jsou řeckými výrazy pro slovo, zde v homérské epice, navzdory svým různým významům značného rozpětí, spoluzní v podivuhodně harmonické jednotě, avšak jednotě, která ještě není dána pohybem protikladů, nýbrž spočívá v původní nerozlišitelnosti básnicky žitého světa. Logos zde ještě nestojí proti mýtu; rodí se z něj, tak jako se rodí přítomnost z minulosti. Je to až logizovaný mýtus, který stojí v opozici k logu. Mýtus je totiž bytostně spjat s orální kulturou a ne s písemnou fixací. Mýtus je mýtem, protože se neustále a znovu vypráví, aby tak spoluformoval kolektivní vědomí civilizací orálního charakteru. Logizovaný mýtus, je transponován na místo, které mu jako takovému podstatně nenáleží a proto a jedině v něm přichází o své přednosti a logu nutně podléhá. *Ílias* a *Odysseia* jsou tak prvními kroky na cestě mytologizace. A jsou jimi i *Theogonia* a *Práce a dni* od Hésioda. Ačkoli mluvené slovo stále dominuje, zmíněné eposy již vyjadřují zcela svébytné konstituování světa.

Íliadu, která je básnickým popisem a oslavou hrdinských činů, slavných událostí, které zakládají nový počátek, doplňují *Práce a dni*, jako návod na naladění a vložení se do časového uspořádání, jako připomenutí a napomenutí, že i každodennost má svůj nepostradatelný význam a tvoří tak jakýsi protipól hrdinských eposů. Pokora k řádu všedního dne zajišťuje stabilitu nové koncepce světa. Světa konstituovaného a chápaného jako kosmos, jako řád, který je právě pro svou harmonickou uspořádanost krásným. Úmorně namáhavá práce rolníkova, který ponejvíce dbá o zabezpečení svého živobytí, je významově stejně plnohodnotná s osudem héroa podstupujícího života ohrožující nebezpečenství. Respekt, který rolník chová k časovému řádu ročních období a jenž ho tak propojuje s řádem kosmickým, umožňuje mu pěstovat plody země nezbytné pro jeho přežití. Naproti tomu je čin hrdiny mimořádný, proto je heroická událost slavná a pamětihodná; tím, že je mimo řád, se vyjímá nad jiné a umožňuje založit nový počátek, na který se pamatuje slavností. Slavnost je tím, co spojuje aristokrata i rolníka, neboť i ten slaví, vzdávaje díky plodnosti země po sklizení úrody. Průvodcem slavností je rolníkovi bůh Dionýsos. Aristokracii odvozující svůj původ od bájných héroů je bohem Apollón. Tomuto dvojímu tendování, apollinskému a dionýskému, odpovídá do jisté míry na sociálně třídní rovině boj (agón, polemos) mezi aristokracií a zemědělským obyvatelstvem. Svár apollónského a dionýského principu je

takového druhu, že ani jeden nemůže existovat bez druhého. A toto svárlivé objetí vytváří celek, jenž se prezentuje v postavě Orfea. Neboli; zbožnost apollónská a zbožnost dionýsovská se určitým způsobem syntetizují v orfismu, jehož počátek vidí tradice v mytickém pěvci Orfeovi. Orfeus se stejně tak jako Dionýsos vypravuje do podsvětí[1] pro svou milovanou; Dionýsovi je to matka, Orfeovi manželka. „Zbraní" však mu je apollónská lyra a mocí, jež vládne, je akustická harmonie, která dokáže zkrotit divoké šelmy i pohnout k citu neživé skály. Před jasem, který je příkazem harmonie, ustupuje i nejzazší možný horizont – Hádes. Orfeus znalý řeči bohů – hudby, vyžádá si na Hádovi svou milovanou Eurydiké. Avšak pod podmínkou, že na cestě z podsvětí bude moci jen důvěřovat a doufat, nikoli vědět, že je Eurydiké stále s ním. Cesta do říše živých je cestou slibu a zaslíbení; a vskutku, Orfeus s důvěrou všechny nesmírné překážky zdolává. Až v místech, která jsou prosta všeho křiku a zvuku, v krajině nezměrného ticha, ticha které hudbu, jako takovou, vůbec umožňuje, ztrácí Orfeus důvěru a slib daný vládci říše mrtvých porušuje; smysl života mu mizí v dálavách. Orfeus chtěl mít jistotu, proto se-lhal. Orfeus chtěl zahlédnout to, co je smrtelníkovi zapovězeno. Vědět tam, kde vědění není možné. Nejzazší horizont života – smrt, o sobě počet nevydává, jakkoli se o to smrtelník pokouší. Vědění o této fundamentální nemožnosti je věděním tragickým. Chtít a nemoci je základní zkušeností tragického života. Nelze to ale chápat tak, že by člověk poznav svůj osud jako Damoklův meč rezignoval před nutnostmi života. Osud nestává se pro Řeky v jejich rozkvětu něčím tragickým, nýbrž naopak. Bytnost tragična spočívá v tom, že člověku vůbec umožňuje, aby byl osudovým člověkem, aby mu šlo o jeho sudbu, aby svůj osud měl a stal se jeho nositelem. Tragédie ukazuje člověka jako nositele osudu a toto „mít osud", znamená být dějinným. Jen vzpomeňme na Sofoklova Oidipa! Pak už snad nebudou předcházející výklad a následující slova Heideggerova, působit tak zcela nemístně: *„Jedině když v bytí nějakého jsoucna spolu stejně původně přebývá smrt, vina, svědomí, svoboda a konečnost tak, jako je tomu v starosti, může toto jsoucno existovat v modu osudu, to znamená být v základě své existence dějinné."*[2]

[1] Po něm i mnozí jiní, např. Odysseus, Theseus, Aeneas, Ježíš z Nazaretu či ústřední postava Dantovi Komedie.

[2] Heidegger, M.: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH 2008, s. 426.

Vědomí smrti, poznání viny, tíha svědomí i nárok svobody to vše jsou charakteristické znaky řecké tragédie. Tragédie, kol které bude pro příště kulminovat veškerý život člověka; člověka dějinného. A tak ačkoli je Apollón patronem mús, básnictví a harmonie, je to bůh Dionýsos, jehož sochy stály v řeckých divadlech, neboť je to on, kdo je úzce spjat s tragičnem. Původ tragédie bývá též určován z ritů dionýské zbožnosti, přesněji z průvodů konaných při dionýsovských slavnostech, kdy postavy zahalené do kozlí kůže doprovázeli píšťalami a zpěvem procházejícího boha. Boha, kterého stvořili lidé, aby z nich udělal člověka; člověka tragického.

V tragičnu se tedy osudovost artikuluje jako „mětí osudu"; že a jak má člověk osud, tematizuje něco takového, čemu říkáme nutnost. Tím tragično odhaluje nutnost, jako něco konstitutivního, zároveň jí však tímto svým odhalením otřásá a tak dovoluje myslet možnosti jako předpoklady, z kterých klíčí dějinné vědomí. Tu se mýtus ukazuje nejenom jako něco nepostradatelného pro vznik tragédie, nýbrž také jako něco, jehož obsah právě prostřednictvím tragédie s její anagnórisí člověka jako dějinného, překračuje do filosofie, aby se stal její podstatnou součástí. Je ovšem nutno podotknou, že mýtus samozřejmě není fenomén vlastní výhradně řeckému člověku, je ale otázkou, jaktože právě a jen z vědomí zušlechtěného řeckou mytologií mohl vyrašit květ filosofie. Na tuto otázku pokusím se odpovědět otázkou jinou, a totiž; čím byl řecký mýtus? Jak už bylo řečeno, mýtus i logos jsou řeckými výrazy pro slovo. Mýtus je původem starší, vypráví o minulosti, která však ještě není historií. Mýtus nevypráví o pravdě, nýbrž o skutečném, ač se nám dnes může a ba snad i dokonce musí zdát, že se jedná o synonyma. Mýtus vypráví o bylé skutečnosti, kterou zároveň tímto svým vyprávěním formuje. Mýtus tedy nemá reprezentovat jsoucí pravdu, nýbrž dějící se skutečnost. K tomu Rudolf Löbl upozorňuje na vlastnosti staré řečtiny a cituje řeckého učence Thrasybúla Georgiaga: *„Zvláštnost staré řečtiny spočívá v tom, že slovo se uskutečňuje, jako svébytná, rytmicko-músikální moc, a současně jako řeč, jako fonetický útvar, jako vnitřní hodnota představ a afektů… stará řečtina byla hudbou, která měla současně schopnost pojmenovávat věci… Řekové museli mít cit pro to, že věcem nedává jméno člověk, ale že věci samy se substancionálně ohlašují tím, jak znějí."*[3] A dále konstatuje,

[3] Löbl, R.: *Mýtus a logos* in: *Reflexe 94/11,* s. 3 – 4.

že: *„Formou řeči, v níž se výsostně uplatnilo řecké slovo jako* μύθος*, mýtus jako slovo, byla poezie. Proto neudivuje, že to byli básníci, kdo dával řeckému mýtu podobu, neboť jak říká Hölderlin, co zůstává, je dílem básníků. Mýtus je báseň, vyprávějící svět, je to básnictví o světě,* ποίησις *– poezie v tom nejpůvodnějším význam tohoto slova. Aristotelés nazývá v Poetice mýtus duší tragédie. Mýtus je děj, utvářející svět, tragédie je mimesis – tvůrčí dotváření.“* [4] Již presokratici však počínají kritizovat obsahy mýtů a vznášejí nárok na poznání toho, co jest či není v jejich obsazích pravdivé; avšak není náhodou, nýbrž podstatně se ukazuje pravý význam mýtu, když Parmenidés právě mytologickým způsobem ve své básni vznáší tento nárok, řka ústy bohyně moudrosti: *„...posuď rozumem...“*[5] (krinai de logó). Logos se tu tedy ještě myticky orámován objevuje jako rozhodce ve věci pravdy a nepravdy. Kritika mýtu se zároveň ukazuje jako pokus o jeho výklad. U Hérakleita pak je logem míněna jakási vše zakládající a všem lidem společná míra, jíž jest třeba se řídit, aby se mohli s plným vědomím a ne jako spící orientovat ve světě.[6] Na druhou stranu vedl tento požadavek po pravdivosti od rozumu důvěřujících „osvícenců“ Parmenida, Hérakleita či Démokrita až k agnostikům typu jakými byli například Protágoras a Gorgias. Nejen z tohoto důvodu se mýtus, ač postupně vytlačován, udržel pospolu s na logos kladoucí důraz filosofií. Nejen proto, že mýtus byl v řecké společnosti hluboce zakořeněn a rámoval každodenní i mimořádný život člověka, ať už ve světských činnostech či náboženských slavnostech. Ale protože, spíše než cokoli jiného, byl zvláštním způsobem přetaven a zachován filosofií, neboť té byla zřídlem, obdobné otázky si kladoucí tragédie, jíž je mýtus duší. *„Počátkem a jakoby duší tragédie jest děj* (mythos)*.“*[7], praví Aristotelés. Tak jest i pochopitelné, že tragédie nemohla nevyjít z divadla na areopag, aby pak soudem a odsouzením Sókrata vyvrcholila dodnes otřásající katarzí.

Mezi logem jak ho pojímají Parmenidés a Hérakleitos a tradičními mýty vzniká napětí, které je v mnohém určující pro celou řeckou filosofii. Vzniká napětí mezi rozmanitými mýty a jediným logem a s ním také otázka po jednotě a mnohosti. Již Milétští myslitelé se, ač

[4] Tamtéž.
[5] DK 28 B 7.
[6] DK 22 B 1, DK 22 B 2,DK 22 B 50.
[7] Aristotelés, *Poetika*, 6, 1450 a 40.

v mnohém inspirování genealogickým vysvětlením světa, jak jej zaznamenal Hésiodós ve své *Theogonii*, pokoušejí zcela novým způsobem popsat povahu světa. Tito Iónští badatelé hledají imanentní principy φύσις, které jakožto principy zakládající vládnou světu, nazývají je αρχή a ačkoli náboženské výklady světa koexistují, pokoušejí se svět vysvětlit zcela profánně a nezávisle na nich. *Fysis* se pro ně stává celkovou souvislostí do které je člověk vřazen a v níž se pomocí myšlení orientuje tak, že zjistí, jaké jest její *arché*. Na jejich bádání ale není nejpodstatnější, k čemu se dobrali a co za takový princip považovali, ať už to byla voda, vzduch či oheň, nýbrž že nám svým hledáním *arché* již na počátku filosofování naznačují, že, to, co všemu vládne, je to, co je všemu společné. A že to, co všemu vládne, je počátek, neboť ten je všem společný. Jejich dědictvím je ale také to, že pro *arché* se zapomnělo a zapomíná na *fysis.*

Tendence sporu mezi mýty a logem se ukazuje také v zdánlivě separované oblasti práva. S postupem logizace mýtů a kultury psaného slova vznikají totiž i zcela nové problémy zákonnosti. Jak bylo řečeno: mýtus je to, co se vypráví a co se dalo vždy převyprávět tak, aby pasovalo na tu kterou konkrétní situaci či událost nastavší v lidském společenství, kdežto psané zákony nikoli, protože v nich vždy cosi chybí, a toto chybění je předmětem rozporů a tedy dialektiky práva, které se v důsledku „logizace" zesvětšťuje. *„Vždyť soudce nesedí na soudě proto, aby dělal právo předmětem milosti, nýbrž aby je rozsuzoval."*[8]

Tím chybějícím je v podstatě *„hic et nunc"* toho kterého jednotlivého člověka. Vzniká velký problém, jak aplikovat obecný zákon na konkrétní případ; tedy opět onen velký problém celé řecké filosofie – problém jednoty a mnohosti, avšak také zákonnosti, ve které je již sotva patrna ona mytologická dialektika Apollóna a Dionýsia.

Na rozdíl od Apollóna, který vytváří jednotu negací mnohosti A-πολλώς (πολλα – mnoho, α – alfa privativum). Ujednocuje Dionýsos mnohost silou tvůrčí vášnivosti, která překypuje, aby přetékajíc zaplavila vše rozmanité, podobně jako později Plotínovo emanující Jedno. O této dialektice, dnes bychom řekli mezi legalitou a legitimitou, hluboce vyprávějí právě antické tragédie jako vrchol myto-logického zápasu. A spolu s ní nejen do divadel a na agoru

[8] Platón, *Obrana Sokrata*, 35 c 3-4.

přicházející filosofie, která se jako θεωρία účastní i slavností Olympijských her. Kterým jest zapotřebí, pro nástin toho čím byla *polis*, se věnovat nyní.

1. 2. slavnost olympijských her jako symbol počátku (nejen) archaického Řecka

Druhým symbolem nové epochy by mohl být rok 776 př. n. l. (samozřejmě při převedení na současný úzus datace). Je to datum konání prvních olympijských her.[9] Hry se konaly v Elídské Olympii na počest olympským bohům, kdy závodníci při sahání na sochu Dia slibovali čestnost a dodržování stanovených pravidel. Byla to panhelénská slavnost, v době jejíhož konání musela panovat εκεχειρια (posvátný mír). Jako takové bylo slavení Olympijských her událostí nesmírného významu, neboť to, co se starým Řekům na poli každodenního politického boje nakonec nikdy zcela nepodařilo, bylo v době konání her jejich bezprostředním výrazem: všehelénská jednota. Uvedené datum je pravděpodobněji rokem jejich obnovení, než vzniku, neboť tak jako mnoho jiného v archaickém Řecku, se vše rodí z mýty opředeného prapočátku, kterého právě pro svou neustále se rodící počátečnost, nelze dosíci. Pausániem uvedená legenda praví[10], že jejich obnovitelem byl Ifítos, který zkormoucen bratrovražednými boji Řeků, po vpádu dórských kmenů, otázav se Apollóna prostřednictvím delfské věštírny o radu, dostal od Pýthie nařízeno, aby obnovil olympijské hry. To důležité na této legendě je, že tím, co zakládá olympijské hry, je mír. Onen zakládající posvátný mír, je tedy zároveň předpokladem i důsledkem Olympijských her. Je to dokladem toho, že i při vší každodennosti řeckého života, kdy byla válka v podstatě normálním stavem, nebyla řecká společnost (snad s výjimkou Sparty) militaristická; Řek byl občanem ve zbrani

[9] Ve starém Řecku se konaly také jiné panhelénské hry: pythické, nemejské, isthmijské. Ale i místní hry v jednotlivých městech. Iolské v Thébách a Panathénje v Athénách. Hry v Olympii považují se však již od starověku za nejstarší a nejvýznamnější.

[10] *Cesta po Řecku I*. Praha: Antická knihovna 1973.

nikoli voják mající hlasovacího práva. Hry byly starým Řekům nejen propedeutikou k boji, ale i konkrétním vyjádřením touhy po jednotě a harmonii.

Zeus olympský, k jehož poctě se hry především konaly, nebyl pouhým uctívání hodným bůžkem srovnatelným s modlami v říších orientu i jinde. Protože není možné, aby civilizace, která ve věci teoretického vědecko-technického poznání učinila takový skok, který byl minimálně pro dalších dvacet století nedostižen, aby civilizace, která v oblasti politiky, umění a filosofie byla na takové výši, že dodnes sluje přízviskem klasická (klasa-vzor), a jejíž umělecké výtvory přede všemi pak literární, sochařské a architektonické jsou přinejmenším nepřekonatelné a to do takové míry, že i poměrně erudovaný čtenář nebo divák dnešního věku je sotva schopen obsáhnou celou hloubku předkládaného díla, byť jen intuitivně, byla ve věcech náboženských tak zaostalá. Zeus olympský, byl spíše, než čímkoli jiným, symbolem určitého nazírání a zakoušení světa. Byl horizontem, z kterého se návštěvníkovi Olympie, ať už v roli závodníka či diváka, věci a činy jevily určitým způsobem. Tak jako se Řekovi například prostřednictvím bohyně Afrodité ukazoval a dával svět na pozadí lásky a milování či skrze boha Area na pozadí boje a válčení. Jednotliví starořečtí bohové tedy prezentovali (zpřítomňovali darem) specifický modus možnosti bytí člověka ve světě. Účelem ceremonií předcházejících vlastním závodům bylo naladění všech přítomných na cíl, jež právě Zeus v Olympii symbolizoval. Podstatou kultu Dia olympského byla kultivace těla i ducha prostřednictvím slavení her, která vede k všeobecně dosažitelnému cíli, jímž je ctnost, zdatnost, výbornost, zkrátka *areté*, jak závodníka, tak společnosti jako celku. A otázka po tom, kdo je nejlepším v oné snaze po získání *areté*, je vlastní bytností Olympijských her.

Z uvedené legendy je také patrno, že Olympijské hry vděčí za své znovuobnovení mimo jiné i moudrosti delfských kněží, kteří díky poutníkům z nejrůznějších koutů Hellady, znalí řeckých poměrů, hájily celořecké zájmy a interpretovali výkřiky Pýthie do konceptu všeobecného míru, který je zachováván tím, že se znepřátelené strany setkávaly v posvátném čase her na posvátném místě v Olympii. Neboť i: *„Volný čas bez programu byl součástí programu olympijských her. Z hlediska jejich účelu měl primární význam: umožňoval Řekům z dalekých i blízkých krajů, aby se v klidu a pohodě setkali, aby upevnili stará přátelství a navázali nová, aby prodiskutovali vzájemné spory a hledali cesty k jejich řešení, aby si*

upevnili vědomí etnické i kulturní sounáležitosti.“[11] Zcela to odpovídá tomu, co již víme například z fenomenologických zkoumání Hanse Georga Gadamera[12], ale nejen z nich; že fenomén hry je takového druhu, v jehož bytnosti spočívá, že každé hraní je vždy spoluhranní a že každé hrát znamená zároveň být hrán. Tedy, že ani divák není spoluhranní prost, neboť i on je součástí hry, jíž se jako pozorující účastní. Otěže pohybu ve hře totiž převezme hra sama tím, že se hráč vědomě rozhodne dodržovat její pravidla a být tak účasten na něčem, co ho přesahuje a co svým způsobem hráč potřebuje; neboť samopohyb, kterým je dle Platóna duše, fenomenalizuje svou živoucnost ve hře, která je tak zásadním výkonem života. Tak bychom si mohli dovolit říci, že samopohyb řeckého ducha osmého století záporného letopočtu spěl k výrazu ve hře jako symbolu života a světa. Svou účastí na Olympijských slavnostech vyjadřovali Řekové svou ochotu se dobrovolně podvolit řádu her, který byl obecně závazný pro všechny a utvářel celek, do kterého byl každý svou účastí na něm plně integrován a který ho zároveň cele přesahoval a tím rozpouštěl partikulární zájmy, jež obvykle vedly k vzájemným rozbrojům. Účast na tom co je obecné, co spojuje a nikoli rozděluje je společně důvodem k slavení. A potvrzuje to i Gadamer když píše že: *„Je-li něco spojeno s každou slavnostní zkušeností, pak to, že slavnost odpírá jakékoli izolaci mezi jedním a druhým. Slavnost je představením obecnosti samé v její dokonalé formě.“*[13] A je to možná poprvé v lidských dějinách, kdy si člověk takovouto možnost zkušenosti s celkem skrze slavnost zvolil zcela záměrně, jako osvědčení o narůstajícím vědomí své svobody.

Slavnost se děje tak, že se slaví. A k slavnosti dochází, jakmile nastane její čas. Čas, který není dán ničím jiným než slavnostností slavnosti samé. Je to samočas slavnosti, který ji, jako takovou, ustavuje. Samočas je časem samým nazíratelným v nejzazší formě jakožto „věčný návrat téhož“. Jestliže slavnost je dána svým vlastním časem, pak k jejímu *fundamentum inconcussum* náleží, že se opakuje. A to, co se navrací, je zároveň tím, co je počáteční; avšak dávat se může pouze, jako skrývající se za tím, co si nežádá svého návratu – co je konečným. Takže samočas počátku je původcem oné vágní zkušenosti s časem, jako s něčím co se klade a co je kladeno; jako něco, co je zapotřebí vyplnit nebo strávit a co je ve svých extrémních

[11] Zamarovský, V.: *Vzkříšení Olympie.* Praha: Olympia 1980, s. 144.
[12] Gadamer, H. G.: *Aktualita krásného.* Praha: Triáda 2003. Hra je významným filosofickým tématem. Mezi jinými se jí zabývali např. Herakleitos, Platón, Komenský, Huizinga, Schiller, Nietzsche, Fink, Bergson.
[13] Tamtéž, s. 46.

případech zažíváno jako jeho nadměrné vlastnictví ve formě nudy či jako negativní disponování ve formě „zaměstnanosti“. Nesmí nás tedy zmást, že se nám opakující jeví vždy jako následné, nýbrž pomocí pochopení fenoménu slavnosti nahlédnout, že tím, co dává vzniknout kontinuitě časového řádu, nemůže být sama časová kontinuálnost, ale opakující se návrat počátku. Proto pravdivě tvrdí Gadamer, že: *„Slavnosti se nenazývají opakujícími se proto, že se vkládají do časového řádu, nýbrž obráceně, časové uspořádání vzniká opakováním slavnosti.“*[14] Proto máme při slavnostních chvílích pocit, jakoby se čas zastavil, jakoby všechen předcházející neslavností čas, kterým jsme byli takříkajíc hnáni, spěl do jisté podoby prezence, v které se rozpouští a z které bere zpětně své ospravedlnění. Tomuto zastavení se v přítomnosti říkáme prodlení. A se vší vážností tvrdím, že takový způsob zpřítomnění se v bytí prodlení, je nejvlastnější možností existence člověka. Okamžik, jenž přímo vybízí k faustovskému zvolání: „Jsi tolik krásný, prodli jen!“. Okamžik, jehož vydobývání se stává bojem (*agón, polemos*) o smysl života. A počíná-li se někde boj o smysl života, pak je to znamením, že počíná život v tom nejhlubším slova smyslu; že počíná boj o život v celku. Důležité je si uvědomit, že tato časová událost, je předpokladem jak pro Nietzschův znamenitý koncept „věčného návratu téhož“[15] (*die Ewige Wiederkunft des Gleichen*), tak pro myšlení času, jako lineárního. Z něhož se pak proti němu klade jako jeho jinakost čas cyklický. Oba jsou to časy odvozené, ovšem skrze religionistické přihrádkování se staly součástí standardního mřížkovacího pojmosloví, ve kterém se budu pro snadnější uchopení tématu také částečně pohybovat, avšak s neustálým zřetelem na jeho nepůvodnost[16].

Vysledovat tedy ono místo počátku na časové ose není ani zdaleka tím nejdůležitějším, ne-li z povahy věci nemožné, neboť onen zakládající (smysl a tedy dějiny) okamžik teprve umožňuje to, aby byla vůbec nějaká časová osa dána. Podstatné je, že si ho Řekové sami

[14] Tamtéž, s. 48.

[15] Jak k tomu poznamenává Benyovszky: *„Nietzschův přínos je v myšlence opakování. Ta je zároveň nejproblematičtější místo, neboť opakování je opakováním stejného, což předpokládá kritérium rozlišení cyklů opakování. Toto kritérium se pak ale nutně musí vymykat opakování, což vede k tomu, že věčný návrat stejného je (z)rušen tím, co jej teprve umožňuje.“*
(Benyovszky, L. a kol.: *Filosofická propedeutika II*. Praha: Pastelka 2001, s. 64., poznámka č. 9.) Možná by k rozklíčování této Nietzscheho myšlenky mohla být nápomocna Heideggerova diference mezi Stejností a Totožností. To je však nad síly této práce.

[16] Daleko původnější a filosoficky náležitější, zdá se mi být řecké postihování času, jakožto *Kairos* a *Chronos*. Jejichž rozvedení by rozhodně vydalo nejen na diplomovou práci. Zde lze jen podotknout, že Řekové žili z hlediska času způsobem „kairochroním“.

určili datem konaní „prvních“ olympijských her konstitujíce tak názorně bytí člověka jako dějinné. Sami sebe určili dějinnými, protože se jako takoví poznali.

Není to tedy tak, že by Řekové neznali „lineární“ pojetí času, jak se velmi často soudívá. Jen mu nepřikládali takový význam, jaký měl pro ně čas „cyklický“. Samozřejmě, že znali čas následujícího dne, že plánovali, projektovali a obstarávali se tak, aby se zabezpečili pro budoucnost, že na ně doléhala starost o zítřek. Vždyť je to právě řecká půda, z které vzkvétá zájem o vlastní dějiny i minulost svých sousedů a která zrodí ve jménech Hekataiose Milétského, Hérodota Halikarnasského, Thúkýdida Athénského či Xenofónta vzory historického vyprávění a otce historické vědy. Od nich pochází to, co dnes nazýváme historiografií a co je vůbec předpokladem pro vnímání času jako množiny bodů, jako posobnost chvil které mizí v nenávratnu. Jistěže existují starší a mimo řeckou kulturní oblast nalezené archeologické literární památky, kde jsou zaznamenáni po sobě jdoucí panovníci či královské dynastie, ale seznamy a anály ještě nejsou dějiny ve vlastním slova smyslu. Nepochybně i před starověkým Řeckem existovaly civilizace, které si zcela jistě zaslouží náš obdiv a zájem a které jsou dnes více než kdy jindy oceňovány pro své vynikající výkony; avšak žádné z nich se nestal člověk otázkou, tak jako se tomu stalo ve starém Řecku. Jakákoli historie je totiž pouze derivátem činnosti dějinně se chápajícího vědomí. A je to poprvé v Řecku, kde se lidé chopili své minulosti zcela svébytným způsobem. Pro způsob jakým se Řekové vztahovali ke své minulosti zdá se mi filosoficky nejvýstižnější Heideggerem používané slovo *Gewesenheit*, kterým rozumím bylé, jakožto minulost, která se nás neustále a znovu může „do-týkat“ a proto vždy přichází jakoby z budoucnosti a vždy poprvé. A jenž má protiklad v termínu *Vergangenheit*, který znamená minulost, jakožto fakt, který se jednou provždy udál a který je předmětem historického bádání. *Gewesenheit* je podstatná minulost, protože zakládá možnost sdílení celku, která se člověku otvírá při prožívání počátku. Že takováto možnost byla Řekům vlastní, pokusil jsem se výše nastínit na fenoménu slavení Olympijských her.

Jakkoli to bude znít paradoxně, tak pro nás vstoupili Řekové do dějin tím, že si zvolili svůj počátek na časové ose, počátek, který dal vzniknout časové ose samotné. Tím ovšem vzniklo radikální časové schizma, jež bude dále, více či méně implicitně, fundamentálním problémem

člověka. Schizma mezi cyklickým a lineárním, které je schizmatem umělým. Čas získává takový charakter, že se v něm člověk musí postarat sám o sebe a tu si vynalézá politiku, práva, vědy, a také filosofii. Počátek se totiž tím, že je ponován (z lat. *ponere* – klást; ale i přen. vzdávat se něčeho) mění v začátek, jakožto něco co je první a co se nevrací; co je bodem A na časové přímce. Takto definovaný (z lat. *definire* – ohraničit, vymezit) počátek je určen jako konečný; stává se logizovaným mýtem *sui generis*.

Jako shrnutí mohli bychom si snad v heideggerových termínech dovolit říci, že Olympiáda byla pro Řeky možností, v které se člověk rozvrhoval, jakožto „bytí k počátku". „Bytí k počátku", jako hraniční případ možnosti bytí člověka, jejímž druhým hraničním případem je „bytí ke smrti". Přičemž vlastním obsahem tohoto „rozpřahu" možnosti jsou dějiny. Z tohoto hlediska vzato nejsou smrt a zrození ani v nejmenším protiklady, nýbrž události, které vytvářejí onen kýžený celek, jež se zove život a který díky této své časové charakteristice možnostní jako dějinný. A právě neporozumění této možnosti, která vůbec to, co nazýváme slovem „skutečnost" teprve umožňuje, reifikuje bytostné lidské pobývání ve světě na pouhý výskyt.

Olympijské hry byly kultovní slavností, protože se během nich kultivovalo jak tělo, tak duše. Z toho plyne, že staří Řekové neoddělovali tělo a ducha, tak jako neoddělovali lidské a božské, nýbrž jejich společným pěstěním dosahovali oné podivuhodné jednoty tělesného i duševního a lidského i božského v člověku, pro niž měli výraz ve slovu καλοκαγαθία. Jehož nejpřesnější překlad do naší řeči by mohl znít jako: *„Soulad fyzické zdatnosti a krásy s morální statečností a ušlechtilostí, jenž staví člověka na přední místo ve společnosti sobě rovných."*[17] Snaha po pěstění obého, po péči o tělesné i duševní je základem řeckého ideálu kulturní (z lat. *cultivare* – zušlechťovat, vzdělávat, pečovat) a tedy pečující společnosti, jíž se člověk, a ona jemu, stává starostí. A právě: *„Kalokagathia jedinečně spojovala ideál jednotlivce a společnosti. (...) To nejcennější na ní snad bylo, že na rozdíl od náboženských ideálů, zejména orientálních, neodvracela člověka od života, ale obracela ho k životu. K životu uprostřed a v prospěch společnosti, k životu, který stál za to, aby se žil."*[18] Z výše

[17] Zamarovský, V.: *Vzkříšení Olympie.* Praha: Olympia 1980, s. 121.

citovaného je tedy patrno, že zakoušení slavnostního času, které se snad zprvu může zdát bezcílným lelkováním, má ten nejpraktičtější možný dopad; zjednává smyslutvorné pojetí života. A takto pojatý život nutně vytváří místo na němž se obráží, a které jako aureola obemyká všechny, kdo se života takto chápou; vzniká πόλις.

Otázka po tom, co je *polis*, anebo také, co je tím dalším, čím se *polis* ustavuje a bez čeho nemůže být, bude rámcem pro úvahy v následující kapitole.

[18] Tamtéž.

2. Polis

Spolu s pádem palácové civilizace mizí z řeckého povědomí i figura všemocného božského krále – *anaxe*; postava tak typická pro ostatní říše orientu. Vzniká problém, jehož vyústění bude mít dalekosáhlý dějinotvorný dopad. Po zaniklém *anaxovi*, zůstává v řecké společnosti mocenské vakuum, o které svádějí boj dvě přeživší společenské vrstvy: aristokracie, jakožto společenská síla prosazující se ve vojenství a vesnický lid uplatňující se v zemědělství a řemeslech. *Agón* vede se o moc; moc, skrze niž vítěz rozvrhuje svět. Jako každý boj, vede i tento k úvahám o míru, ale již ne způsobem: „Král je mrtev, ať žije král!“, postava zbožštěného panovníka, už je v řeckém světě více než 400 let minulostí. Žádná ze soupeřících stran není a ani nemůže být schopna, dosáhnout oné božské moci, kterou disponoval *anax*. Moc, o níž svádějí *agón* dvě zbylé společenské skupiny, se následkem tohoto boje proměňuje; je to jeden z nejzávažnějších zlomů v dějinách lidstva: moc se desakralizuje. A zesvětštěním moci vzniká *polis*. Samozřejmě i nadále probíhají různé tradiční náboženské úkony a rituály, které jsou pokládány za nezbytné pro fungování obce (např. rituály, při jmenování úředníků), ale tento náboženský ritus, ač ne zcela opuštěn, si v nově vzniklé *polis* podržuje již jen víceméně formální charakter. Nejvyšší mocí a zároveň přístupem k ní se stává logos. Již ne božská moc krále, kterou odůvodňují kosmologie. Ale božský logos, který jako jediný dokázal a dokáže usebírat do svého středu všechny navzájem protivné síly. Místo střetu antagonických sil je totiž zároveň místem středu, místem, které umožňuje vítězství i porážku; ale i, a tomu bude řecký člověk přikládat stále větší význam, rovnováhu. Je to místo, kde se zvažuje a považuje logos, místo, které je právě pro svou vážnost místem středu a jako takové je ctěno; tímto místem je agora – váha slov. Tato agora bude příčinou řecké duchovně-kulturní dominance nad barbary a vědomí této převahy bude zdrojem sebevědomí, s kterým bude pohlížet na svět doposud nepoznaný typ člověka – občan. Člověk, jenž si nejen své, ale i věci společné rozhodne spravovat sám.

2. 1 kosmos a nomos

Na základě jakých dalších myšlenkových předpokladů mohla agora vzniknout, odpovídá částečně Vernant ve svém článku *Geometrická struktura a politické představy v Anaximandrově kosmologii*[19]. Ukazuje na podstatnou soupatřičnost mezi tím, jak je geometricky navržen a architektonicky uspořádán prostor *polis* a jak je geometricky strukturován a vyložen kosmos především u Anaximandra. Ohniskem města je agora. Okolo ní a ve vztahu k ní, jakožto středu, je posléze uspořádán celý prostor obce. Střed, právě proto, že je uprostřed symbolizuje oblast toho, co je veřejné a společné a vymezuje na svůj okraj to, co je soukromé a jednotlivé. Svou vztažností a participací na tom, co je společné utváří jedinci společenství, které právě proto, že se uskutečňuje v rámci *polis*, má politický charakter. Ač mezi jednotlivci panuje rozmanitost a odlišují se mezi sebou v mnoha partikulárních oblastech, jsou všichni, právě pro svou vztaženost k centru určeni jako rovnoprávní (*isoi*) a podobní (*homoioi*). Takovýto politický prostor již nemá pyramidální charakter, ale řídí se geometrickými vztahy opíraje se o všeobecně vzájemnou rovnost. Tak se všichni občané rovnoměrně vztahují k tomu, co je uprostřed, k moci (*kratos*).

Teorie o středu[20], jakožto ručiteli rovnoměrnosti a rovnoprávnosti se nachází i v Anaximandrově kosmologii. Je ale samozřejmě implicitně obsažena již v definici kruhu, který Řekové považovali za nejdokonalejší z tvarů.[21] Na rozdíl od Thaléta či Anaximena setrvává Země podle Anaximandra v klidu a nic ji nepodpírá, stojí sama o sobě, protože se nachází v geometricky určeném prostoru, uprostřed, vzdálena ode všeho stejně, jako blízká ke všemu. *„Zůstává na místě bez zásahů zvenčí, neboť vesmír, jenž je ve všech svých částech ve vztahu k centru uspořádán symetricky, nevykazuje žádné absolutní směry. Nahoře a dole, napravo a nalevo neexistují svébytně, nýbrž odvozují se od centra – a z hlediska centra je nahoře a dole nejenom symetrické, ale také dokonale reverzibilní.“* [22] To je možné jen proto,

[19] Vernant, J. P.: *Geometrická struktura a politické představy v Anaximandrově kosmologii*, in: *Hestia a Hermés*. Praha: OIKOYMENH 2004.

[20] Aristotelovi je střed to, co je zachovávající podmínkou pro *„dobře vykonaná díla“*. Viz., *Etika Níkomachova,* II 5, 1106 b 9.

[21] Kruh a okrouhlost jsou základními a nosnými tématy Aristotelova pojednání *O nebi*.

že Anaximandros neučinil zakládajícím principem jediný prvek, třeba vodu či vzduch, ale *apeiron* (bezmezeno), které právě jakožto neomezené, umožňuje založit svět spočívající na vzájemném vyrovnávání jednotlivých prvků mezi sebou – na rovnováze. Anaximandrova koncepce *apeironu*, jakožto vysoce abstraktní entity, která je základem možnosti toho, aby z *fysis* něco vycházelo a opětně do ní vzcházelo, dovoluje mu i naprosto originální počin: kartograficky zaznamenat zemi z takového úhlu pohledu z jakého ji nikdo nemohl vidět. Tedy z pohledu, který je sice mimo Zemi, ale bezprostředně se k ní vztahuje. Touto vztažeností k středu jsou si všechny prvky podobny, střed je na rozdíl od nekonečného množství prvků jediný a kosmologie tak v případě Anaximandrově odráží uspořádání obce. Země není jednotlivá, nýbrž všem společná. V mytologické sféře ji odpovídá Hestiá, která nebyla jen bohyní strážící rodinný krb, jenž byl středem každé domácnosti, ale i strážkyní obce, považované za velkou rodinu. Na úrovni politického uspořádání pak: *„Představuje veřejné ohniště, společný prostor odlišný od jakéhokoli soukromého domácího krbu, neboť jeho úkolem je právě zastupovat všechny domácnosti, aniž by se s kteroukoli ztotožnil. Ohniště vybudované uprostřed města – v onom* mesón (střed)*, kde bylo uloženo* kratos (moc)*, aby si ho nikdo nemohl přisvojit – nese jméno* hestia koiné*, neboť symbolizuje společenství jakožto celek, ve kterém je každý jednotlivý prvek za vlády rovnoprávnosti (*isonómia*) podoben (*homoios*) všem ostatním.“*[23] Parciální otázkou zůstává, nakolik Anaximandros čerpal pro své kosmologické teorie inspiraci v politickém uspořádání obce či nakolik bylo toto uspořádání ovlivněno Anaximandrem samým. Beze všeho se ovšem dá tvrdit, že agora tuto jedinečnou pozici po nějaký čas opravdu zastávala a že z této pozice určila nejen vztah mezi veřejným a soukromým zcela zásadně. Po tu dobu, stává se řecký člověk občanem nejenom určité obce, do které náleží, ale také občanem času, kterým podstatně je. Člověk je vskutku člověkem, jedině tehdy, je-li si vědom toho, že je občanem určitého prostoru a času. Až později helénismus tuto tezi převrací a křesťanství její pád dokonává.[24] Z tohoto důvodu definuje

[22] Vernant, J. P.: *Hestia a Hermés*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 175.
[23] Tamtéž, s. 195.
[24] V helénismu začíná se člověk chápat, jako světoobčan, ruší se vázanost na prostor. Tím, že se člověk cítí být občanem všude, jím není nikde. Snahou o to, být členem *„věčné říše Kristovy“* znemožňuje si křesťan přístup k časové podmínce toho být občanem. Být občanem vždy, znamená nebýt jím nikdy. A křesťan po helénistickém obratu, jím ani být netouží. Občanství si cení leda kvůli vnějším výhodám. Viz. Pavel z Tarsu.

Aristotelés člověka jako *ζῷον* πολιτικόν, pod pojmem člověk představuje si totiž řeckého občana, jakožto dosavadní vrchol lidství a tímto svým vymezením nemá na mysli nic jiného než: *„ ...Že Řeka od ostatních lidí odlišuje to, že žije v té nejvyšší formě lidského uspořádání, jíž je obec. A občan se vyznačuje právě tím, že má areté politiké, vlastnost, jež mu umožňuje střídavě archein a archesthai, ovládat a být ovládán, a účastnit se rozhodování týkajícího se celé společnosti občanů.“* [25] K politické výbornosti tedy přináleží nejenom zdatnost v moci, ale také v jejím opaku – v bezmoci. Až v této bipolaritě, tak charakteristické pro celé starořecké myšlení je možno dosáhnout *areté politiké*. Vzhledem k tomu co bylo výše řečeno o důvodech k hledání *arché*, je zcela pochopitelné, že neznamená jen počátek, pralátku či princip, ale také politickou moc. Solón s Tháletem, který navrhoval jakousi federaci iónských obcí na obranu proti Peršanům, jsou si tak mnohem blíže, než se na první pohled může zdát. Geometrie (matematika byla její součástí) je velmi úzce spojena s politikou. Známý stavitel Hippodamos[26] byl architektem i politickým teoretikem. Tak se už snad nezdá být nápis uvedený nad Platónovou Akademií zcela nemístný. Vždyť geometrie, politika a filosofie se v mnohém podobají, pokoušejí-li se zjednat harmonii a vydělit řád z chaosu, z této intence vznikají geometrické vzorce, obec či dialektika. A tak opět můžeme zahlédnout v této snaze pokus o syntézu směřující k jednotě, snahu o smíření jednoty a mnohosti, snahu o uspořádání světa a života v celku.

2. 2. sofisté a demokracie – danajské dary

V *Polis* jejímž středem se stala agora, již nikdo neusiluje o znovuvybudování soukromého paláce. Naopak, staví se společné a společně posvátné budovy k poctě bohů a veřejná prostranství k užitku lidem – obec vytváří sebe samu.[27] Neboť obec může vznikat jen tam, kde

[25] Mossé, Claude: *Člověk a oikonomia*, in: *Řecký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad 2005, s. 25.
[26] Jeho systém shledává Aristotelés jako nejlepší způsob, jak architektonicky uspořádat *polis*.
[27] Správně Victor Ehrenberg (*The Greek State*, Oxford, 1960) vidí, že pro Řeky je stát a společnost totéž, že rovina politická je rovinou společenskou. Na rozdíl od něj to však nevnímám jako nedostatek, ale jako charakteristický a nepostradatelný rys pro to, čím byla řecká polis.

jde o obecné a společnost jen tam, kde jde o společné; je to zcela ojedinělý dějinný okamžik, kdy obec plodí své občany, aby jimi byla rozena.[28] Tak: *„Na troskách paláce, v Akropoli zasvěcené městským bohům, promítá pospolitost sebe samu na sakrální rovině, tak jako se v oblasti profánní uskutečňuje otevřeností agory. Tento městský rámec vymezuje nový myšlenkový prostor, otevírá nové duchovní obzory. Od chvíle, kdy město má za svůj střed veřejné prostranství, stává se v plném slova smyslu obcí, polis.“*[29] Agora zde stojí proti akropoli a akropole proti agoře. Posvátné proti profánnímu, které toto posvátné předpokládá. Ani jedno nemůže být bez druhého, jakkoli je zakládající čas počátku chápán jako posvátný, jedno bez druhého ztrácí svůj význam. Stojí zde proti sobě v napětí bytostného tázání, stojí v otázce po tom, kdo má vládnout. V otázce která ustavuje obec. A otázka je onen vroucí bod milovné nenávisti protikladů, jež je třeba pochopit ne jako vylučující se, nebo dialekticky překonané a překonatelné odpovědí, nýbrž jako křesání kamenů, z nějž vzlétají jiskry zažehávající poznání. Proto není přinejmenším ani možné ani dobré interpretovat napětí takovéhoto druhu tázání do obrazu Athén stojících proti Jeruzalému[30]. V tázání jež chce být vskutku bytostné, nemůže stát druhý k prvému již v tom, že ví. V tomto případě s univerzální odpovědí vypovídající o jediném bohu. Příkladně to ilustruje novozákonní historka o svatém Pavlovi, kterak se vydal na Athénský areopag, aby tam zvěstoval nového boha. Pavel nemohl ze svého východiska pochopit, že oltář věnovaný Neznámému bohu je řecky smýšlejícímu člověku principem plurality, tolerance a především veřejných občansko-náboženských svobod, které spočívají na tom, že, jde-li zvláště o věci božské, ne vše je člověku přístupno a ne vše by mělo být nominalizováno a přivlastněno. A že jakkoli může být tato snaha po uchopení srdečná, její objetí může být dusivé. Zvěstování není dialog a řecké pojetí pravdy se nezakládá na jejím zjevení, kterého se dosahuje náhodou či dokonce proti vůli toho, komu se zjevuje, naopak je to náročná intelektuální činnost, která spočívá v nikdy neutuchajícím a nekončícím prohlubování, již dosaženého vědění. Filosof se staví ke slovu jinak než

[28] Skutečná politika může být jedině tam, kde jde o *polis*. Tedy nikoli nepolitická politika (Havel). Ta je jen zoufalým pokusem o jednotu společnosti tam, kde se na usilování po společném již rezignovalo (rozpadnutí státu ve dví je toho jen smutným důkazem). Na vyprázdněnou politiku, tedy takovou, kde nejde o obec (ač jméno zůstává!), není receptem depolitizace, ale prohloubení její původnosti – návrat k počátkům! Z tohoto hlediska bylo by nám nejvíce zapotřebí zkoumat podmínky možnosti politického života - Kritiky politického rozumu!

[29] Vernant, J. P.: *Počátky řeckého myšlení.* Praha: Oikúmené 1995, s. 36.

[30] Rozdíl mezi tázáním a orientací (za každé situace vědět kde je východ-orient, tedy Jeruzalém – symbol zjevené pravdy).

zvěstovatel, neb jest rozdílné, jak zní slovo „bůh“ vyslovuje-li ho věřící či ten, kdo se táže. *Polis* jako taková se tedy nemůže rodit jinak než v rámci napětí akropole a agory, všechny jiné pokusy snad mohou, při nejlepší vůli, dosáhnout dobře fungujícího konglomerátu, nikoli však celku, který se upíná k harmonii. Základem *polis* je tedy politické myšlení, ve významu smysludbajícího pečování a chránění toho, co je obecné, co je obcí, která vzniká profanací moci a tato laicizace připravuje možnost příchodu filosofie, jakožto zcela jedinečné a originální formy myšlení, která na základě kritické reflexe zjednává naprosto nový postoj člověka ke světu a k sobě samému.

Agora jakožto prostorový výraz pro slovo zbavené výhradně náboženské a kultické funkce, je odemykající i obemykající prostor otevřena. Toto otevřeno je však také výrazem otřesu, který nastal zhroucením dosavadních jistot vyvolané k moci se deroucím logem filosofů. Prvními otřesenými jsou sofisté, kteří na tuto situaci v obci reagují obecným požadavkem po παιδεία, jejímž vnitřním obsahem je to, co dnes obvykle nazýváme kulturou. Je to velký nárok a jako každou velikost i tuto nezbytně doprovází malost, která spočívá v onom dvousečném sofistickém obratu k člověku. Ten se stává cílem i východiskem a sofisté tak nacházejí ono toliko hledané *arché* v δημος. Hrubý individualismu je však stále ještě hudbou budoucnosti, nadále zůstává směrodatné, čím je člověk, ne sám o sobě a pro sebe, ale pro obec.

Césura po pádu soukromého paláce, domnělých jistot, samozřejmých daností, ale hlavně propast mravních zápasů otevřená tragiky, musí být dle sofistů zahlazena a překročena širokou osvětou co největšího počtu lidí, kteří se mají učit, jak zacházet se svou nově nabytou svobodou tj. v nejhlubším slova smyslu se životem samým. Tento život sofisté chápou jako problém, který je třeba vyřešit, a příklady pro jeho řešení nacházejí v každodenním životě. Život je zapotřebí zvládnout, jako například řemeslník, lodivod či lékař zvládají svoji profesi a umí tak ovládat věci ve prospěch své živnosti. Nástrojem, kterým je třeba zvládnout svůj život, je pro sofisty logos ve smyslu řeči, kterou je podle nich schopen si osvojit každý člověk. Umě zvládnutá a ovládnutá řeč, má být každému prostředkem, jak se zařídit ve svém životě. S důrazem na logos se zvyšuje jeho význam a snaha ho ovládnout znamená také snahu

vládnout všem těm, kteří ho mají. Logos se stává mocí a člověk, jakožto ζῷον λόγον ἔχον[31] mocným. Tato moc je přístupná všem, její propedeutikou je rétorika, která si za zprostředkování přístupu k ní nechává řádně zaplatit. Její dějiny jsou dějinami neustálého vzestupu; rétorské školy jsou, jak základem římského pojetí práva na kterém je založeno papežství a celé právnické myšlení vůbec, tak modelem pro středověkou pedagogiku. Za svůj dějinný úspěch pak vděčí sofistika svému objevu *dému* a jeho moci realizující se skrze rétoricky uchopenou sílu logu. Tato síla je mocí, která se v polis formuje a formuluje jako moc demokratická, jež se uplatňuje na všech stupních občanského života. Sofisté sice ještě nejsou tak daleko, aby popírali pravdu vůbec, ale tvrdí, že je manipulovatelná, že ji lze transformovat, tím akcentují její pragmatickou dimenzi a s ní teorii konsenzu, která je základem demokratického zřízení. S demokratizací obce jde ovšem ruku v ruce i devalvace logu, jakožto slova, řeči, ale i řádu a zákona, neboť ta je nutným důsledkem snadné dostupnosti instantního „vzdělání", které nabízejí putující sofisté. Ti tak zároveň vyvolávají i reagují na společenskou poptávku – Pandořina skříňka je otevřena a není síly, která by jí uzavřela.

V řeckých městských státech 5. století se žádný občan nemůže vyhnout společenské aktivitě, ať už v mezilidských vztazích obecně nebo v politice či při soudních a úředních jednáních. Každý občan se během svého života nejednou stává přísedícím v radě či u soudu; musí se umět rozhodovat. Nemluvě o jeho soukromých aktivitách a záměrech, které ho vždy nutí zaujímat politická stanoviska a napomáhat té či oné straně, která sleduje ne-li shodné, tedy alespoň podobné politické cíle. Potřeba umě ovládnout řeč v situacích, kdy se člověk může v téže věci stejně snadno stát, jak žalobcem, tak obžalovaným, nárokuje si vzdělání toho druhu, kdy je zapotřebí zvládnout i to, *„jak slabší argument učinit silnějším"*[32] a naopak. Právě toto vzdělání si řecký občan slibuje získat od sofistů. Sofisté tedy vyučují pro πρᾶξις; vyučují k boji, který se jakožto boj politický odehrává na agoře – stadiónu politických soupeřů. Učí umění se pomocí zvládnutí a ovládnutí logu, zdařile a úspěšně orientovat a zařídit, jak v soukromém tak ve veřejném životě. Toto umění však není uměním ve smyslu ποίησις – tvoření, nýbrž ve smyslu τεχνή – řemeslné tvorby. Proto se sofisté pokoušejí

[31] Aristotelés, *Politika,* 1253 a. „Člověk mající řeč (slovo)".
[32] Aristotelés, *Rétorika*, 1402 a 25.

vydáváním různých naučných spisků a příruček rozšířit a zdůvodnit nároky vyplývající z nově pojatého myšlení a určit i filosofii samotnou jako něco technického. *„U většiny sofistů získává poznání podobu návodů, které lze kodifikovat a vyučovat. Problém jednání se podle nich již netýká poznatelnosti cílů a definice hodnot. Formulují ho na základě čistých prostředků: jak znějí pravidla, která vedou k úspěchu, jak vypadají zdárné postupy v různých oblastech života? Na všechny vědy, všechny praktické normy, morálku, politiku i náboženství se tak pohlíží z ‚instrumentální' perspektivy, jako techniky jednání, které slouží jedinci či státu."*[33], píše Vernant. Tyto cíle sofistického hnutí vyplývají z jejich stanoviska a porozumění problému, s kterým byli konfrontováni nejen v tragediích samých, ale v jakémsi tragickém *milieu* celé řecké archaické společnosti ke které náleželi. Problematičnost lidského života, odhalenou tragiky, vyložili si sofisté jako problém technického rázu, který je třeba vyřešit tak, jako když lékař léčí nemoc nebo jako když řemeslník zhotovuje svůj výrobek. Snaží se technicky zvládnout problém lidského žití, protože život sám pojali jako něco technického. Odtud, je třeba také pochopit, že politično vzniká systematickým eliminováním tragična, kterého se z velké části dopouštějí právě sofisté.

Proti této redukci bytostné tragiky života na technologický problém vystupuje Sókratés. Jeho obrana proti sofisticky pojatému životu se však obrací i proti samotné tragédii. Zniterněním významu ψυχή, překonává sice rozhodujícím způsobem sofistiku, ale ocitá se tím také v pozici, která je určitě bližší Euripídovi, nežli Aischylovi či Sófoklovi. Svým důrazem na logos podobá se postoji sofistů, na druhou stranu však dává bezvýhradně přednost slovu dialekticky mluvenému a nic nepíše. Tím se ovšem přibližuje archaické, politicky reakční kulturní tradici, která preferuje mluvené slovo před psaným a která se vztahuje více k mýtu nežli k logu. Sókratés si plně uvědomuje moc a sílu logu a také to, že tato moc a síla nenáleží každému. Stejně jako si to uvědomovaly řecké tragédie vyprávějící o síle, která namísto toho aby byla ovládána, ovládá člověka. V tom je její veliký odkaz.

Proti těm pozitivisticky zabarveným názorům, které různými způsoby vysvětlují pozdější úpadek a zánik tragédie, oponuji tím, že tragédie se vnitřně nevyčerpaly vyprázdněním obsahu, ale prostým podotknutím, že také jich se týká ono zdánlivě banální

[33] Vernant, J. P.: *Hestia a Hermés*. Praha: OIKOYMENH 2004, s. 152-153.

tvrzení o dcerách své doby. Vyvozovat ze zániku řecké tragédie, její méněcennost ukazující se ve světle pokrokovosti, protože: „Kdyby přeci byla tak dobrá, pokračovala by dále.“, je nejen důsledkem vulgarizujícího darwinismu, ale především nepochopením toho čím byla a čím by pro nás tragédie ještě mohla být. Její soumrak snad nastal právě kvůli tomu, aby Minerviny sovy vůbec mohly vzlétnout.

Každopádně jsou tragédie a sofistika dvě nejdominantnější myšlenkotvorná zřídla Sokratovy doby a z tohoto důvodu je v agonálně charakterizovaném řeckém světě boj mezi nimi nejpodstatnější a nejvroucnější. Být Řekem znamenalo být neustále v boji, ať už v bitvách, na stadiónech, v řemeslnických dílnách, na areopagu či na agoře. Být Řekem znamenalo být sporem samým. A jedním z takových byl a je i Platón. *„Tak vidíme, jak pojednou zde stojíme v centru jednoho z nejdramatičtějších a nejtragičtějších vnitřních napětí, s nimiž zápasila řecká duše 5. Věku, že Platón zde obnovuje vnitřní muka, kterými se protrpěli Aischylos a Sofoklés, když v nejprudších mravních pochybnostech se uchýlili k tomu, pochopit mýtus jako zkušenost o centrálních a posledních lidských věcech, jako řeč o tom, čeho řeč nelze pojmout předem do žádného rozvrhu sil. Platón vskutku „spálil tragédie“, tj. nahradil tragický princip vnitřního konfliktu a jeho překonání vírou a vnitřním povznesením, svým a sókratovským pronikavým logem, který chce konflikt skutečně vyřešit, kterému posledním slovem není tragická jistota o nejistotě, pravda tápající v tmách, povznesení v pádu a zhroucení.“*[34]

[34] Patočka, J.: *Platón.* Praha: SPN 1992, s. 155.

3. Platón

Platón je postavou, událostí, v které kulminují a se vší dramatičností nejpatrněji vycházejí najevo veškeré zápasy a úsilí, s nimiž se potýkal řecký člověk, jež jako první, porozuměl sám sobě jakožto bytosti dějinné. Od té doby stala se dějinnost člověku údělem, který doposud určuje vše, s čím se setkává v horizontu toho, čemu říká svět. Platón o tomto údělu věděl a svou filosofií se ho snažil jednou provždy rozhodnout.

3. 1. moudrost a moc jako filosofický úkol a problém na pozadí ontologicko-noetické teorie poznaní

Platón ve svém Druhém listě[35], který je určen syrakúskému vládci Dionysiovi uvádí velmi zajímavou myšlenku. *„Jest přirozené, aby se setkávaly rozum a veliká moc; tyto dvě věci stále jedna za druhou chodí a hledají se a stýkají; potom i lidé o nich rádi rozmlouvají a rádi i jiné poslouchají, jak v soukromých hovorech, tak také v básních.“*[36] Přirozenost setkávání rozumu a moci ilustruje na příkladech historických i mytických postav, tak se uvádějí do vztahu postavy typu Periandra korintského a Tháleta mílétského nebo Periklea a Anaxagory. Z mytických postav pak se prý, dle Platóna, sdružuje například Kreont a Teiresius, Agamemnon a Odysseus či Prométheus s Diem. Tyto Platónovy odkazy nejsou ani v nejmenším samoúčelné. Platón je uvádí nejen proto, aby Dionysiovi naznačil, že i oni sami jsou v takovémto podobném vztahu, ale především mu slouží k tomu, aby na jejich konkrétním příkladě ukázal, jaký je poměr mezi moudrostí a mocí vůbec; mezi filosofií a politikou.

Jestliže je politik veden vskutku šlechetným záměrem zjednat v obci vládu práva a spravedlnosti, musí mít nejdříve ve vážnosti toho, kdo ho o tom, jako jediný, může pravdivě poučit – filosofa. Nesmí tomu být naopak, neboť pak by oba byli v nevážnosti pro celou obec. Filosof kvůli honbě za bohatstvím a politik pro honbu za pověstí. Tato vážnost je

[35] Některými badateli bývá považován za nepravý. I kdyby byl Platónem pouze inspirovaný, nelze mu rozhodně upřít, že je platónský.
[36] Platón, *Listy*, 310e – 311a.

předpokladem rozumění předmětu studia. Tento předpoklad z jistých důvodů (časových) Dionysios nemá. Proto si také stěžuje Platónovi, že mu nebyla dostatečně vyložena podstata prvního jsoucna. Platón se mu to tedy pokouší vysvětlit znovu, ale jen v náznacích: *„…aby tomu nebylo rozuměti, kdyby se s listem v některých končinách moře nebo země něco stalo.“*[37] Tuto svou obavu vysvětluje Platón upozorniv Dionysia následovně *„Dej si pozor, aby tyto věci nikdy neunikly na veřejnost mezi lidi nevzdělané; vždyť jistě, jak se mi zdá, není nad ně pro obecný lid řečí směšnějších.“*[38] Většina lidí je totiž podle Platóna povahy zkažené a jejich chápavost je špatně založena. V tomto argumentu je možno vidět, že Platón zastává zcela opačné stanovisko nežli demokratismus šířící sofisté, kteří jsou ohledně povah těch, které vyučují, lhostejní. Důvod Platónova hlediska spočívá v nejhlubší intenci jeho filosofování, kterou je možno nejzřejměji nahlédnout v opozici vůči nim.[39] Sofisté obohacují život své obce myšlenkou, že řešením sporů je dialog, jakožto médium odhalování pravdy. Objevují moc myšlení, které v sobě skýtá schopnosti proměnit pravdu v nepravdu a naopak. Pravda, kterou lze vystopovat v dialogu je podle nich dvojznačná. Tím se ale v teoretickém poli otevírá prostor, do kterého vstupuje vnější moc, aby o pravdě a nepravdě rozhodla. Platón naproti tomu tvrdí, že není nezbytné, aby moc vstupovala do myšlení, neboť v myšlení samém je schopnost pravdu odhalovat nezávisle na vnější moci. Myšlení je nezávislé a zcela soběstačné a jako takové by mělo být zdrojem zdatnosti i v politickém umění. Takový jest podle Platóna skutečný poměr mezi filosofem a politikem, mezi moudrostí a mocí.

To, že Syrakúský tyran Dionysios patřil spíše k oné většině a opravdu nebyl vzorným žákem Platónovým, dokazuje i sama existence tohoto dopisu, neb v něm Platón Dionysia nabádá, aby dopis po několikerém přečtení spálil.[40] Můžeme se jen domnívat, kolik adresátů důsledněji dbalo Platónových rad, pakliže je žádal o totéž.

Než vraťme se k tomu, co Platón v náznacích píše o podstatě prvního jsoucna. *„Ke králi všeho se všechny věci vztahují a kvůli němu jsou všechny, a to je příčina všech věcí krásných; k druhému se vztahují druhé věci a k třetímu třetí. Tu pak lidská duše touží se dovědět o těch*

[37] Tamtéž, 312d.
[38] Tamtéž, 314a.
[39] Podobně se profiluje i filosofie ve 20. století, především pak fenomenologie při konfrontaci s vědo-technikou.
[40] Tamtéž, 314c.

jsoucnech, jaká asi jsou, dívajíc se na věci jí příbuzné, z nichž žádná není dokonalá. Ale při tom králi a při řečených jsoucnech není nic takového. Potom tedy praví duše: nuže jaké pak to přece jest?“[41] Pomiňme teď otázku po identifikaci „krále všeho“ a „druhých a třetích věcí“. Ostatně odpověď Františka Novotného, že „králem všeho“ míní Platón ideu Dobra, „druhými věcmi“ ideje chápané rozumem a „třetími věcmi“ jsoucna afikující smysly, zdá se mi být patřičnou. V horizontu dosavadního tázání otevírá pole významových souvislostí spíše ta otázka, kterou si obvykle klade duše: *„…jaké pak to přece jest?“* Tato otázka je Platónovi kořenem všeho zlého. Proč? Protože zastírá pravou povahu poznání. Výše uvedená otázka směřuje totiž k tomu, aby se pátralo po tom, jaké jsoucno jest a nikoli co jest. Otázka po tom, jaké jsoucno jest, není vlastně otázkou po jsoucnu, ale po jeho vlastnostech, ne po jeho jsoucnosti, ale po jeho jakostnosti. Takto položená otázka vyvolává onen mnohasetletý zavádějící spor mezi kvantitou a kvalitou, přičemž se zapomnělo a zapomíná, že jádrem noetického tázání má být tázání ontologické a že otázka po bytnosti jsoucna nesmí být redukována na otázku po jeho jakosti. Znamenitě to zdůvodňuje Platón v Sedmém listě slavnou pasáží, která zní následovně: *„Ke každému ze jsoucen náleží tři věci, jimiž musí vznikati vědění, čtvrtá věc pak je vědění samo a za pátou je třeba pokládati samo to, co lze opravdu poznati a co jest opravdové jsoucno. Z těch věcí jedno je jméno, druhá výměr, třetí obraz, čtvrtá pak vědění.“*[42] Akt poznání skládá se tedy z pěti stupňů. Pro bližší porozumění uvádí Platón známý příklad kruhu. Jeho jméno, definice i obraz se sice vztahují ke skutečnému kruhu, ale mohou být klidně i jinak a na kruhu samotném se nic nezmění. Jméno, pro tu kterou věc, není nic stálého a nic nebrání tomu, aby se to, co je kulaté nazývalo hranatým či naopak. V Platónově teorii poznání není jméno jakožto jazykový útvar ústrojím pravdy. Jazyk jako takový je relativní. Ačkoli je řecká alfabeta velkolepým úsilím o převedení plurality významů na uzavřený systém jednotlivých konečných znaků, tak dle Platóna ani jazyk v takto vyspělé podobě nestačí. Toto úsilí dalo by se vysvětlit připodobněním jazyka k zákonům. Zákon na rozdíl od anarchie ustavuje řád a je-li rozumný, umožňuje všem, kdo ho respektují rozmach a rozkvět. Podobně i jazyk je takovým souborem zákonů, který dokáže

[41] Tamtéž, 313e.
[42] Tamtéž, 342b.

vyslovit ty nejhlubší myšlenky a to právě v tak přísně daných pravidlech, jakých musí dbát například hexametrická báseň. Naopak neartikulovaný výkřik, kterému dík absentujícím pravidlům nelze rozumět, dovoluje vyjádřit nepoměrně méně myšlenkových pochodů a málokdo je v něm vůbec hledá. I přesto pro Platóna platí, že gramatika jazyka je podřízena logice myšlení a že jazyk je vůči myšlení něčím sekundárním. Ostatně s Platónem je v názoru na relativnost pojmenovávání zajedno i Shakespeare, který půvabně a s grácií argumentuje na adresu nominalistů, pozdějších empiristů a logických pozitivistů, nesmrtelné: „Co po jméně? Co růži zvou i zváno jinak, vonělo by stejně". Obdobně je to i s druhým stupněm poznání - definicí, která se ze jmen skládá a přináleží k jazykovému útvaru. Třetí stupeň - malovaný a smazávaný obraz je na tom se stálostí zrovna tak. „Čtvrtou věcí" pak Platón míní vědění, rozumové poznání, které nejen že není žádnou z předchozích věcí, protože není obsaženo ve smyslech, ale v duši, není ani „pátou věcí", poněvadž ta je podstatou věci samé. Rozumové poznání má k podstatě věci ze všech ostatních věcí nejblíže. Je sice vázáno na tři předchozí stupně poznání, ale nemá již v sobě smyslovou realitu. Poznání se odehrává v duši a duše je jednou z podob bytí. Vrcholnou činností duše je myšlení, jako způsob odkrývání tohoto bytí. Myšlení je chápáno jako něco božského, proto jediné co Aristotelův Nehybný hybatel může dělat, je myslet sebe sama. Myšlení se snaží pojmout ty nejobecnější principy a pojem je pak výsledkem pokusu o převedení rozmanitosti světa na konečný počet prvků, které svět konstituují, na rozdíl od níže postaveného jazyka, který ho „pouze" artikuluje. Vyjádřením smysluplnosti této konstituce je pak logos. Pojmy jsou racionální útvary, ve kterých se myšlení pohybuje, aby dosáhlo poznání pravdy. Cílem poznání je to nejobecnější, které je pojmově oděno do hávu bytí, kterým ale není. (nominalismus myslí opak). Bytí a myšlení nejsou identické, ale panuje mezi nimi isomorfie. Jsou však tímtéž, z hlediska jejich syntézy, které je dosaženo v pravdě, jako v něčem božském. Avšak myšlení, aby se dostalo k „páté věci", musí *„aspoň poněkud",* pochopit tři předchozí věci včetně sebe sama. *„Ovšem u těchto jsoucen objasňují tyto věci pro nedostatečnost slov neméně jakost každého jednotlivého jsoucna nežli jeho podstatu."*[43] Tím se dostáváme k odpovědi na to, proč se duše obvykle táže po tom: *„...jaké pak to přece jest?"* Duše se takto táže, protože slova nejsou dostatečně

[43] Tamtéž, 343e.

schopna odstranit nános jakosti na jsoucnu, patří dokonce samy k tomuto nánosu a nedovolují dostat se k jeho podstatě. Je to aporetická situace. K poznání „páté věci“ – podstaty jsoucna, je třeba částečně pochopit předchozí čtyři, ty však pro své pochopení vyžadují jiný druh tázání nežli „věc pátá“, jejíž povaze se nestálá slova nepodobají, takže se jí nemohou přiblížit natolik, aby ji dostatečně pevně uchopila. Věci jsou do určité míry protikladné vůči tomu, k čemu filosofické poznání směřuje. Duši jde o to poznat podstatu a ne jakost, *„…avšak každá z oněch čtyř věcí nastavuje duši slovem i na předmětech onu věc nehledanou a podává ji tak, že věc mluvenou i ukazovanou lze smysly snadno vyvrátit: takto naplňuje takřka každého člověka všelikou zmateností a nejasností.“*[44] Věci se ukazují v mnohosti své neurčitosti rozmanitými způsoby. Ti pak, kteří si libují v rétorickém umění vyvracet, jsou schopni u většiny lidí vzbudit dojem, že ten, kdo o věcech pojednává, neví o nich nic. Na řečníka či spisovatele útočí tím, že vyvracejí ony čtyři věci, které jsou svou přirozenou povahou nestálé, to je pak kořenem sofistického tvrzení o dvojznačnosti pravdy. Ta spočívá v tom, že podstatná nedostatečnost oněch čtyř věcí umožňuje i zabraňuje poznání věci páté a je tak z noetického i ontologického hlediska vzhledem k podstatě věci indiferentní. Dle Platóna záleží jedině na tom, nakolik je duše příbuzná s onou hledanou věcí a nakolik hledá tak, že se táže. Ale protože: *„…špatnou výchovou nejsme zvyklí hledati pravdu…“*[45], většina lidí, když v oněch čtyřech věcech nalézá jen nejasnost a zmatenost, netuší, že sofistické výtky se netýkají „věci páté“ – podstaty jsoucna, která je i základem možnosti omylu o ní, ani duše toho, kdo ji hledá.

Je ke cti Platónovi, že okamžitě nenabízí hotový návod, jak tuto situaci vyřešit, ale dovozuje důsledek, jak ji neřešit: *„…z té příčiny* (nedostatečnost slov) *se žádný rozumný člověk nikdy neodváží ukládati do slov své rozumové nálezy, a to do slov nezměnitelných, jak je tomu při písmu.“* [46]

[44] Tamtéž, 343c.
[45] Tamtéž.
[46] Tamtéž, 343e.

3. 2. nepatřičnost psaného a možnost sdílení moudrého

Vůdčí otázkou v této podkapitole je ta, která bezprostředně vychází z výše uvedených Platónových závěrů. Platón zcela zřetelně v souvislosti s filosofickým tj. jediným pravým (protože směřujícím a usilujícím o poznání nikoli jakosti, ale podstaty věci), poznáním uvádí, že jeho povaha nedovoluje rozumnému člověku, aby toto poznání písemně fixoval. Okamžitě se nabízí otázka ohledně sdílení a sdělení filosofie. Při pokusu o její zodpovězení považuji za patřičné se vydat „zvláštní cestou okliky“[47], a dostat se alespoň k částečnému nastínění horizontu, z kterého by bylo možno tuto otázku, když už ne zcela vyčerpávajícím způsobem zodpovědět, pak tedy alespoň osvětlit Platónovými východisky. K otázce po podstatě filosofického poznání budu se vztahovat prostřednictvím otázky, jak se takovéto poznání děje.

V *Sedmém listě* ukazuje Platón způsob, jak nejen odhalil Dionysiovu nezpůsobilost k filosofii, ale, jak se tato nezpůsobilost projevuje u lidí vůbec a jak se rozliší vskutku pravé zanícení pro filosofie od zanícení zdánlivého. Nejdříve jest dle Platóna zapotřebí, ukázat posluchačovi v čem filosofické zaměstnání spočívá a jak velikého úsilí je pro překonávání překážek na cestě vedoucích k filosofii potřeba. Posluchač, je-li božsky nadán, musí nabýt přesvědčení, že by nechtěl kráčet po cestě jiné, nežli je ta filosofická. Vrhne se na ni ze všech sil svých i sil svého učitele, dokud nebude schopen kráčet po ní samostatně. *„S tímto smýšlením takto získaným žije takový člověk; vykonává sice své obyčejné práce, ale nadevšechno si stále hledí filosofie a takového způsobu života, který by měl co nejpříznivější účinek na jeho chápavost a paměť i schopnost úsudku při vnitřní střízlivost; život opačný proti tomuto způsobu je mu trvale odporný.“*[48] Naopak ten, kdo spatří, jak veliká je s milováním moudrosti spojená námaha a že by takovéhoto úsilí nebyl schopen; kdo zjistí, že by musel vést spořádaný život, který sluší onomu zaměstnání, avšak ne jeho povaze, ten není pravým filosofem. Mnozí z těchto brzy se vzdavše usilování, se však domnívají, že již vynaložily dostatek námahy a: *„…ví mnoho, a to nejdůležitější věci“*.[49] A stejně tak jako Dionysios ukládají své zdánlivé vědění do vlastních učebnic. Před tím, však Platón důsledně

[47] Hegelova brilantní charakteristika Platónovy teorie poznání.
[48] Platón, *Listy*, 340d.
[49] Tamtéž, 341b.

varuje: „*Tolik však jistě mohu říci o všech, kteří psali a budou psáti a kteří tvrdí, že znají to, o čem já vážně bádám, buď že o tom slyšeli ode mne nebo od jiných, nebo jako by to byli sami nalezli: tito lidé podle mého mínění nemohou té věci porozumět docela nic.*“[50] Platóna výtka nesměřuje jen k těm, kteří si domýšlivě myslí, že se už dosti naposlouchali svého učitele, ale vystihuje samotnou povahu toho, o čem Platón vážně bádá. Platón totiž říká velmi závažnou věc: *„Ode mne jistě o tom není žádného spisu a také nikdy nebude.*“[51]A podobně na jiném místě: *„Proto jsem já nikdy nic o těchto věcech nepsal a není žádného spisu Platónova, ani nebude.*“[52] Platón tedy tvrdí, že o „o tom“, „o těchto věcech“ nikdy žádného spisu nenapsal a je si také jist, že ani nenapíše: *„ ...neboť to nijak nelze pověděti jako jiné nauky…*“[53] „Těmi věcmi“, které nelze zapsat, myslí Platón vrchol filosofického poznání.

Od určení toho, kdo je či není způsobilý k filosofii, dostali jsme se sledujíce Platónův výklad až k určení toho, že „nejdůležitější věci“, nejen že nejsou nikterak písemně zaznamenatelné domýšlivci typu Dionysia, nýbrž ani filosofem, jakým byl Platón. Platón ani v nejmenším nepopírá svou spisovatelskou činnost (vždyť umřel při psaní), ale domnívá se, že ty „nejdůležitější věci“ nelze sdělit stejným způsobem tj. zapsat jako nauky, které se týkají jiných věcí. Na druhou stranu netvrdí, že „nejdůležitější věci“ nelze sdělit vůbec, ale že jen je nelze svěřit písmu. Nelze je svěřit písmu, protože jejich poznání se dosahuje jiným způsobem, nežli se dosahuje poznání jiných věcí. Poznání „nejdůležitější/ch věci“ se totiž dle Platóna získává z „*…hojného soubytí a soužití oddaného té věci najednou, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí.*“[54] Takové poznání předpokládá dlouhý čas celoživotního úsilí naplněné rozhovory a promýšlením, ale také poznáváním oněch „čtyřech věcí“. Až poté: *„Když se ty jednotlivé věci, jména a výměry, názory a jiné smyslové vjemy vespolek o sebe trou, v laskavých posudcích jsouce opravovány a s nezávistivým užíváním otázek a odpovědí, tu konečně vyšlehne oheň poznání a rozumu o každé jednotlivé*

[50] Tamtéž, 341c.
[51] Tamtéž, 341d.
[52] Tamtéž, 314c.
[53] Tamtéž, 341c.
[54] Tamtéž, 341c-d.

věci, při největším úsilí, jakého je lidská síla schopna.“ [55], je možné dosáhnout poznání „nejdůležitějších věcí“ – „věci páté“ – podstaty jsoucna, které dává Platón jméno ἰδέα.

Platón dále v Sedmém listu výslovně říká, že kdyby bylo vhodné zapsat nauky o „nejdůležitějších věcech“, zajisté by to on udělal nejlépe a bylo by to také to nejkrásnější, co by mohl udělat. Nebylo by to však účelné, jelikož většina lidí má povahy zkažené. A pro to malé množství lidí s povahou příbuznou těm věcem, docela postačuje ústní výklad, prostřednictvím něhož jsou schopni nejdůležitějším věcem porozumět téměř bez pomoci. Platón popírá také hypomnematickou funkci psaného, spisy jsou pro upamatování na nejvyšší věci bez užitku. *„…není totiž obavy, že by to někdo zapomněl, když to jednou svou duší obsáhne, neboť nic nemá tak krátké vyjádření…“*[56] Zapsat ony nejdůležitější věci je nejen neužitečné, ale také škodlivé. Většina lidí, ke kterým by se tyto spisy dostaly, by se jim z důvodu své neschopnosti porozumět buď vysmála, nebo by si domýšlivě nárokovala, že je pochopila. *„Proto tedy každý vážný muž, jde-li o věci vážné, jest dalek toho, aby o nich psal a uvrhl je před lidmi do nepřízně a pochybnosti. Jedním slovem tedy, kdykoli někdo uvidí něčí spisy, ať spisy zákonodárce v oboru zákonů, ať cokoli jiného v jiných oborech, měl by z uvedených důvodů soudit, že to nejsou nejvážnější myšlenky spisovatelovy – ač je-li to muž vážný – nýbrž ty že dlejí kdesi v nejkrásnějším místě jeho nitra; pakli však to přece uložil do knih jako vskutku vážné myšlenky, potom pochyby není, že – bohové sice ne, ale lidé – zmátli mu rozum.“*[57]

3. 3. nauka o primátu mluveného slova nad psaným jako inspirační zdroj hermeneutické filosofie

Částečným výkladem poslední části Platónova dialogu *Faidros* chci především významově zohlednit to, co již do určité míry zaznělo v *Sedmém listu*, avšak ne s dostatečně širokým

[55] Tamtéž, 344b.
[56] Tamtéž, 344e.
[57] Tamtéž, 344c-d.

důrazem, který, jak se domnívám, by dovolil zaujmout takový úhel pohledu, z něhož by se dalo Platónovo dílo myslet, jako vrcholně inspirační zdroj hermeneutické filosofie. Tento úhel pohledu spočívá v Platónově tvrzení o nadřazenosti mluveného slova nad psaným, které se velmi zřetelně a explicitně objevuje v již zmíněném *Sedmém listě* a v dialogu *Faidros*. Zvláštním způsobem pak také v odkazovací hře dialogů *Sofistés* a *Politikos*.

V závěru „Faidra" podává Sókratés výklad o náležitosti a nenáležitosti psaní. Na pozadí egyptského mýtu o vynálezu písma rozvíjí Sokrates úvahy o vztahu mezi písmem a pamětí a mezi písmem a moudrostí. Písmo dle něj vede místo původního záměru ne k posílení, ale naopak k postupnému upadání paměti. Těm, jimž by mělo písmo sloužit, se stane pánem. *„Neboť tato nauka zanedbáváním paměti způsobí zapomínání v duších těch, kteří se jí naučí, protože spoléhajíce na písmo budou se rozpomínat na věci zevně, z popudu cizích znaků, a ne zevnitř sami od sebe."*[58] Písmo tak nenapomáhá paměti, jako takové, ale jen upamatování. Písmo je ve vztahu k ústním výkladům něčím sekundárním a samo o sobě nemůže být zdrojem moudrosti, ale jen jejím zdáním, a to těm, kteří se na něj bezvýhradně spolehnou: *„...neboť stanouce se sečtělými bez ústních výkladů, budou působit zdání, že jsou mnohoznalí, ačkoli budou většinou neznalí, a ve styku budou nepříjemní, protože z nich budou lidé zdánlivě vzdělaní místo lidí vzdělaných opravdu."*[59] Písmo tak nejenže není pramen moudrosti, ale svou mocí vytvářet zdánlivé vědění působí negativně i na lidské jednání. Psané výklady slouží jen k upamatování těm, kteří již věc, o níž výklad pojednává, znají, a to z ústního podání.

Další kritika psaného souvisí s Platónovým názorem na umění. Zapsané slovo se podobá obrazu, za kterým nelze spatřit myšlení. A to proto, že jakmile je dotazováno, mlčí, aniž by vědělo, ke komu má mluvit a ke komu nikoli. Navíc se může dostat k těm, kteří nejsouce schopni mu porozumět ho všelijak haní. Pro nastínění role, jakou hraje psaný výklad, ukazuje ho Platón ve vztahu ke slovu mluvenému následovně:

„Sókr. A což, máme se dívat na jiný výklad, který je pravorodým tohoto, jakým způsobem vzniká a oč je svým základem lepší a působivější než onen?

[58] Platón, *Faidros*, 275a.
[59] Tamtéž, 275a-b.

Faidr. Který to myslíš a jakže vzniká?

Sókr. Ten, který ve spojení s věděním se píše do duše učícího se člověka, který je schopen sám sobě pomoci a který ví, ke komu se má mluvit a ke komu mlčet.

Faid. Myslíš patrně živou a oduševnělou řeč člověka vědoucího, kdežto řeč napsaná by se právem nazývala jejím obrazem.“[60]

Psaný výklad tedy není autonomní a vždy vyžaduje pomoc a obranu od svého autora, jenž ho brání slovem mluveným, které jako takové vždy překračuje spis. Psané slovo je pouze obrazem a napodobeninou slova mluveného. Zatímco psaný výklad se zapisuje na kus papíru, jakožto na něco vnějšího, mluvené slovo se zapisuje přímo do duše toho, který naslouchá. Psaní spisů, není nic vážného, ale děje se jenom pro hru.[61] Ač to není hra nízká, ale překrásná,[62] tak: *„…mnohem krásnější je, myslím, vážná práce věnovaná těmto věcem, když někdo vezme příhodnou duši a dialektickým uměním zasazuje a zasévá do ní s věděním řeči, které jsou schopny pomáhati sobě samým i svému zasévači a nejsou neplodné, nýbrž mají símě, z něhož vyrůstají v jiných myslích zase jiné řeči, schopné takto udržovati to símě stále nesmrtelným, a způsobují tomu, kdo je v sobě má, nejvyšší štěstí, jaké je člověku možné.“*[63]

Dialektickým uměním myslí Platón filosofii, jež je strukturovaná ve formě otázka – odpověď. Nyní přirozeně vyvstává se vší naléhavostí otázka po tom, jak Platón sám, chápal svou vlastní literární činnost. G. Reale tvrdí,[64] že Platón vztahoval kritiku psaného i sám na sebe. Domnívám se, pakliže Platón sám sebe považoval za milovníka moudrosti, že Realeho tvrzení je správné. Platón v rozporu s tím, jak popřel v *Sedmém listu* hypomnematickou funkci spisů ve *Faidru* píše: *„…že nejlepší ze spisů jsou vskutku jen prostředkem upamatování pro lidi vědoucí.“*[65] To není důležité jen pro později precizovanou koncepci hermeneutického kruhu, ale také pro určení Platónových filosofických záměrů. Dle Platóna[66] je pro filosofa určujícím právě to, nakolik přikládá váhu psanému textu. Filosofem je ten, kdo je schopen svým dialektickým uměním pomáhat a podrobovat zkoušce psané výklady, třebas i své, ovšem

[60] Tamtéž, 276a.
[61] Tamtéž, 276d.
[62] Tamtéž, 276e.
[63] Tamtéž, 276e – 277a.
[64] Reale, G.: *Platón.* Praha: OIKOYMENH 2005, s. 92.
[65] Platón, *Faidros*, 278a.
[66] Tamtéž, 278 – 279.

s vědomím jejich nevelké hodnoty oproti dialektickému slovu, kterým se mluví do duše. Naopak toho: *„…kdo nemá cennějších věcí než ty, které složil nebo napsal, dlouhý čas to obraceje sem a tam, dohromady to slepuje a rozebíraje…“*,[67] nenazývá Platón filosofem, nýbrž skladatelem zákonů – zákonodárcem, skladatelem veršů – básníkem či spisovatelem řečí. Spisovatelská činnost, včetně jeho vlastní tvorby je mu jen překrásnou hrou, jež spočívá ve vymýšlení řečí (mytologizování) o spravedlnosti a jiných věcech.[68] Od ní se liší činnost filosofická, v níž se milovník moudrosti ukazuje jako ten, kdo dává přednost dialekticky mluvenému slovu před psaným, neboť jedině z dialektiky dialogu je dle Platóna možno vykřesat onu jiskru zažehávající oheň poznání, jež dokáže svým planutím po pravdě živit samo sebe.

3. 4. otázka po výměru filosofa jako odpověď na otázku po intenci Platónovy filosofie

Na počátku obou dialogů *Sofistés*[69] a *Politikos*[70] jsou vymezeny pojmy zamýšleného zkoumání: sofista, politik a filosof. Zdá se, že Platón zamýšlel napsat trilogii, v níž každému dialogu připadne analyzovat jeden z uvedených pojmů. Nedomnívám se, že na základě zachování pouze prvních dvou části slibované trilogie, by tázání po dialogu *Filosofos* mělo směřovat k závěrům o jeho údajné ztrátě či nedostatku času na jeho sepsání. Naopak mám za to, že Platónova prohlášení o tom, že se bude hovořit o výměru filosofa, lze považovat s ohledem na jeho pojetí filosofie za plně uskutečněné.

Z toho co bylo Platónem řečeno ve *Faidru* a *Sedmém listu*, jasně vyplývá, že vážnější a mnohem krásnější nežli umění spisovatelské je důstojnější filosofa umění dialektického tázání. Ba dokonce, filosof se od nefilosofa odlišuje právě tím, že o „nejcennějších věcech“ vůbec nepíše, nýbrž svěřuje je výhradně dialekticky mluvenému slovu. A protože jak hovoří

[67] Tamtéž, 279e.
[68] Tamtéž.
[69] Platón, *Sofistés*, 216.
[70] Platón, *Politikos*, 217.

od nepaměti moudrost věků, že: „Člověk se stává tím, co miluje.“, nelze ani pravou povahu filosofa vystihnout jinak, než v horizontu mluveného slova. Tento horizont je dán dialektickým věděním, ve kterém eleatský host a Theaitétos z dialogu *Sofistés*[71] hledajíce sofistu nacházejí filosofa přisuzujíce mu jako jedinému dialektické schopnosti.[72] Filosof, tak jako podstata jsoucna – idea, slovům zvláštním způsobem uniká, avšak stejně tak jako ona se nechá nalézt v perspektivě dialektiky. O dialektickém vědění jako místu, kde se pohybuje filosof, právě proto, že je to oblast idejí, píše Platón následující:

„Host *Rozdělovati jsoucna podle rodů a ani nepokládati tutéž ideu za jinou ani jinou za tutéž, zdalipak neřekneme, že to je věc dialektického vědění?*

Theait. *Ano, řekneme.*

Host *Kdo je schopen to dělati, ten zajisté dostatečně rozpoznává jednu ideu prostupující všude množstvím věcí, z nichž jedna každá trvá odděleně, i mnoho idejí vespolek různých, jež jsou zvenku od jedné objímány, a zase jednu, jak procházejíc množstvím celků je sloučena v jednotu, a mnohé docela oddělené zvlášť. V tom záleží umění rozeznávati podle rodu jsoucna, jak se jednotlivé věci mohou slučovati a jak ne.*

Theait. *Ovšemže ano.*

Host *Avšak zajisté tu dialektickou schopnost nedáš, jak myslím, jinému nežli tomu, kdo čistě a spravedlivě filosofuje.*

Theait. *Jak by se mohla dát jinému?*

„Host *Tedy na takovémto asi místě nalezneme filosofa, i nyní i později, budeme-li ho hledat; je sice těžké uvidět zřetelně i toho, ale obtíž sofistova je jiného způsobu nežli obtíž tohoto.*

Theait. *Jak?*

Host *Onen ubíhá do temnosti nejsoucna, cvikem je dosahuje a pro temnotu místa je těžko ho zpozorovati. Je tomu tak?*

Theait. *Podobá se.*

[71] Platón, *Sofistés*, 253c1-d3.
[72] Tamtéž, 253e3-4.

Host *Avšak filosof se ve svých úvahách stále stýká s ideou jsoucna, a tu zase pro světlost té oblasti není nikterak snadno ho spatřiti; neboť duševní zrak obyčejných lidí nedovede vydržeti pohled na to, co je božské.*

Theait. *I o tomto se podobá, neméně než o onom, že tomu tak jest.*"[73]

Nejen filosof, ale i sofista je duchovním patřením nesnadno nalezitelný a zahlédnutelný. Každý z jiných důvodů, které však mají společný noeticko-ontologický základ, na němž spočívají.

Platóna hledá na jsoucnu jeho bytí, jež je tím, co je nejvíce jsoucím. Bytí je pro něj to nejjasnější, proto se také filosof hledaje ho dialektickou metodou, nachází v oblasti, která je pro mnoho lidí pro svou přílišnou jasnost oslepující. Je to onen oslňující jas, o kterém píše Platón v mýtu o jeskyni, na který si i filosof musí pomalu a postupně přivyknout, aby neoslepl docela, dokud nebude schopen popatřit přímo do světla samého a zjistit, jak se to s věcmi v pravdě má. Ale jak naznačuje mýtus o jeskyni i výše zmíněné pole působnosti filosofa, neexistuje pouze jeden, nýbrž dva druhy slepoty. První je ta, která vzniká přechodem ze tmy do světla, druhá naopak vzniká při přechodu ze světla do tmy. Je to cesta, kterou nemůže filosof neabsolvovat při svém návratu do místa stínů, se záměrem sdělit lidem žijícím ve sluji pravou podstatu jsoucna a ukázat jim cestu, kterou lze jejího poznání dosíci. Záměr, který se filosofovi stává osudným, neboť poté co nazřel světlo, které umožňuje vše viditelné, již není schopen se v oblasti stínů pohybovat tak sebejistě jako ti, kteří jsouce uvyklými vězni svého nevědění, jsou s to zabíti toho, kdo je chce zbavením okovů mínění učinit svobodnými.

Oběma druhům slepoty odpovídají řešení jednoho z nejpalčivější a také nejplodnějších zápasů starořeckého filosofování; onen již mnohokráte zmíněný a jako červená nit se vlekoucí spor mezi jednotou a mnohostí. Dva druhy slepoty jsou *eo ipso,* dvěma způsoby vidění, s nimiž korespondují dva druhy jednoty v mnohosti. Jinak je rozmanitost usebrána v celek jsoucího je-li osvětlena a jinak zjevuje-li jí tma. V prvé oblasti pohybuje se dialektickým způsobem filosof v druhé eristiku ovládající sofista. Rozdíl mezi místem pobývání, je rozdílem mezi duší vzdělanou a nevzdělanou. Toto místo je, jak jsem pevně přesvědčen, jedním z vrcholů nejen Platónského způsobu filosofování. Platónova noetika, ontologie, celá

[73] Tamtéž, 253d1-254b3.

koncepce teoretického vědění, jako vědění není samoúčelná. Nemá smysl a cíl sama v sobě, nýbrž ve snaze učinit duši vzdělanou. Proto filosof na rozdíl od sofisty nezůstává v té oblasti, která mu je vlastní. Ale vrací se do té, z které vyšel, aby ukázal, že nemají pravdu sofisté, kteří považují vzdělání za něco, co se vkládá do duše, jako zrak do slepých očí.[74] či nalévá jako víno do prázdných amfor. Vzdělání dle Platóna nespočívá v zjednávání schopnosti vidět, ta je již předem dána, nýbrž v obrácení celé duše od tmy ke světlu, spočívá v ukazování směru cesty, jež vede k poznání. *„…ctnost rozumného myšlení náleží zcela jistě něčemu, jak se podobá, božštějšímu, co své schopnosti nikdy neztrácí, ale podle směru, kterým jest obráceno, stává se užitečným a prospěšným, nebo naopak neužitečným a škodlivým. Či sis ještě nevšiml u lidí, o kterých se říká, že jsou sice špatní, ale chytří, jak pronikavě se dívá ta jejich duše a bystře vidí skrz naskrz to, k čemu jest obrácena? Ta patrně nemá špatného zraku, ale jest nucena sloužiti špatnosti, takže čím bystřeji hledí, tím více zla páše.“*[75] Obrácení od špatnosti a uvádění na cestu ctnosti je výchovou. Ten, který na ni přivádí je παιδαγωγός a úkol pedagogiky je činit člověka vědoucím. Vzdělávání není nástrojem k technickému zvládnutí života, ale procesem jeho vnitřní transformace, která se mimo jiné projevuje vzdáním se individuálních interesů ve prospěch celku. Platón tak naznačuje, že být člověkem nestačí, ale je třeba být takovým člověkem, jenž se skrze výchovu stává člověkem vzdělaným a tím prospívá a pomáhá nejen sobě, ale i obci – stává se občanem. Touto vrcholně praktickou koncepcí chce Platón zachránit rozpadající se *polis*, kterou tříští, se svou konsenzuální teorií pravdy partikulární zájmy v člověku pěstící sofisté. Platónova snaha má podobu hledání universální etiky, proto se táže po dobru a způsobu jednání. Vrcholem této snahy je filosofické myšlení, které je nástrojem poznání a jednání. Cesta výchovy je cestou poznání, které vede k nahlédnutí idejí ve smyslu „*tugend machende*“[76], jež činí duchovní substanci člověka ctnostnou. Myšlení v platónském slova smyslu vede k *areté*, jejíž dosáhnutí patří mezi hlavní záměry Platonova filosofování.

Sofisté, lhostejni až cyničtí ve věcech mravů, tak ve své říši zdání neučí myšlení, nýbrž pouhému počtářství, jež je náležité povahám kupeckým a kramářským, jejichž jedinou

[74] Platón, *Ústava*, 518c2.
[75] Tamtéž, 518e2-10.
[76] Výraz Heideggerův.

aktivitou je všelijaké klokotání a lomození ve snaze o to, se co nejhojněji obstarat; a věda ve smyslu obstarávacího počítání je jen důmyslně sofistikovanou speleologií. Platónské myšlení nesetrvává u toho, co je pod vládou destruktivní síly času, nýbrž směřuje k tomu co je nejvíce jsoucí, co je stálé, pevné, neměnné, tedy k atributům toho co je božské. Myšlení se ve své schopnosti toto pojmout stává právě také něčím božským a člověk se prostřednictvím něj účastní na nesmrtelném.

V této oblasti lze tedy nahlédnout povahu filosofa, v oné sofistu. Většina lidí však pro světlo nevidí a nalézá spíše sofistu než filosofa. Pojem sofisty či politika dovoloval Platónovi vyměřit je na něčem vnějším, v psaném dialogu. Ne tak pojem filosofa, který se dá uchopit jen porozuměním, jež se neodehrává nikde jinde, než v rozhovoru duše k duši. Precizně to shrnuje, Reale: *„Platón slíbil trilogii Sofistés, Politikos, Filosofos, a také ji uskutečnil: zatímco Sofistés a Politikos jsou dvěma psanými logoi, Filosofos zůstává logem svěřeným pouze dialektickému mluvenému slovu.“*[77] A v souvislosti s tím, co bylo řečenou v dialogu *Faidros*: *„Můžeme také říci, že zatímco první dva dialogy byly psány na papír, třetí dialog chtěl Platón psát ‚do duší‘.“*[78] Předpokladem vysvětlení toho, kdo je filosof, je třeba schopnosti snášet světlo toho, co je svou přirozeností nejzřejmější. Této schopnosti nelze dosíci tak jako se získávají mnohé jiné prostřednictvím pomoci, kterou poskytují spisy. Tato schopnost je schopností mít v sobě πάθος i ἦθος tragična, jakožto vrchol myto-logického zápasu. Pravé vědění je sporem mezi mýtem a logem, a tedy znamená mít je oba. Hermeneutika domýšlejíc tendence Platónovi filosofie umožňuje artikulaci rozumění, jako způsobu jakým jest člověk ve světě. A zároveň hlouběji ozřejmuje vztah mezi mýty a logem. Mýtus se nám ukáže ve své hluboké významotvornosti a smysluplnosti, pochopíme-li rozumění jako způsob bytí člověka ve světě. Mýtus je pak formou rozumění celku všeho jsoucího. Mytický svět se ukazuje právě a jen v mytickém horizontu, který, tak jako každý jiný horizont, svým odkrýváním cosi zakrývá. Totéž konstatuje krásně Patočka, když píše: *„Pochopitelně nikdy mýtus neobjeví geometrii, matematickou zákonitost a skryté materiální vrstvy přírody. Ale mohlo by být, že neexistuje žádný jiný přístup k tomu, co je posvátné,*

[77] Reale, G.: *Platón.* Praha: OIKOYMENH 2005, s. 363.
[78] Tamtéž.

v jeho bytostném vztahu k člověku a jeho podstatné konečnosti. To souvisí s okolností, že mýtus není forma poznání, nýbrž bytí člověka v poměru k němu samému, forma bytí, k němuž ovšem náleží jasnost o sobě i o všem ostatním, co jest.“[79] V této jasnosti o sobě i o všem ostatním se člověku ukazuje zející propast mezi pomíjivým a trvajícím, smrtelným a nesmrtelným, mezi ním a bohy. Z temnoty této propasti vzchází filosofie – největší možnost člověka, možnost být v logu, možnost λέγειν (usebírání) se sebou samým i s ostatním, co jest. Proto: *„Tento logos nesmí být napsán na svitky papíru, nýbrž přímo do lidských duší. Pouze v této dimenzi, v níž se ‚píše do duše‘ ‚mluveným slovem‘, může být logos v patřičném poměru ke svému předmětu. V této myšlence leží jádro Platónovy filosofie.“*[80] A v Platónovi leží jádro celé filosofie řecké, která usebírá mýtus i logos, protože až oba dva dohromady tvoří celek poznání – svět, který se filosofie snaží vyjádřit a kterému se snaží rozumět.

[79] Patočka, J.: *Péče o duši III.* Praha: OIKOYMENH 2002, s. 438.
[80] Reale, G.: *Platón.* Praha: OIKOYMENH 2005, s. 366.

4. Na troskách polis – v dědictví Platónova myšlení

Snaha artikulovat svět, předpokládá jeho redukci na konečný počet prvků, přičemž však rozmanitost světa touto redukcí nezaniká, jedná se o ono patočkovské *„vkousnutí peras do apeironu“*. Těmi nejpříhodnějšími prvky pro artikulaci světa stala se alfabeta. Artikulace světa je jeho vyslovením a každé vyslovení je jistým druhem jeho vysvětlení, které nesměřuje k ničemu jinému než k ujednocení jeho předem nevyslovené a podstatně nevyslovitelné rozmanitosti.

Staří řečtí filosofové a básnící bádali a žasli nad tímto vyslovitelným a nevyslovitelným nad vztahem mezi člověkem a kosmem. Nahlédnutá a oslavovaná harmonie mezi nimi se reprodukovala v polis. Obec byla kosmu analogická a jako taková nejpregnantněji vyjadřovala tento souladný vztah, jehož nositelem byl člověk, jakožto občan, kterému byl tento úděl božského významu smysluplným. Platón nezachraňoval polis kvůli ní samé, ale kvůli smyslu, kterým byla a který zvýznamňovala.

Název této kapitoly nemá primárně odkazovat k otázce, nakolik Platón úspěšně zadržoval či uspíšil rozpad tohoto řádu, jehož deriváty můžeme pozorovat i dnes na příkladech mnohých ekologických problémů spojených se ztrátou míry, ale spíše k vymezení oblasti ve které se v současné postmoderní (v tom nejvágnějším smyslu slova) situaci nacházíme a k naznačení možnosti způsobů, jak se v ní pohybovat myšlením tak, aby bylo možno ji porozuměním uvést do nesamozřejmosti pochybování.

Myšlení Platónovo podobá se řeckému chrámu. Základním stavebním kamenem jeho filosofického chrámoví jest pojem. Dokonale vyměřený tyčí se nehybně na nejvyšším místě polis, aby utvářel prostor setkávání lidí a bohů pokoušeje se posvátností své stavby pojmouti celek, jenž ho objímá a dává mu tak vyvstat v jeho nádheře. Modle se v stoje ctí lidé v chrámu důstojně bohy zbožností tázání. Jakkoli z něj zůstaly pouhopouhé trosky, je Platónovo myšlení nadále místem, v kterém prodlévají filosofové tesknice po božské vznešenosti zašlých dob. Bloudíce v jeho rozvalinách mohou se výjimečně i někteří z nás nalaďovat na harmonii dávno již odeznělého času, aby pak naráz, jako když udeří blesk nad bouřným

mořem myšlenek a dunivý hrom otřese půdou samozřejmosti, vyvstalo pochopení toho, že mu nikdy nebudeme moci zcela porozumět.

Před vydáním se na tuto cestu bloudění, na cestu domů, který již není, je nám – Odysseům bez Ithaky – zapotřebí, provést jakousi imanentní epoché, která, jak jsem přesvědčen, mohla by býti podmínkou možnosti výše zmíněného porozumění.

4. 1. imanentní epoché

Provedení imanentní epoché spočívá v reflexi a následném odmítnutí konceptu naděje, jako souvztažný protipól toho, čeho platnost se snažil uzávorkovat Husserl svou epoché transcendentální. Naděje, jak chci blíže ukázat, je nejpetrifikovanějším projevem takové teze světa, která nepřipouští myslet možnosti, které by dovolovaly alespoň elementárnost neporozumění, jakožto hraničního případu porozumění bytí člověka ve světě dějící se mimo obzor tohoto konceptu.

Platónova filosofická nauka se nejobvykleji vykládá, a celkem správně, jako určitá podoba filosofického dualismu. Proti světu stínů; světa odvozeného a nedokonalého bytí, v němž je člověk zataven smyslovostí, která mu umožňuje pouhá mínění, stojí svět idejí, svět pravého a skutečného bytí, v němž se člověk orientuje pomocí myšlení, jehož správným užitím tj. dialektickým způsobem, se dosahuje vědění. Tento výklad je do určité míry správným pakliže se nechápou tyto „dva světy“ aritmeticky. Naopak ulpívat na tom, neznamená pouze nemožnost neporozumění Platónově filosofii, ale zvláštním způsobem Platóna potvrzujíc svědčí o onom rozdílu mezi počtářstvím a myšlením, mezi sofistikou a filosofií a v neposlední řadě také o rozdílu mezi životem pochopeným jako technický problém a životem chápaným jako otázka. Ani ta nejdůvtipnější a nejbystřejší speleologie nemůže být filosofií, neboť z povahy své metody musí být právě natolik omezena, aby nedokázala předpokládat něco, co je mimo okruh působení její metodologičnosti. Je potřeba myšlení, jímž se dá nahlédnout, že stejně tak, jako celému starořeckému promýšlení světa, je i Platónovi vlastní bytostný imanentismus, v tom smyslu, že vše, co je a co se děje, odehrává se v tomto světě. Je tedy

daleko přiléhavější a výstižnější hovořit o „dvou světech“ jako o bipolarismu, v němž navzájem se vyžadujíce a podmiňujíce tvoří ony oblasti sousvětí.

Pojetí světa v jeho imanenci bylo zkaleno transcendentním bohem monoteismu. Transcendentno se stalo protektorem světa a naděje legitimací v takto okleštěné zemi. Pro naději traktovanou především judo-křesťanským myšlením, je charakteristická její odvozenost z nepůvodního času, pojatého jako posobnost bodů na časové přímce v typickém schématu minulost-přítomnost-budoucnost. Zatímco minulost a přítomnost se stala předmětem víry, budoucnost se začala uchopovat nadějí, jakožto vůli k pozitivně kladenému a pevně danému eschatónu. Zde jsou kořeny myšlení pokroku, ať už má měřítka jakákoli, neboť pokrok není než dokonalostí rozloženou v čase, kterou naděje klade na jeho konec. Koncepce naděje je velkým třeskem pokroku a jeho odvozenin, které pak zpětně popisují, čili kádrují události a osobnosti takzvané minulosti dle zvoleného kritéria. Naděje je petrifikovanou podobou disponovatelného času v obou jeho podobách.

V předcházejících výkladech pokusil jsem se v širším obzoru nastínit vznikání *polis*, jakožto jedinečného fenoménu, který je projevem a zároveň zakládá nejvyšší možnost člověka – dějinný život. Život, z jehož dějinnosti je mu posléze rozuměno. Že deskripce událostí není jejich porozuměním, je si patrně vědom i historismus. Méně už toho, o co vlastně v dějinách jde. Ne tak filosof Jan Patočka, který po celý život hluboce promýšleje toto téma napsal: *„Dějiny Západu a dějiny vůbec mají tak počátek opravdu důstojný – takový totiž, že ukazuje nejen, kde je velká césura předdějinného života a dějin, ale též na jaké úrovni se musí dějinný život udržovat, nemá-li propadnout ohrožením zvenčí i zevnitř. Tento počátek podává tak ruku všem dalším pokusům dějinného vzmachu, hlavně též tím, že učí tomu, čemu lidstvo nechce porozumět přes všecky nesmírné tvrdosti dějin a čemu možná naučí až ta pozdní doba, která dosáhla vrcholu ničení a zkázy: že životu je třeba porozumět nikoli z hlediska dne, z hlediska pouhého žití, života akceptovaného, nýbrž i z hlediska boje, noci, z hlediska polemos. Že v dějinách nejde o to, co je možno vyvrátit nebo čím lze otřást, nýbrž o otevřenost pro to otřásající.“*[81] Patočkovo zamyšlení mohutnou silou rozšiřuje možnosti tázání. Je-li mým záměrem kritika naděje, je to také proto, že, jak se domnívám, je právě naděje tím, co toto

[81]Patočka, J.*: Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: *Péče o duši III.* Praha: OIKOYMENH 2002, s. 54.

tázání doposud neumožňovalo a stále ještě nedovoluje otázkám z něho vyplývajícím dolehnout na nás v plné síle. Naděje nezakrývá ani neodvádí z otevřenosti pro otřásající, protože otevřenost vůbec nepřipouští. Snad jen v jakési oslabené podobě pokouší se ji zvrátit v pozitivum. Tato podoba je však již formována reflexí z úvah nad válkami 20. století, nad uvolněnými silami schopnými totálního ničení a zničení. Z těchto úvah, rodí se také otázka, nakolik sám nadějný postoj ke světu a životu v něm, byl nápomocen tomuto uvolnění sil.

Tím dalším a souvisejícím, čím zdůvodňuji „uzávorkování" naděje, je její bagatelizování boje (války, sporu) na sekundární produkt pokrokujících (nadějných) dějin. Téma boje nebylo jen jedním z leitmotivů znějících v této práci, jak snad bylo dostatečně ukázáno na fenoménech myto-logického zápasu, olympijských závodů, politického soupeření čili agonálního charakteru celého klasického řectví; nýbrž je – v souvislosti s Platónovým bipolarismem –, motivem explikujícím povahu skutečnosti samé tou měrou, že si nezasluhuje opominutí.

4. 2. polemika

Budu-li se nadále přidržovat metafory platónského chrámu, jakožto vrcholu či extraktu starořeckého myšlení, v jehož ruinách je nám osudem se pohybovat, je Πόλεμος artefaktem dórského řádu. Monumentální síla plá přísně v každém detailu strohé uměřenosti. Až magicky ve své majestátnosti k sobě přivádí a připoutává pohled každého, kdo se dostane do její blízkosti, aby viděl, že tato čirá síla po sobě nezanechává nic, než co vydrželo žár tvůrčího ničení dřeva v mramor.

„Boj je otcem i králem všeho"[82], stojí napsáno v jednom z Herakleitových zlomků. Jako prazáklad událostí je všem a všemu společný. Jeho výheň dává vyvstávat bohům i lidem. Boj je plamen, který se živí tím, co spaluje. V jeho ohnisku mizí zjevné a zjevuje se mizející, v něm se setkávají a usebírají protiklady do jednoduchého celku; oheň je logos světa. A logos

[82] DK 22 B53.

jakožto slovo, ukazuje myto-epicky tuto soupatřičnost i v *Iliadě,* v níž je boj symbolem lidského žití provázející lidstvo od jeho dějinných prapočátků.

Ve scéně odehrávající se ve XXIV. zpěvu Iliady, v níž Trojský král Priamos přichází do šiků nepřátel prosit nejlepšího z Achajců o tělo svého zabitého syna, nechá se podle Patočky nahlédnout podstata boje, i těch, kteří se ho účastní. Achilles pohlížeje na v kolenou prosícího starce neshlíží soucitným pohledem shora dolů, nýbrž naopak; uviděv ochotu otce podstoupit smrt, pro získání těla svého syna, vzhlíží byv stejně odhodlán riskovat svůj život, aby oplatil smrt Patroklovu, zdola nahoru k Priamovi, vědom si velikosti okamžiku, v němž se oba podobají bohům. Tento okamžik krásně vystihuje Patočka následovně: *„V tomto odhodlání jsou oba, kteří se tak navzájem zničili, skutečně rovni a oba pociťují tuto rovnost. Priamos, otec Hektorův, který zničil život Patroklův, a tím vyzval Achillea k pomstě i k smrti, a Achilleus, záhubce Hektorův a ostatních dětí Priamových, hlavní příčina zkázy města, oba sedí vedle sebe jako bratři v témž stínu lidské omezenosti, smrti a bídy. Není to mír. Žádný z nich nemá moci, aby celé dění vyvrátil z jeho kolejí; ani se o to nepokoušejí, ani na to nepomýšlejí; jen příměří k důstojnému pohřbu bude ujednáno a dvanáctého dne započne znovu boj; ale něco hlubšího nežli mír se sklenulo nad oběma.“*[83] Tím hlubším, co se klene, je rovnost vyeruovaná z požáru bitvy. Není to rovnost, o které sní hrbatí. Nýbrž ta, jež je dílem společně zakušeného otřesu smyslu, který je možný jen tváří tvář smrti. *„Duše padlé v boji jsou čistší než ty, které hynou v nemocech.“*[84], tvrdí Hérakleitos. Ty přeživší jsou si pak rovny svou katarzí bez ohledu na strany, za které bojují, ukazuje Iliada.

Takový člověk je si vědom: „*…že život člověka stojí pod zákonem dvojitosti, že vůle, život, svoboda není čisté víno, nýbrž vždycky směs; že sláva je vždy bída, že naplnění vždy skrývá zklamání, že chtít je možno, jen když člověk něco přijme, když se něčeho a něčemu vzdá…“*[85] Tento člověk není schopen ani lítosti nebo milosrdenství nad těmi, kterým přináší smrt, ale ví, že mu není dovoleno vše, čemu se mu zachce. Ví, že existuje míra, kterou, ačkoli může, nesmí překročit. Míra, jež je dána právě bipolarismem možným jen ve světě, kterému je rozuměno v jeho imanenci. Ve světě, v kterém mohou být bohové i v kuchyni.

[83] Patočka, J.: *Umění a čas II.* Praha: OIKOYMENH 2004, s. 16.
[84] DK 22 B136
[85] Patočka, J.: *Umění a čas II.* Praha: OIKOYMENH 2004, s. 15.

Jinak je tomu ve světě zaručeném jediným principem. Proto je transcendencí zjinačený svět odkouzlený a křesťanství nejateističtějším náboženstvím. Tzv. polyteismus, termín odvozený z monoteismu je pro řeckou zbožnost zcela nepatřičný. Nicméně i tato nepatřičnost o lecčem vypovídá. Například o tom, že v řecké zbožnosti je i tzv. ateismus či agnosticismus něčím božským. Řekové usilují o nesmrtelnost, protože je atributem toho, co je božské. Ne tak křesťanství toužící po bohu, kvůli nesmrtelnosti. Řecký člověk chápe se nesmrtelnosti myšlením, které není ničím osobním, ve smyslu křesťanské víry, nýbrž universálním dějstvím, ve kterém člověk neznamená vše. K tomu opět Patočka: *„Antický člověk je vesmírný v tom smyslu, že zároveň prožívá sebe a ne-sebe, že nechce pojmout veškerenstvo do člověka, že mu není veškerenstvo doménou člověka jako suveréna; nýbrž v tom; že zároveň se staví na stanovisko lidské a proti lidské; že zároveň je pro člověka i proti člověku. Antický člověk, na rozdíl od moderního, má dvojí pohled, A na rozdíl od člověka křesťanského, který má rovněž dvojí hledisko, není to druhé od člověka nedosažitelný, neuchopitelný příkaz a dílo nepochopitelné milosti, nýbrž to druhé je právě tak prožito a zachyceno jako to první. Antický člověk, aspoň v určitých dobách, na jistých vrcholcích, dovede prožívat proti člověku právě tak, jako s člověkem.“*[86]

Antický člověk není bájným Atlasem, na jehož ramenou by spočívala váha subjektivity, z níž je odvozen konglomerát světa. Z jeho světa bohové neodcházejí. Smrt boha je možná jen tam, kde byl prohlášen za transcendentního; v takovém světě, je pak člověku dovoleno vše.

Moderní člověk dělá to, co řecký hrdě odmítal a čeho se křesťanský člověk pokorně obával. V moderních válkách vedených moderními prostředky, je stěží myslitelný takový okamžik setkaní, jako ten mezi Priamem a Achillem. Tím se přestává rozumět i motivu boje a jeho významům. A nejen to. Moderní člověk dělá i to, čeho není sám schopen; humanitární důvody a cíle vedou ho ke konstruování odosobněných zbraní konvenčního i nekonvenčního typu. Odpovědnost a rozhodování o životě a smrti je delegována do chladných a lhostejných spárů techniky.

Panství techniky nerozlišuje mezi člověkem antickým či křesťanským, ani jeden z nich pod jejím diktátem není možný. Všeobecná kapitulace na všech frontách před silou a mocí

[86] Tamtéž, s. 12.

techniky je celoplanetární. Lidé, od těch obývajících ty nejosiřelejší místa v poušti, přes tichomořské ostrůvky až po obrovské aglomerace čítajících miliony obyvatel, jsou si rovni ve své shrbenosti. A nejhorší na tom je, že tato rovnost se vítá. Málokdo touží porozumět. Stíny zůstávají stíny, ať už mají jakékoli jméno či podobu, jeskyně jeskyní byť je sebelépe komfortnější, a v ní potácející se filosof zůstává stále na zabití nebo pro smích.

Technika došla tak daleko, že neumožňuje nechat vyvstávat věci ve své patřičnosti. Tak například gotický chrám ujařmen osidly elektrifikace, již není s to ukázat tajemnou nádheru stínů, jež vrhají světla voskovic či echo rezonujícího slova, kterým se posvátná stavba uvedena v život oduševňuje; chrám již není s to ukázat, jak jest, tedy ani proč byl postaven. A zároveň s tím, jak mu přestává být rozuměno, ztrácí i svůj smysl, již nemá svého opodstatnění a stává se něčím, co klidně může i nebýt. Tak chrám – projev, kterým o sobě svědčila epocha středověkého křesťanství, přehlušuje vše zastírající technika. Proto světu nerozumíme. Tento stav se snaží nejhlouběji překonat Martin Heidegger usilujíc o rozumění technice z její vlastní bytnosti, která dle něj nespočívá v ničem technickém. Ve slově *techné* pokouší se odkrýt jeho původní význam, jež značí umění a skrze něj pak založit hlouběji samo roz-umění.

Až potud tedy explikoval se mi motiv boje. Pro posun dále, hloub, je však třeba ho překročit a věnovat pozornost onomu doposud celkem nahodile a vágně užívanému pojmu rozumění.

4. 3. hermeneutika

V tomto případě je mi příměrem elegance a odlehčenost iónského sloupoví. Jeho vzletná uhlazenost působí ladnou vznešeností, která zprostředkovává smyslům idealitu vyššího řádu. Podobně jako ten, kdo dík okřídleným opánkům přináší lidem poselství bohů – Hermés. Je to on, kdo dovede Priama před stan Achillův, aby tam prosil o tělo svého syna, a také ho s tělem Hektora doprovází zpět do Tróje. Hermés je tím, kdo zprostředkovává jednání mezi oběma a umožňuje tak jejich smysluplné setkání. Řečeno kantovsky, je podmínkou jeho možnosti.

V římské mytologii se nazývá Merkurem,[87] tedy slovem, jímž pojmenováváme planetu, která se nechá pozorovat v blízkosti horizontu, když den vcházívá v noc. Toto místo dovoluje Hermovi přecházet mezi dnem a nocí, bohy a lidmi, Priamem a Achillem. Hermés je tím, kdo jsa na rozhraní horizontů umí přecházet mezi nimi. Toto umění se pak jmenuje *techné hermeneutiké,* v něm spočívá vlastní úkol a smysl hermeneutiky a z tohoto nároku je jí také třeba myslet.

4. 3. 1. dialektika dialogu

Jedním z největších poselství Platónova dialogu *Parmenidés* je určení ideje, jako předpokladu dorozumění a porozumění, a zároveň cíle, k němuž směřují dialogující duše. Gadamer říká, že při dialogu je důležité, aby se oba účastníci drželi argumentu, kterému se oddají a který je vlastně vede – tímto je idea, jak o ní hovoří Platón v *Parmenidovi*. Hypotéza ideje je nutným předpokladem každého rozhovoru.[88] Dialogují-li duše pak to znamená, že vedou rozhovor. Dialog je zpodstatnělé slovo od slovesa *dialegesthai*, což se nejčastěji překládá právě jako rozmluva, rozmlouvání. Umění vést rozmluvu, rozhovor, se nazývá dialektikou, která je odvozena ze stejného slovesa jako pojem dialog. To samozřejmě nic nevysvětluje, ba naopak. V čem záleží dialektika dialogu, je třeba objasnit na platónském privilegování otázky před odpovědí, které znovu oživuje současná hermeneutika.

To můžeme příkladně učinit na výše zmíněném Patočkově citátu z *Kacířských esejů*. Patočka promýšleje podstatu dějinnosti ukázal, že v dějinách jde především o otevřenost vůči otřásajícímu. Jak tomu ale porozumět v kontextu ve kterém jde o samu povahu tohoto rozumění? Jde o to pochopit otevřenost jako zkušenost dějinně se chápajícího vědomí. Patočku přeci postavilo do otevřenosti jeho tázání, konkrétně otázka po smyslu dějin. Tedy zakoušení jejich nesamozřejmosti, zakušení toho, že neví jaký je jejich smysl. Zkušenost předpokládá položení otázky, která strukturuje onu otevřenost. Taková zkušenost je

[87] Snad lze považovat za krutý žert absolutního ducha, že tradice zbavování se občanského jména papeži se počíná Janem II., který se vzdal svého původního jména Merkurius, jež se dle něj pro své pohanské konotace nehodilo k vykonávání nové funkce. Nepochybně měl pravdu.
[88] Platón, *Parmenidés*, 135c.

zkušeností s nicotou, s radikální negativitou, je poznáním své vlastní omezenosti a konečnosti, je věděním toho, že nevíme a že tato *docta ignorantia*, je to, proč se tážeme. Zakušení radikální negativity doposud zdánlivě samozřejmého přitakávání životu mění ho v ne-rozumění mu z jeho pouhé akceptace. Žít v této podstatné nehotovosti a nejednoznačnosti, být na vahách, umět si vážit logu a zvažovat jej, být v otevřenosti, umět si položit otázku, být jí, je daleko těžší než mít na všechno předem hotovou odpověď, která je obranou proti *elenchu*, jež je nezbytnou součástí každého dialekticky vedeného dialogu; v tom se liší postoj filosofický od nefilosofického, duše vzdělaná od té nevzdělané, opakuje neustále Sókratés. Sofisté na rozdíl od Sokrata příliš rychle utekli z této otevřenosti, aniž by si stačili uvědomit, že popřením toho, co popírají, vyvrací sami sebe. Proti pravdě, která jim vůbec umožňuje její popření a kterou si tak de facto sami nevědomě nárokují, vydobývají v potu tváře rétoriku, která má převést otázku po pravdě na otázku po správnosti výroku, převádí myšlení na rétorickou figuru, tím, že jednoduše škrtají onu ‚pátou věc', o které mluví Platón v *VII. listu*, škrtají ideu. K tomu Gadamer výstižně dodává: *„Kdo v mluvení hledá pouze to, aby měl pravdu a nikoli vhled do určité věci, bude tázání věru považovat za snazší než odpovídání. Vždyť při tom nehrozí nebezpečí, že by nějaké otázce zůstal dlužen odpověď. Vpravdě se však ukazuje, že kdo se domnívá, že ví všechno lépe, ten se vůbec neumí tázat. Abychom se mohli tázat, musíme chtít vědět, což však znamená: vědět, že nevíme."*[89] Je lepší negativní vědění o pravdě věci nežli pozitivní mínění o správnosti výroku. Otázka tak není primární jen pro dialektický rozhovor, je primární pro vědění samo. Sofistika se mýlí, domnívá-li se, že takové vědění lze získat metodologicky. A mýlí se i logika navazující na Aristotelův *Organon*, jež přiznává pravdivostní hodnotu pouze větě oznamovací. Neexistuje žádný technický postup, kterým by se zjednávala touha po vědění, není postupu, který by nás učil tázat se. Zde nejde o metodu, ale o pravdu, o kterou se usiluje a která je předpokladem každé otázky. Ne náhodou se Gadamerovo nejdůležitější a nejvlivnější dílo jmenuje *Pravda a metoda*.[90]

[89] Gadamer, H. G.: *Pravda a metoda I.* Praha: Triáda 2010, s. 314.

[90] Gadamer sám není ve svých tezích naprosto koherentní. Nemá precizně vypracovaného pojmosloví. Řeč, slovo, rozhovor, rozum, užívá Gadamer často jako synonyma, které své významové konotace navzájem překrývají. Nejinak je tomu, ale i u Platóna. Otázka zní: jak je vůbec možné v této chaotické rozmanitosti

Skutečnou věcí myšlení, řekněme jejím intencionálním předmětem, tedy tím k čemu myšlení směřuje, a o co v myšlení podstatně jde, je pravda. Z té a nikoli z výroku získává otázka smysl. Bytností otázky je její smysluplnost. „Mít smysl" dá se pochopit intencionálně jako „směřování k", přičemž směr otázky je dán jejím horizontem, který ukazuje to, co je sporné, co zůstává doposud nerozhodnuto. Jedině z tohoto horizontu také může přijít smysluplná odpověď na to, k čemu otázka směřuje a po čem se táže. Jak říká Gadamer: *„Otázka staví to, ‚u čeho' se táže, pod určitý zřetel. Vytanutí otázky takříkajíc rozevírá bytí toho, ‚u čeho' se táže. Logos, který toto rozevřené bytí rozvijí, je potud již vždy odpovědí. Sám má smysl jen ve smyslu otázky."*[91] Věc, situace, zkrátka to, po čem se tážeme, je tedy třeba vždy pochopit jako odpověď a dialektikou dialogu dospět k otázce, na kterou je tato odpověď odpovědí. To je vlastním jádrem hermeneutiky.

Dialog je rozhovorem duše s duší. A duše je pohyb, který má svou příčinu sám v sobě, známe z Platóna. Duše se pohybuje tím, že myslí a myšlení se pohybuje tak, že se táže. Otázka je tedy základem duchovního života, není to výrok ‚o něčem', ale ontologický pohyb samotné duše. Proč? Myšlení se pohybuje tázáním, které se děje v otázce. Toto „v" je třeba pochopit jako celek všeho – bytí. Celek, který nemá margo, okraj, protože, kdyby okraj měl, už by nebyl celkem, byl by jenom jeho částí. Zkoumáním těchto částí se zabývá věda, ne tak filosofie, která usiluje o poznání celku bez marga. Proto je ve filosofii tím nejdůležitějším tázání, protože jedině otázka dokáže obsáhnout celek, který nemá margo. Naproti tomu odpověď je již vždy parciální. Být v otázce znamená být v celku. Mít odpověď znamená být marginální. Nebýt marginální předpokládá, jak ukazuje Platón celým svým dílem, umění dialekticky vedeného dialogu, který spočívá v primárnosti otázky před odpovědí. A toho si byli Patočka i Gadamer velmi dobře vědomi.

Rozhovor tedy nejenže má strukturu otázka-odpověď, nýbrž analogicky se v něm také odkrývá strukturace samotného světa jakožto možnosti a skutečnosti. A odkrývá se jím i náš otevřený či uzavřený postoj vůči němu. Úkolem filosofie je stavět se otázkami do otevřenosti,

---

podržovat jednotnou intenci myšlení? Na to podle mě odpovídá nejvýstižněji Platón, když aporetičností dialogu *Kratylos* ukazuje, že slovo není instrument, který vyrábí pravdu, nýbrž je to pravda, která určuje přiměřenost toho kterého slova. Pravda věci vyžaduje od slova jeho patřičnost vůči ní, tak jako zámek vyžaduje pro své otevření určitý klíč.

[91] Tamtéž, s. 314.

v které se odkrývají možnosti toho, jak být. Na tomto místě se dá také lépe pochopit již předběžně zmíněná kritika naděje. Nadějí trpící člověk o těchto možnostech, které otevírá filosofie, sice ví, ale chápe je jako nepřítomné, jako ‚neteďkosti', tím je odsunuje stranou do neaktuálna a uzavírá se do partikularity toho, co je očekáváno preferujíc tak odpověď před otázkou. Ale rozhovor, ve kterém nám jde vskutku o poznání věci a ne o prosazení soukromého názoru, záleží v otevřeném přistupování k partnerovi v dialogu a přiznání si, že nemusím mít pravdu, neboť dialekticky vedený rozhovor nemá být než teprvným dorozumíváním o ní. *„Dorozumění o věci, k němuž má v rozhovoru docházet, proto nutně znamená, že v rozhovoru se společná věc teprve vypracovává. Nejedná se o jakýsi vnějškový proces seřizování nástrojů, ba dokonce není ani správné říci, že partneři rozhovoru se navzájem přizpůsobují; ve zdárném rozhovoru se oba spíš podřizují pravdě věci, která je spojuje do nové pospolitosti. Dorozumění v rozhovoru není pouhým sebevynášením a prosazováním vlastního stanoviska, nýbrž proměnou v něco pospolitého, v níž nikdo nezůstává tím, kým byl."*[92], a v souvislosti s uspořádáním *polis*, jak o něm byla řeč výše, můžeme doplnit Gadamera: nezůstává člověkem, ale stává se občanem, v tom hlubokém ujednocujícím slova smyslu.

Jak patrno starořecké myšlení pochopitelně nebylo obtěžkáno subjekt-objektovou figurou, její možnost nastala až s prolomením imanentismu transcendentnem. Je však třeba to neustále připomínat, protože až s poukazem na řeckou imanenci a nepřítomnost předmětného myšlení, se dá pochopit, že platónská dialektika není činnost, kterou vykonává subjekt svým myšlením, nýbrž pohyb věci samé, je to pohyb logu, který se dialektika snaží postihnout. Pohyb, který myšlení samo dokáže v patřičném naladění na věc nahlédnout. S odkazem k předchozímu motivu boje a Herakleitovým připodobněním logu k ohni, rozumíme už logu jako protikladnosti, která jediná je nahlédnutelná v jednotě. Neboli, uvidět jednotu protikladů lze jedině v logu, do kterého pronikáme dialektickým tj. věci patřičným myšlením. Logos je to, co se děje společně mezi těmi, kdo mezi sebou bytostně hovoří, dia-logují. Toto postihování logu je pak vlastním smyslem hermeneutické filosofie. Znamená to však automaticky, že sama filosofie je něčím smysluplným?

[92] Tamtéž, s. 327.

Smysluplné je to, co nás oslovuje. Tak obvykle říkáme o dějinných událostech, knihách, lidech, o hudbě či jiných uměleckých dílech, že jsou přelomové, důležité, hluboké či významotvorné, říkáme, že jsme jimi byli osloveni. A naslouchajíce jim stavíme se do otevřenosti toho, co nás oslovuje, co námi může otřást a proměnit nás. Oslovuje nás to, co nás volá k odpovědnosti. Při hledání odpovědi na to, co nás oslovuje, začínáme se sami tázat. A nejhlouběji se tážeme, pakliže jsme dotazováni tím nejhlubším – mlčením. Mlčení dotazujíc se nás o-slovuje, odívá rouchem řeči. Nemajíce slov v tomto mlčení nacházíme řeč. Filosofie se tedy tak jako Hermés pohybuje na předělu: pohybuje se mezi bytím, které nás oslovuje a mezi myšlením, které hledá odpovídající slova, aby se setkavše prolnuli v řeči – v místě splývajících horizontů. Tam, kde jedině může vyvstávat bytnost smyslu.

Splynutí těchto horizontů je porozuměním, přičemž porozumění nemůže nebýt oděno do hávu řeči. Naopak, porozumění se v řeči vykonává, uskutečňuje se. Snaha porozumět něčemu je úsilím přivádět to, čemu se snažíme porozumět k řeči, protože teprve v řeči přichází pravda věci ke slovu.

4. 3. 2 řeč myšlení a myšlení řeči

Úvodem nedá se nedat za pravdu Gadamerovi, když píše, že: *„Otázka, co je řeč, patří zajisté k nejtemnějším otázkám lidských úvah. Řečovost stojí našemu myšlení tak hrozivě blízko a stává se ve svém uskutečnění tak málo předmětnou, že své vlastní bytí sama ze sebe skrývá.“* [93] Řeč jakoby se skrývala v myšlení, ba dokonce byla s ním totožná, jak říká Platón: *„Myšlení a řeč je jistě totéž, jenže tímto jménem, myšlení, jsme nazvali rozhovor, který vede duše ve svém nitru sama se sebou bez hlasu.“*[94]; v tom spočívá temnost otázky, jakmile chceme zodpovědět, co je to řeč. Avšak sama temnost řeči spočívá v něčem jiném, v logu. Jen se zřetelem k celku, který je usebrán logem, je možné porozumět řeči myšlení a myšlení řeči. Logos je to, co usebírá v jednotě řeč a myšlení, jinak viděno; dovoluje nerozeznávat mezi nimi. Právě z těchto důvodu je logos v nemilosti u mnohých pragmatiků a analytiků jazyka.

[93] Tamtéž, 326.
[94] Platón, *Sofistés*, 263e.

Nám však umožňuje tázání, jehož primárnost, nejen pro filosofii, byla snad již dostatečně ozřejměna. Logos řeč skrývá i odkrývá zároveň. Ptáme-li se totiž po řeči, skrývá ji vyvstávající myšlení. Abychom vytáhli řeč ze skrytosti, je zapotřebí tázat se po tom, co je to myšlení se zřetelem k řeči.

Myšlení je odpovídající hledání slov na výzvu bytí. Jsou-li slova artikulována patřičně k této výzvě, pak dávají smysl a vzniká řeč. Řeč je tedy smysluplnou odpovědí vzývajícímu bytí, jež bylo jako otázka slyšeno myšlením. Vzniká však otázka; jakým způsobem a jak to, že vůbec slyší myšlení tuto výzvu, je-li řeč až odpovědí na prvotní volání bytí? Lze to vysvětlit na příkladu z každodenního života, kdy sice slyšíme otázku v cizí řeči, které ale nerozumíme, a proto nejsme s to dát patřičnou odpověď? Jak je však možné, že nerozumějíce této cizí řeči víme, že je po nás vyžadována odpověď? Čili že sice nerozumíme otázce, ale víme, že je to otázka? Je toto vědění o nerozuměné otázce hraničním případem rozumění? A vysvětluje toto vědění vskutku odpovídajícím způsobem fonetika nebo obecněji pak jazykověda? A jestliže ano, není pak toto vysvětlení pouhou deskripcí; a je deskripce vůbec patřičnou odpovědí? A není deskripce jen demisí myšlení, které se chce nadále udržet u moci? Neohlašuje se v těchto otázkách spíše něco, čemu má být, více než cokoli jiného, rozuměno?

Jsem si plně vědom, že toto tázání se pohybuje na ostří hrany mezi srozumitelností a nesrozumitelností. Ta je, dle mého, ale dána samotným charakterem filosofování, které, chce-li být vskutku poctivé, nemůže se nepohybovat na hranici mezi myšlením řeči a řeči myšlení. Pro zdání srozumitelnosti, lze namluvit mnoho, pokusím se však o to druhé.

Možnost kladení těchto otázek, odkrývá myšlení jako něco, co již samo je jakožto naslouchající. Úkolem myšlení je rozumět slyšenému. A vyjádřit to slyšené, ale podstatně nevyslovitelné, je od nepaměti úkolem filosofování a básnění a toto napětí pak je vnitřním životem tragična. O tragičnu již bylo zmíněno, že artikuluje osudovost takovým způsobem, že otřásá samozřejmostí, protože ji dovoluje myslet. Hermeneutická filosofie pak přichází s veledůležitou snahou myslet to, co odkrývá tragično, jako odpověď na kterou je třeba hledat otázku, která ve své náležité patřičnosti umožňuje to, čemu říkáme porozumění. Myšlení strukturované jako odpověď-otázka je rozhovor, kterým jsme my sami, opakuje Heidegger a Gadamer po Hölderlinovi. A je to zcela v souladu s Platónovým pojetím myšlení, které

nazývá rozhovorem, jež vede duše sama se sebou. Tento rozhovor se odehrává ve formě řeči a jen z něho se dá řeč postihnout. Teď už je snad srozumitelnější ona náročnost a obtížnost filosofování o myšlení řeči a řeči myšlení, kterou se tak hluboce snaží promýšlet myslivé básnění a básnivé myšlení.

V tomto nároku se reflektuje vztah, vulgárně řečeno, mezi „Já" a světem, filosofičtěji mezi myšlením a bytím, který se tradičně nazývá zkušenost. Tato zkušenost světa se znázorňuje v řeči. Z toho také plyne její tematizace a význam pro hermeneutické pojetí zkušenosti a poznání, jak potvrzuje sám Gadamer: *„Řeč není jen něčím, co člověku, který je ve světě, připadá spolu s jinými věcmi jako jeho výbava, nýbrž je tím, na čem spočívá a v čem se znázorňuje to, že lidé vůbec mají svět."*[95] Takže: *„Řečovost naší zkušenosti světa předchází všemu, co poznáváme a oslovujeme jako jsoucí. Základní vztah mezi řečí a světem proto neznamená, že se svět stává předmětem řeči. Co je předmětem poznání a výpovědi, je spíše již vždy obklopeno světovým horizontem řeči."*[96] Řeč nemá instrumentální charakter a svět není něco, čemu se rozumí až na základě jeho zpředmětnění, takový svět je světem vědy, která ho určuje svou metodou. Metoda je ovšem jen parcelou v tomto horizontu, je slovem bez kontextu. Člověk snaže se orientovat bez horizontu, pak nutně přeceňuje to, co jest nejblíže, co jest takříkajíc po ruce k volnímu disponování, a to proto, že bez horizontu není schopen vidět dostatečně daleko, neboť jen díky horizontu může určit správný poměr mezi tím, pro co je tento horizont pozadím. Nepochopení smyslu horizontu (pozadí, kontextu), zjednává určující postavení, v nyní již celoplanetárním myšlení, logické správnosti výroku před řečovostí lidské zkušenosti světa. Osmyslující kontext, který určuje bytí významu slova, není vůbec připuštěn k řeči své promluvy odehrávající se beze slov.

Naproti tomu Platónem inspirovaná hermeneutika systematicky vypracovaná především Gadamerem pojímá myšlení, jako přivádění jsoucího k řeči, protože jedině v řeči přichází svět, jako takový, ke slovu. V tomto „přivádění k řeči" se charakterizuje lidská zkušenost, jakožto zkušenost řečová a zároveň podstata řeči samé. Což Gadamer shrnuje následovně: *„Nejenže svět je světem jen potud, pokud přichází k řeči – řeč má své vlastní bytí pouze v tom,*

[95] Gadamer, H. G.: *Pravda a metoda I.* Praha: Triáda 2010, s. 377.
[96] Tamtéž, s. 383.

že se v ní znázorňuje svět. Původní lidský ráz řeči tedy zároveň znamená původní řečovost lidského ‚bytí ve světě'.[97] Ukazuje se, že svět, je světem řeči a zároveň, že řeč je bytí, skrze něhož jsme schopni porozumění; ve smyslu slavné Gadamerovy teze, že: *„Bytím, jemuž může být rozuměno, je řeč."*[98] Hermeneuticky pojaté myšlení je druh rozhovoru, skrze nějž a jímž duše neustále směřuje a poukazuje k pravdě tohoto Bytí, kterým je i sama poznávající duše určena ve své pravdivosti, a to nikoli jen co do partikularity svého noetického „Já", nýbrž i co do smyslu universálního aspektu svého rozumění, vyjádřená již Aristotelem ve větě že**:** *„duše, je tak nějak vším."*[99] V tom spočívá universalita hermeneutiky napájená z hloubek Platónova myšlení.

Tato universalita je nárokem a úkolem myšlení, ve smyslu myšlení smysludbajícího. Nárok vždy odkazuje k něčemu, co má být teprve nárokováno, k něčemu, co se tomuto nároku zpěčuje. Filosofování Platónovo snaží se prostřednictvím řeči tento úkol splnit tím, že usiluje pojmout vše, co jest. Uvědomuje si však, že tu vždy zůstává něco, co působí, že toto pojímání věčně selhává. To, co věčně odolává pojmovému uchopení, avšak působí na nás zvláštní mocí znázorňujíc se neustále v rozmanitých podobách, aniž by mělo svého pojmu, nazývá Kant krásou. A pokusem nechat se jí samou vést je i následující tázání.

4. 4. estetika

Toulajíce se mezi tím, co lze nahlédnout z toho, co nám zbylo z Platónovy svatyně, nelze si nevšimnout umné propracovanosti jemných motivů korintského slohu. Mramorový list akantu honosně dekorující hlavici korintského sloupu jímavě působí na toho, kdo se vzdá prvního dojmu zdánlivé okázalosti; a to proto, že tato nápodoba středomořského bodláčí ničemu neslouží, je bez účelu. Viděn dnešníma očima, které jsou uvyklé vidět jen to, co je účinné, zda se být ve své zbytečnosti přespočetný, neboť stavba by se dost dobře obešla i bez

[97] Tamtéž, s. 383.
[98] Tamtéž, s. 403.
[99] Aristotelés, *O duši*, III 8, 431 b 21.

něho. Jen by snad postrádala to, co Řekové nazývali slovem *καλόν*, jehož český ekvivalent zní „krásný“. Jaký význam mělo pro Řeky to, co nazývali slovem *kalon* určuje přední znalec starořeckého myšlení Gadamer následovně: *„Kalon označuje vše, co nepatří k nutnostem života, nýbrž co se týká způsobu života,* eu zén*, tedy všeho to, co Řekové rozuměli pod paideia. Krásné jsou takové věci, jejichž hodnota je zřejmá sama pro sebe. Nelze se tázat na účel, jemuž slouží. Jsou výtečné kvůli sobě samým (di΄hauto haireton), a nikoli, jako věci k užitku, kvůli něčemu jinému.“*[100] Není vůbec náhodou, že Gadamerův výměr řeckého slova *kalon* se nápadně podobá Kantovu určení podmínek možnosti mravního člověka, chápaného jakožto účel sám pro sebe a nikoli jako prostředek k něčemu dalšímu. Krásno a Dobro k sobě mají velice blízko, obzvláště nacházejí-li se v chrámu platónského filosofování, o kterém, pokoušíme-li se ho ve své rozsáhlosti přehlédnout, nelze neříci, že tam, kam lze dohlédnout, je *kalón* to, co tento posvátný okrsek korunuje.

4. 4. 1. krásno a dobro[101]

Platón v dialogu *Filébos*, při snaze o postihnutí výměru dobra, praví ústy Sokratovými, že: *„...smysl dobra utekl do rodu krásna“.*[102] Mimo jiné tím říká, že dobro, ve snaze pojmově jej uchopit, utíká do krásna. Krásno je to, co se člověku dává, táže-li se po tom, co je dobré. A jestliže si připomeneme to, na co neustále upozorňoval Tomáš Masaryk, a co bylo také velmi důležitým inspiračním zdrojem pro jeho přítele a rovněž moravského rodáka Edmunda Husserla, že mravnost se rodí tam, kde je mravní otázky tj. otázky po tom, co je dobro, můžeme krásnu porozumět jako něčemu, co se zpřítomňuje v životě žitém v napětí této bytostné otázky. Ale výše uvedeným citátem chce Platón říci také to, že dobro a krásno nejsou identické. V čem se různí, vysvětluje Gadamer následovně: *„Krásno se od naprosto neuchopitelného Dobra liší, že je lze spíše uchopit. V jeho vlastní bytnosti spočívá, že je něčím zjevným. Při hledání Dobra se ukazuje krásno. Především v tom tkví jeho význačnost pro*

[100] Gadamer, H. G.: *Pravda a metoda I.* Praha: Triáda 2010, s. 405.
[101] Stále je třeba mít na paměti to, co bylo cílem kultivování, co bylo základem řecké kultury – *καλοκαγαθία.*
[102] Platón, *Filébos*, 64e4.

lidskou duši.“[103] Fenomenologicky řečeno je Dobro horizontem krásna a krásno je tak, že se jeví, čili má své bytí ve svém jevení, které je duše s to postihnout. Tuto hlubokou Platónovu myšlenku komentuje Gadamer takto: *„Význačnost krásna oproti dobru zjevně spočívá v tom, že krásno se znázorňuje samo od sebe, že se bezprostředně ozřejmuje ve svém bytí. Plní tím vůbec nejdůležitější ontologickou funkci, totiž funkci zprostředkování mezi ideou a jevem. Právě zde se nachází metafyzické jádro platónismu.“*[104] Jádro platónské metafyziky tedy spočívá v bezprostředním přítomnění ideje krásna v tom, co je krásné, že patří stejně tak do světa idejí, jako do světa jevů a to v jednom a téže momentu. Proto může Gadamer říci, že: *„Přítomnost přesvědčivě patří k bytí samotného krásna. Jakkoli může být krása zakoušena jako odlesk něčeho nadpozemského, přece vystupuje ve viditelném světě. To, že je přitom skutečně něčím jiným, bytností jiného řádu, se ukazuje ve způsobu jejího jevení. Náhle se vyjeví, a stejně nenadále a bez přechodů, nezprostředkovaně, zaniká.*[105] Vidno, jak tímto pojetím krásy snaží se Platón překlenout propast (chórismos?) mezi světem smyslů a světem idejí. Propast sama (Heideggerova *die Fuge*?) je tím, co tyto světy spojuje a odděluje zároveň, co mezi nimi vytváří spár sporu, který jim oběma nechává vyvstávat. Ve svém náhlém vyjevení a nezprostředkovaném zániku podobá se Platónovo pojetí krásy herakleitovkému blesku, který svým zaskvěním se v jednom jediném okamžiku osvítí vše, co jest, i tmu, která mu dává vyvstat a do které se v zápětí navrací. V záblesku neskrytosti se rodí pochopení celku, protože *πάντα οιακίζει κεραυνός*. Člověku není dána schopnost jakkoli zjednávat příchod tohoto blesku, ta přísluší jen samotnému Diovi – bohu vševládci, proto veškerenstvo řídí blesk. Z tohoto důvodu je také blesk od pradávna symbolem náhlého porozumění a vhledu, projasnění mysli, symbolem intuitivního vědění i polibku múzy; je to ona Platónova „vylétlá jiskra“ rozněcující plamen poznání. A hoří-li duše tímto plamenem, pak jsou věci s to nás zaujmout, mohou teprve vůbec upoutat naší pozornost a něco nám říci, podotkl by zcela jistě Husserl či Bergson. Nicméně jediné co člověk zmůže je pouze vytváření prostoru pro možný zásah blesku. Tato oblast je čirou privací, která se v člověku ohlašuje bytostnou

[103] Gadamer, H. G.: *Pravda a metoda I.* Praha: Triáda 2010, s. 408.
[104] Tamtéž.
[105] Tamtéž.

otázkou. Tak se v tázání po dobru zjevuje krása; neboli, při-tom-to hledání dobra je krása to, co zpřítomňujíc se ve své patrnosti přítomní jakožto neskrytost – αλήθεια

Alétheia znamenala pro Řeky neskrytost jsoucího a tato neskrytost je dle Heideggera bytností pravdy. Takže spolu s ním můžeme říci, že krása je jeden ze způsobů, jak bytuje pravda jakožto neskrytost.[106] Neskrytosti však nesmíme rozumět jako něčemu co spočívá na jsoucnu, jako jeho vlastnost, tím bychom se odchýlili od dějící se bytnosti pravdy k jejím odvozeným podobám,[107] nýbrž jako něčemu v čem již člověk předem je, ale díky čemu se může, jakožto hledající se nacházet i někde jinde. Toto hledání je právě cestou zakoušejícího poznávání bytnosti pravdy ve smyslu *alétheia*.

Nyní je na místě promýšlet hluboce kritickou poznámku Hiedeggerovu, v níž tvrdí, že, ač veškeré myšlení o přítomnosti přítomného určující, byla pravda, jakožto neskrytost, u Řeků tím nejskrytějším. Jestliže řecká filosofie nebyla už od svého počátku práva bytnosti pravdy ve smyslu *alétheia*, pak nejenže další následující filosofování, ale možná filosofie sama je myšlení pravdy nepatřičná. Tato nepatřičnost je jádrem toho, co Heidegger nazývá metafyzikou, o jejíž destrukci tak vroucně usiloval. Jeho myslivé a přemýšlivé usilování klade otázky ohledně myšlení, filosofie a metafyziky tak hluboko, že autorovy této práce nezbývá, než prodlévat před nimi v natolik důstojném údivu, který by snad mohl umožnit do nich posléze sestoupit, jsa si vědom další připomínky Heideggerovi, že pojmy jsou jen milníky na cestě myšlení.

Že pojmové myšlení (metafyzika?) není vrcholem poznávacího procesu, vyústěním úsilí o pravdu, uvědomoval si však plně i sám Platón, jak jest známo nejen ze *Sedmého listu*, ale i z celého Platónova snažení, o jehož nastínění jsem se pokusil v předcházející kapitole. Odvažuji se proto říci spolu s Gadamerem že: *„Platón jako první prokázal v krásnu* alétheia, *jako jeho bytostný moment a je zřejmé, co tím míní: krásno, způsob, jakým se vyjevuje dobro, se samo odhaluje ve svém bytí, znázorňuje se.“*[108] A ať už zůstala *alétheia* Platónovi pro svou samozřejmost tím nejskrytějším nebo nikoli, není pro budoucí filosofování ni myšlení zanedbatelné určení dobra jako toho, co je ve své neskrytosti krásou. Platón tím poukázal na

[106] Heidegger, M.: *Dílo a pravda*. Praha 2003: CFB-03-14/ CTS-03-15, s. 9.
[107] Mezi nečastěji používané patří adekvační, koherenční, konsensuální a pragmatická teorie pravdy.
[108] Gadamer, H. G.: *Pravda a metoda I.* Praha: Triáda 2010, s. 413.

niternou soupatřičnost dobra, krásy a pravdy, a to takovým způsobem, že úděl této soupatřičnosti může být rovněž zpřítomňován odkazováním na její zapomenutost.

Aristotelés určil krásu jako to, k čemu již nelze nic přidat ani od čeho nelze nic ubrat,[109] jako to, co má svou míru a co se takto dokonale vyměřeno stává zřejmým. Čerpal tak bezesporu ze svého velkého učitele Platóna, který ve *Filébovi*[110] rovněž určuje míru, jako kráse předcházející a jí vymezující, neboť kladením mezí ji vytyčuje. Takto vystavená krása se skví, protože idea krásy má podobný způsob bytí jako světlo[111] a míra pak je jejím zjevudáním. Takže *„Krása není jednoduše souměrnost, nýbrž samotný zjev, jenž se na souměrnosti zakládá. Je svého druhu svitem. ‚Svítit' však znamená: svítit na něco, a tak na tom, nač svit dopadá, samo přicházet k jevu.“*[112]; krása je peratizací *par excellence*. K platónské ideji krásy a pravdy se tedy ještě připojuje idea míry, které mají společně vystihnout absolutně nepostižitelnou ideu Dobra. V těžišti našeho tázání po kráse a dobru tak nabývají na důležitosti především dva momenty.

Prvním z nich je problém, který lze formulovat lapidární otázkou; co je míra míry, která uměřováním nechává vyvstávat kráse? To, co je peratizováno totiž není krása, ta tímto peratizováním teprve vzniká, to, co je peratizováno, je apeirónské (bezmezeno), neboť míra se musí vyměřovat na něčem, co touto mírou není – omezeno je omezeno neomezeným; a to si právě vůbec nelze představit a jen velmi těžko lze myslet, obzvláště jsme-li zataveni myšlením „more geometrico“ v uvažování, které připouští v potaz pouze to, co je „clare et distincte“ a jinak nic. Avšak i pravda jakožto *certitudo*, důvěřující ve správnost myšlení, které přiznává platnost jen tomu, co je měřitelné nese si sebou odkaz na to, čím není, sic pouze v podobě zápornosti. Myšlení po způsobu geometrickém totiž nevpouští skrze své filtry pouze to, co je jasné a ohraničené, nýbrž je nucené trpět i nicotu (jinak nic), která jej samo ohraničuje. Myslet toto ohraničující nic lze jen pobytem v něm. Dostat se do tohoto beztvarého neomezena, z kterého všechno teprve bere svůj zjev a tvar a ve kterém se nelze opřít o žádné předcházející jistoty, v kterém nelze stát na domnělých pravdách a

[109] Aristotelés: *Etika Níkomachova,* II 5, 1106 b 9.
[110] Platón, *Filébos*, 64e.
[111] Gadamer, H. G.: *Pravda a metoda I.* Praha: Triáda 2010, s. 409.
[112] Tamtéž.

samozřejmostech, kde není nic, mimo tohoto Nic samého, vyžaduje odvahu, protože být v něm je δεινός**.** Toto hrůzné Nic Platón velmi dobře znal označiv jej za χωρισμός, kterým si duše filosofická[113] musí nutně projít, aby se právě distancí dostala k tomu, co je mírou míry, k ideji Dobra. Umět být v tomto Nic a z tohoto pobytu v něm ho také myslet vyžaduje vydržet hrůzu a děs vytřesenosti ze všeho daného. Je třeba vydržet, aby se duše neotočila předčasně, tak jako Orfeus (obrat Finkův), a smysl života se jí nerozplynul pod rukama. Proto je tak důležité být ctnostným, protože jedině v *areté,* k jejímuž nabytí svým filosofováním Platón vychovává, je možno Nicotu vystát.

Za druhé tím, že Platón přisoudil krásnu zprostředkující roli mezi oblastmi smyslů a idejí velevýznamně určil její klíčové a nejvyšší postavení v oblasti toho, co je zřejmé.[114] Dobro je pak to, co vůbec zřejmé není, co se nejeví, přičemž však je podle Platóna zároveň tím, co je nejjasnější. Tu se zvláštním způsobem snoubí i rozlučuje Platónovo filosofování s myšlením Heideggerovým, pro nějž je Bytí tím nejtemnějším. Pozoruhodná ovšem je i spojitost Platónovy ideje Dobra s Husserlovou fenomenologií, zkoumající věci co do způsobu jejich jevení v jejich samodanosti: sama idea Dobra se nejeví, v neskrytosti je nám dána „pouze" jako krása. Podobně upozornil Eugen Fink na to, že sama zjevnost fenoménů, jako taková vůbec nevstupuje do zjevnosti. Dobro samo ani zjevovaní samo se nejeví. V odpovědi na to, jak jest tedy člověku možno se k nim dostat, hraje - dík svému privilegovanému postavení ve světě jevů - nejdůležitější roli právě krása, na které má účast to, co krásným shledáváme a nazýváme. *„Odtud pak vyplývá, že se zřetelem k ‚bytí krásným' musíme krásnu rozumět vždy ontologicky jako ‚obrazu'. Nezáleží na tom, zda se jeví ‚ono samo' nebo jeho odraz. Metafyzická význačnost krásna, jak jsme viděli, spočívala přece v tom, že krásno zacelovalo propast mezi ideou a jevem. Je zcela jistě ‚ideou', tj. přísluší k řádu bytí, který jakožto trvající sám v sobě přesahuje uplývání jevů. Ale právě tak jisté je, že se sama jeví."*[115] Dnes

[113] Hrůza z Nic při procházení míst, kde se nic nejeví je nezbytná i duši básnické neb jak praví Mácha k duším nebásnickým a nefilosofickým: *„Vy jdete zemí, má cesta vede peklem."* Peklo, zásvětí, místo kde nic nenabývá tvaru, kde nic nevzniká a nezaniká, kde panuje Hádes (z *Aidés* – neviditelný), je zkušeností, dělající z lidí básníky a filosofy.

[114] *„Takto jediná krása dostala tento úděl, že je nejpatrnější a nejmilostnější".* Platón, *Faidros*, 250d6-8.

[115] Gadamer, H. G.: *Pravda a metoda I.* Praha: Triáda 2010, s. 413.

nacházíme povětšinou „obrazy krásy“ pouze v muzeích a galeriích, protože na uměleckých dílech je nejpatrnější, že mají - stejně tak, jako to, co je krásné - své bytí ve svém znázornění. Díky nim, jak říká Novotný v předmluvě k Platonovu Symposiu, však může duše člověka podstoupit kouzelnou koupel v aesthetickém vjemu, která člověku rozumnosti nikterak neubírá, nýbrž naopak přidává na síle. Co obnáší tato očistná koupel, je tématem následujícím, přičemž vrchním lazebníkem nám může být spolu s Platónem i Immanel Kant.

4. 4. 2. músy a muzeálnost

Pojem krásy, stejně tak jako mnoho jiného z filosofické problematiky, rozparcelovaly si postupem času leckteré vědy. Na tom ještě samozřejmě není nic špatného, horší je, že tuto svou parcelu prohlašují (každá podle svých preferencí) za jedinou možnou, takže nutnou, oblast, ve které se nacházíme (nacházíme se tam, či spíše jsme tam vědou nacházeni, protože nás tam hledá a protože se my sami nehledáme jinde, nebo také, protože se příliš rychle nacházíme čili proto, že se nehledáme) a z které je zpětně určováno, jak se v této oblasti pobývat smí. Přirozeně, že tuto svou oblast, potvrzovanou objektivně platnými fakty prohlašují za „náš svět“, či dokonce vrcholně legitimizační sofistikou za „nejlepší z možných světů“.

Následkem toho je také krásno proklamováno pro ty které hodící se účely. Tak například empirická psychologie redukuje krásno na duševní prožitek. Je to něco, čím se duše těší, protože to považuje za hodnotné. Fyziologie zas vidí krásno jako počitky nervových drah. I matematika hodnotí krásu jako hodnotu hodnotíc jí numericky ruku v ruce s logikou a její sémiotikou. Tak bychom mohli pokračovat nejen *ad infinitum* ale i *ad absurdum*. Společným zájmem těchto redukcí je snaha učinit krásu jejím odvysvětlením disponovatelnou pro libovůli plánující a zhotovující techniky vyřizující „neviditelnou rukou“ podanou objednávku nenasytného a nenasytitelného Leviathana odkojeného pozitivismem, jenž je raným stádiem nihilismu o kterém se tolik naprorokoval Friedrich Nietzsche. Nihilismus je pak vyjádřením onoho zapomenutí soupatřičnost dobra, pravdy a krásy, které je, právě pro jeho velikost, nejvíce vidět na Kantovi.

Kant má s krásnem podobným záměr (samozřejmě bezzájmový) jako Platón, jemuž krásno plní ontologicky prostředkující funkci mezi světem jevů a světem idejí (přinejmenším alespoň v určité části tvůrčího období) a tak ukázat člověku možnou cestu k nim. Kant se pokouší po vypracování prvních dvou „Kritik" uzavřít svůj kritický podnik *Kritikou soudnosti*, v níž by zacelil césuru, vzniklou předcházejícími určeními podmínek možnosti čistého a praktického rozumu, v jeden úplný a systematický celek. *„Soudnost představuje most mezi rozvažováním a rozumem. Inteligibilní prvek, k němuž poukazuje vkus, nadsmyslový substrát lidstva, obsahuje zároveň zprostředkování mezi pojmy přírody a svobody."* [116] Svou *Kritikou soudnosti* určil Kant na dlouhou dobu způsob přístupu k přírodě i uměleckým dílům a definoval tak mnohé z podmínek, za kterých se rozhodujeme, zdali je něco krásné či nikoli, a také co vůbec znamená, že a co je krásným. Aby mohl spojit čistý rozumu s rozumem praktickým, musel rezignovat na jejich nároky. Krásno, jakožto předmět bezzájmového zalíbení, nemůže mít funkci teoretickou ani praktickou (a naopak rozum má funkci pouze teoretickou a praktickou[117]), nečiní člověka moudřejším ani lepším, její soupatřičnost s pravdou a dobrem je zatemněna. Kant vymezil sice krásnu (estetickému vědomí) svébytné a samostatné postavení v oblasti platnosti pojmu vkusu formulovaného estetickým soudem, které umožnilo mnoho zajímavých dílčích zkoumání (např. Schopenhauer, Schiller, Hegel), ale s podstatou krásna se minul, neboť kráse je patřičně rozuměno v její bytnosti jen tehdy, zpřítomňuje-li se právě jakožto neskrytost dobra. A nemohl se neminout. Zdiskreditovav veškeré poznání mimo přírodovědného odsunul krásno do mezí estetického ideálu, v němž je pouhou apriorní výbavou člověka. Tato Kantova subjektivizace krásna stala se na dlouhou dobu směrodatná. Jím začíná se veškeré promyšlení krásy redukovat na schopnosti estetického vědomí, jehož soud nemá poznávací charakter, ale pouze tvrdící.[118] Nepřistupuje k pravdě a nepravdě, dobru a zlu, ale omezuje se pouze na soudy vkusu, které jsou v

[116] Gadamer, H. G.: *Pravda a metoda I.* Praha: Triáda 2010, s. 63.

[117] Rozdíl teoretického a praktického zavedl Aristotelés, aby si zjednodušil práci při klasifikaci věd. Je to dílem, jeho ideového postoje. Jeho myšlenkového úsilí. Je to ale také znakem krize, v níž je rozpuštěna polis.

[118] *„Abychom rozlišili, zda je něco krásné nebo ne, nevztahujeme představu prostřednictvím rozvažování k objektu kvůli poznání, nýbrž prostřednictvím obrazotvornosti (možná také s rozvažováním spojenou) k subjektu a k jeho pocitu libosti nebo nelibosti. Soud vkusu tedy není poznávacím soudem, není tedy logický, nýbrž estetický, a tím rozumíme takový soud, jehož motiv nemůže být jiný než subjektivní."*
Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975, s. 51.

záležitostech poznání a jednání irelevantní, přičemž tato irelevance je důsledkem odmítnutí metafyziky syntetickými soudy a priori (matematikou a přírodovědou). Zesubjektivizováním stává se krása ve světě jevů jen něčím, co odráží jakousi absolutní krásu mimo ni, stává se pouhou září ideje, aby posléze v Hegelově filosofii nabyla na významu jen jako reflexe ducha a poté v jeho systému splynula s uměním (a proto také umění může mít ráz něčeho minulého a již překonaného), proti čemuž kdysi Platón tak horlivě brojil. Platóna nelze ani v nejmenším považovat za totalitního cenzora, ale spíše za hlas volajícího na agoře, jež varuje před pleonexií, kterou rozpoutává homomensúra. Minulostním charakterem umění se míní: *„Když umění vyčerpává všechny obory smyslového a konečného výrazu, nemá již, co by podstatného řeklo, umění přestává být problémem živého ducha, který zápasí o svůj výraz – je to nádherné muzeum úsilí, které bylo naše, chápeme je a máme z něho na věky požitek, ale od umělecké tvorby již nečekáme nové osvícení ani o světě, ani o sobě samých.“*[119] Tato jednou pro vždy vyřešená problematika, kterou kdysi ukazovalo umění a s kterou jsme již nadobro hotovi, je muzeálnosti, regulativní ideou estetického vědomí.

Přesto je třeba si přiznat, že i Kant vedl, obdobně jako Platón, boj proti bezuzdnému pragmatismu na jedné a dogmatismu na straně druhé. A právě v plnění tohoto vskutku velkolepého a nevděčného úkolu, k němuž byl vybuzen Humem, a jež se pokusil vyřešit spojením empirismu s racionalismem, se potvrzuje, že se Kant probudil z jednoho snu do druhého – při vší ušlechtilosti myšlení zůstal karteziánem. Ovšem tím, že vyznačil krásnu meze, je netušíc překročil a tak se význam jeho pojetí krásna ztotožnil s údělem jeho filosofie, která ve svém dovršení ruší sebe samu.

Transcendentálně estetickým vědomím neboli estetismem tedy míním takový postoj, který považuje estetickou zkušenost za něco nemajícího co dočinění se zkušeností pravdy. Takovýto postoj dominující především estetické filosofii 19. století a snad i celé pokantovské filosofii, predikuje estetické zkušenosti, ať už zakoušející přírodu nebo umělecké dílo, atributy krásy či ošklivosti, ale nikoli pravdy a nepravdy. Ty jsou privilegovány výhradně pro přírodní vědy, k jejichž metodologii se po Kantově odmítnutí metafyziky musely přichýlit i vědy humanitní. Setkání s uměleckými díly se tak stalo jen příležitostí, jak strávit více či

[119] Patočka, J.: *Umění a čas I.* Praha: OIKOYMENH 2004, s. 305.

méně příjemně volné chvilky v životě vážné vědy. A proto také bylo umění internováno do sterilních cel (reálných i reelních) ve kterých si dveře podávají snobismus s kýčem. Málokdo je již schopen zaslechnou nářek torturovaných mús v komnatách vatikánských muzeí. A aby také ne, vždyť jsou to jen sochy více či méně vkusně zhotovené. Jen nějaký bůh je může zachránit.

Připravenosti na případný příchod boha zachránce může učit výše představená hermeneutika živená platónskou mízou, jež dovoluje ke skutečnosti muzeálnosti umění – jakožto přítomnění zapomenutosti soupatřičnění krásy, pravdy a dobra –, myslet její bytostné možnosti. Ještě stále tyčí se na troskách polis agora – váha slov. Občan, důstojný toho jména, je vždy také váhavým myslitelem, přemýšlí o slovech. A přemýšlí-li o slovu, které bylo vyřčeno, přemýšlí zároveň o době, která takto se vyslovujíc o sobě vypovídá. Doba, epocha o sobě svědčí tím, kterých slov volí pro to, aby se vyjádřila. Tak myslitel získává určité vodítko, kterého se může držet, chce-li kritikou slov a jejich významů analyzovat dobu, která se mu takříkajíc zpovídá. Myslitel zná váhu slov, protože si jich považuje a váží si jich proto, že je nepovažuje za pouhé prostředky k výměně informací. Naslouchá-li myslitel své době myslivě, zaslechne ve slovech i to, co jinými zůstává oslyšeno. A tak může začít dělat to, co mu je nejvlastnější – přemýšlet o nich, aby tak porozuměl době, která se vyslovila. Agořan je pak ten, kdo nemůže oslyšet nářek mús ozývající se z muzeí. Proto přemýšlejme o slovech mús a slovu muzeum.

Zde se nejedná o perverzi filologické hříčky ani o naivní anachronismus volající po zlaté minulosti, neboť dík stále ještě plně nedoceněným Husserlovým analýzám vnitřního časového vnímání mistrně aplikovaných Heideggerem na existenciální analytiku pobytu, totiž můžeme porozumět, že každý takový pokus je návratem do budoucnosti, a že každá taková výtka žaluje na zrcadlo.

Músy byly zrozeny bohy, aby na ně lidé nezapomněli. Byly cestami, jimiž staří Řekové stoupali na Olymp – k bohům, aby u nich prodleli svým výhradně lidským způsobem. Pakliže na ně lidé zapomínali, pro své výhradně lidské důvody, mlčely. Jejich mlčení bylo ostnem

posvátna.[120] Ty, kteří byli těmito ostny zasaženi, těšily múzy obzvláštní přízní. To, co Kantovi tak bytostně chybělo v pojmu vkusu, si bohatě vynahradil v pojmu génia, kterým se snažil metafyzice kompenzovat ztráty, které způsobil. Kantův génius je přiblížením starořeckému miláčku múz, v kterém se navzdory všemu odbornému výcviku a přísné metodologické přípravě ozývá něco, co není z něho samého, něco, co nemá on, nýbrž něco, co má jeho. Nicméně jeden podstatný rozdíl je v tom, že řecké múzy nevěnčí polibkem vědce a vynálezce, to až dnešní doba prohlašuje za génia konstruktéra jaderné pumy. Miláčkem múz je ten, kdo ví o krásnu a kdo zároveň ví, že toto krásno nemá. Proto jsou si básnící a filosofové na svých vrcholech a navzdory hlubokým propastem tak nablízku. Protože i filosof postrádá to, co je božské, moudrost. Filosofování i básnění jsou cestami na Olymp, různými i stejnými, proto filosof a básník kráčejí občas spolu i každý sám. Jen výjimečně je člověk natolik poraněn posvátnem, že z něj múzy učiní svou přízní básníka i filosofa zároveň. Touto výjimkou je Platón, který, takto požehnaně obdarován, má svým krásným filosofováním rozhodně co říci.

4. 4. 3. Platónův testament

Co filosofováním o krásnu Platón praví? V Platónově dialogu *Symposion* vypráví Sokrates, co ho naučila Diotoma ve věcech erótiky. Erós je nejposvátnějším darem bohů člověku. Je touhou, láskou ke krásnu, není tedy krásným, jak se domnívali Sokratovi předřečníci, ale je vztahem. Vztahuje se k těm věcem, kterých má nedostatek. Erós není krásným, dobrým ani moudrým, je vztahem k nim. Proto není bohem, ale ani smrtelníkem, nýbrž: *„ …jest uprostřed a vyplňuje mezeru mezi obojími, takže vše je spjato v jeden celek.“*[121] Je daimónskou bytostí, podobnou té, která varuje Sókrata vždy, chystá-li se učinit něco nedobrého. Erós prostředkuje mezi věčným a časným, mezi tím, co neustále pomíjí a tím, co stále trvá. Pudí v pomíjejícnu zaklesnutého člověku k tomu, aby sám v sobě stoupal k tomu, co je v něm nepomíjivé. Toužení ale není nic samozřejmého, touhu je nutno v člověku

[120] Těžko říci, kdy lidé přestali slyšet toto mlčení. Zdali tomu bylo učiněno křesťanským mýtem o zmrtvýchvstání lámající tragično ve dví či Pyrrhovým vítězstvím Alexandra nad bohatým východem, nebo jestli nastávalo už v dobách Sokrata prozřetelně se snažícího tento úpadek zadržet probouzením ze somnolence.
[121] Platón, *Symposion*, 201 e 6-7.

nejprve zrodit. Hlupáci ani bozi nefilosofují. Nevědomý proto, že nevěda o svém nedostatku nemá touhu hledat to, čeho privaci necítí. A bohové proto, že jsouce dokonalými ničeho nepostrádají. Jedině ten, kdo ví, že neví, stojí uprostřed. Platónova filosofie je probouzením této nevědomosti, která z člověka dělá člověka jako takového, stavěním doprostřed z něj dělá občana, neboť uprostřed je také moc, která zajišťuje rovnováhu a jíž si občan považuje, protože zajišťuje řád lidský i vesmírný. V tom spočívá to, na co zapomněl Kant a co připomíná Gadamer, že: *„Řecká etika – pythagorejská a Platónova etika míry, Aristotelova mesotés (střed) – je v jednom hlubokém a širokém smyslu etikou dobrého vkusu.“*[122] Krásno tedy není předmětem pro nazírající estetické vědomí, ale tím, co člověka volá k němu samému a zároveň mimo něj, vždyť idea, objev Platónův, je eidos, vid, je tím, co je nejvíce hodno pohledu, je krásou (obdobně např. v němčině *skauni – schön)*, je důvodem erótického pnutí. Erós je člověku touživou snahou *„…aby měl zrak obrácen na veliké moře krásna a aby zíraje na ně rodil mnoho krásných a velikých myšlenek a poznatků v nezávistivém filosofování, ač by zesíliv a zmohutněv uviděl jisté jedno vědění, jež se vztahuje ke krásnu.“*[123] Uvidět toto vědění lze jen zrakem duchovním, jen patří-li duše Erótem vyzdvižená z oblasti zdání do nepomíjejícna, na krásno samo, vidí pravdivě. A proto: *„…jedině tu, když se bude dívat oním zrakem, kterým je pravé krásno viděti, podaří se mu roditi ne pouhé obrazy zdatnosti – vždyť se nebude stýkati s obrazem - , nýbrž skutečnou zdatnost, protože se bude stýkati se skutečnem, a když zrodí a vychová skutečnou zdatnost, jistě se stane milým bohu, a jestliže to je člověku možno, stane se také on nesmrtelným.“*[124] Erós přivádějící člověka k ideji krásna, jejímž viděním se stává člověk ctnostným, není jen hlavním tématem řečí pronesených během oslavné hostiny, ale i její hlavní postavou.

Pointou Platónova vyprávění totiž je, že se jedná o jeho osobní zkušenost, kterou odhaluje, ve značně ovíněném stavu, na závěr pitky přicházející Alkibiadés. Odtud pochází dávné rčení, že ve víně je pravda, obzvláště pak v tom řeckém. Opilý Alkibiádes se jen zdánlivě plete chvalořečí-li Sokrata namísto Eróta. Platónův Erós není nikdo jiný než Sokrates, a předcházející mytologizování není pouhým líbivým vyprávěním umocněné literárními

[122] Gadamer, H. G.: *Pravda a metoda I.* Praha: Triáda 2010, s. 52.
[123] Platón, *Symposion*, 210 d 4-7.
[124] Tamtéž, 212a.

ambicemi, nýbrž Platónovu osobní zpovědí o tom, jak se stal dík Sokratovi filosofem a co toto být filosofem obnáší. Je odkazem a zpovědí o tom, o co filosofování usiluje a co svým usilováním riskuje.

Tak nám antická *polis* ze svého nejposvátnějšího chrámu – Platóna odkazuje něco velmi krásného a moudrého. Sděluje nám, co může filosofie sdělit obci a sdílet s obecností, když v tragickém boji, zproštěného vší naděje, podstupuje smyslu dbající a rozumějící člověk ten nejvroucnější a nejniternější zápas; když usiluje spolu s přáteli o to, aby se jeho rodná obec mohla jmenovat Kallipolis (κάλλος πόλις) [125], a to nikoli co do jména, nýbrž co do ideje, kterou je; když filosof sděluje, co může, stávaje se občanem – člověkem celku, celým člověkem.

[125] *„Krásnou obcí"* nazývá Sokrates v Platónových dialozích obec spravovanou podle ideje Dobra.

Závěr

Záměrem diplomové práce bylo poukázat na předpoklady a dávno zapomenuté podmínky toho, co umožnilo vznik obce a zrození občana, způsoby bytování světa a člověka, které nám jsou nyní dány „pouze“ a výhradně jako fenomény. Tak byl například zmíněn a rozpracován fenomén vznikání alfabety jako výraz snahy o artikulaci rozmanitosti světa redukcí na konečný počet prvků, který je jádrem zápasu mezi mýty a logem, jehož propastným vrcholem je tragické pojetí osudovosti jako otřes samozřejmosti-skutečnosti, jenž je předpokladem pro myšlení nesamozřejmého-možnosti; tím je dána možnost vznikání dějinného vědomí. Nikoli tedy člověk v dějinách, ale člověk dějinný jakožto člověk vědomý si své dějinnosti a z této dějinnosti si rozumějící. Za další to byl fenomén slavnosti jako představení obecnosti v té nejdokonalejší formě, jejíž časový charakter opakování dává vzniknout časovému uspořádání. Nebo fenomén hry jako předpoklad kultury, v níž se syntetizuje ideál společnosti a jednotlivce. Cílem mé práce však nebyl výčet fenoménů a její závěr nechce být jejich přehledem. Mou snahou bylo netoliko představit politické filosofii a z ní odvozeným politickým vědám, že si musí pokládat hlubší otázky, že „svou“ problematiku musí vskutku znát, žít jí, nýbrž i Platónem inspirované filosofování jako takové.

Zhodnocení prvého zůstává na vahách mezi textem a jeho čtenářem. Druhé soudím já, a soudím tak, že se vydařilo jen zčásti. Filosofování ustalo z obavy, aby se diplomová práce neutopila ve víru tázání, jež vyvolala především otázka po zjevnosti krásy a bytostně skrývajícím se dobru, otázky pravdy, jakožto *alétheia*. Až do místa ve kterém byla připodobněna Platónova idea Dobra k fenomenalitě fenoménů, bylo snahou vést promýšlení tématu „Filosofování a obec“ metodou fenomenologickou. Zde se musela pod náporem otázek zastavit.

Došla fenomenologie v tezi, že ukazování samo se neukazuje, svých vlastních hranic anebo jen postup její metodické redukce na fenomény, díky níž se mohla zjevnost jevů stát problémem? A neznamená to, že se fenomenologie poznáním svých hranic dostala za ně? Nebo je tato hranice místem, které se stává koncem filosofie a úkolem myšlení? Tomu je sice třeba porozumět, ale nespočívá již zvláštnost rozumění v tom, že odhalujíc to, čemu je

rozuměno, skrývá rozumění samotné? Není to zde, kde se musíme vzdát filosofie, aby bylo myšlení pravdy ve smyslu *alétheia* možné? Nebo naopak neznamená rozumění pravdě jakožto neskrytosti, že *alétheia* není filosofii tím nejposlednějším, že může bytovat jako neskrytá jedině tehdy, odkrývá-li se v horizontu ideje Dobra? Že Dobro je dobré právě tím, že pravdě deroucí se k neskrytosti zůstává skrytým základem?

Jako velmi problematické se nyní ukazuje, že v diplomové práci byla slova *myšlení* a *filosofie* brána za synonyma. Stojí proti filosofovi, jakožto člověku, který pojímá svět pojmy čině ze sebe metafyzika, básník, který nepracuje s pojmy, ale s obrazy; člověk, který již nefilosofuje, ale myslí, jak vyplývá z děl pozdního Heideggera? Kým z nich je Platón, o němž především pojednávala tato práce? Atypickým filosofem, který nepovažoval pojmové poznání za vlastní cíl filosofie ani za vrchol poznání? Svérázným básníkem, jenž vykládal bytí jsoucího z bytí jsoucen a nikoli z Bytí samého, ač idea Dobra byla proň επέκεινα της ουσίας? A není „jen“ Platónova idea Dobra tím, na co se zapomnělo a co nazývá Heidegger Bytím?

Zůstanu-li u metafory své diplomové práce, pak jejím závěrem tvrdím, že Heidegger je prvním, který z tohoto chrámu vyšel, aby ho přehlédl v celé jeho neskryté nádheře a spatřil tak, na čem spočívá a jaké je jeho osvětí. Přesto je třeba podotknout, že ač byl tento chrám z velké části dílem platónské tradice, tak to byl Platón sám, který pokládal jeho základy, avšak jakožto zakládající nemohl nebýt zároveň zpola uvnitř i zpola vně.

Literatura:

Aristotelés: *Etika Níkomachova.* Praha: Rezek, 2009.

Aristotelés: *Magna moralia.* Praha: Rezek, 2005.

Aristotelés: *Metafyzika.* Praha: Rezek, 2003.

Aristotelés: *O duši.* Praha: Rezek, 1996.

Aristotelés: *O sofistických důkazech.* Praha: Academia, 1978.

Aristotelés: *Politika.* Praha: Rezek, 1998.

Aristotelés: *Rétorika/Poetika.* Praha: Rezek, 1999.

Bouzek, J.; Kratochvíl, Z.: *Od mýtu k logu*. Praha: Hermann a synové 1994.

Bouzek, J.: *Umění a myšlení.* Praha / Kroměříž: Triton 2009.

Cornford, F. M.: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. London: 1912.

Ehrenberg, V.: *The Greek State.* Oxford: 1960.

Fink, E.: *Bytí, pravda, svět. Předběžné otázky k pojmu "fenomén*". Praha: OIKOYMENH, 1996.

Fink, E.: *Oáza štěstí.* Praha: Mladá fronta, 1992.

Gadamer, H. G.: *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem.* Praha: OIKOYMENH, 2010.

Gadamer, H. G.: *Pravda a metoda*. Praha: Triáda, 2010.

Gadamer, H. G.: *Problém dějinného vědomí.* Praha: Filosofia, 1994.

Goethe, J. W.: *Faust*, přel. František Borový. Praha: PANTHEON 1942.

Hegel, G. W. F.: *Dějiny filosofie I., II., III.* Praha: Československá akademie věd 1961, 1965, 1974.

Hegel, G. W. F.: *Estetika*. sv. 1, sv. 2. Praha: Odeon, 1966.

Hegel, G. W. F.: *Filosofie dějin.* Pelhřimov: Nová tiskárna, 2005.

Heidegger, M.: *Básnicky bydlí člověk.* Praha: OIKOYMENH, 2006.

Heidegger, M.: *Bytí a čas.* Praha: OIKOYMENH, 2008.

Heidegger, M.: *Co je metafyzika?* Praha: OIKOYMENH, 2006.

Heidegger, M.: *Konec filosofie a úkol myšlení.* Praha: OIKOYMENH, 2006.

Heidegger, M.: *O pravdě a Bytí*. Praha: Mladá fronta, 1993.

Heidegger, M.: *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2004.

Hérodotos: *Dějiny*, Praha: Academia, 2004.

Hésiodos: *Práce a dni*. Praha: Svoboda 1950

Hésiodos: *Zpěvy železného věku*. Praha: Svoboda 1990.

Hésiodos: *Zrození bohů*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1959.

Homéros: *Ílias*. Praha: Jan Leichter 1942; přel. Otmar Vaňorný.

Homéros: *Odysseia*. Praha: Jan Leichter, 1943; Otmar Vaňorný.

Husserl, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. I.* Praha: OIKOYMENH, 2004.

Husserl, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii. II.* Praha: OIKOYMENH, 2006.

Husserl, E.: *Karteziánské meditace.* Praha: Svoboda, 1993.

Husserl, E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie.* Praha: Academia, 1996.

Husserl, E.: *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí.* Praha: Ježek, 1996

Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH 2001

Kant, I.: *Kritika praktického rozumu*. Praha: Jan Laichter 1944.

Kant, I.: *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon, 1975.

Kant, I.: *Základy metafyziky mravů.* Praha: Svoboda 1976.

Komenský, J. A.: *Všenáprava.* Praha: Orbis, 1950.

Krämer, H.: *Platone e i fondamenti della metafisica.*Milano: Vita e Pensiero, 2001.

Lévêque, P.: *La civiltà greca*. Torino: Giulio Einaudi editore s. p. a. 1970.

Movia, G.: *Apparenza, Essere e Verità. Commentario storico-filosoficko al „Sofista" di Platone.* Milano: 1991.

Movia, G.: *Il „Sofista" e le dottrine non scritte di Platone*. Napoli: 1991.

Oliva, P.: *Kolébka demokracie.* Praha: ARISTA 2000.

Patočka, J.: *Péče o duši I.* Praha: OIKOYMENH 1996.

Patočka, J.: *Péče o duši II.* Praha: OIKOYMENH 1999.

Patočka, J.: *Péče o duši III.* Praha: OIKOYMENH 2002.

Patočka, J.: *Umění a čas I.* Praha: OIKOYMENH 2004.

Patočka, J.: *Umění a čas II.* Praha: OIKOYMENH 2004.

Patočka, J.: *Platón.* Praha: SPN 1992

Patočka, J.: *Sókratés.* Praha: SPN 1991.

Pausaniás: *Cesta po Řecku I*. Praha: Antická knihovna 1973.

Platón: *Platónovi spisy I-V*. Praha: OIKOYMENH, 2OO3. (přel. Fr. Novotný)

Plútarchos: *Životopisy slavných Řeků a Římanů I, II*, Praha: Arista, Baset, Maitrea, 2006-2007.

Reale, G.: *Platón.* Praha: OIKOYMENH, 2005.

Reale, G.: *Storia della filosofia antica I-V*. Milano: 1975-1980 (opakované reedice)

Sergejev, V. S.: *Dějiny starověkého Řecka.* Praha: Nakladatelství rovnost 1952.

Vernant, J. P.: *Počátky řeckého myšlení.* Praha: Oikúmené 1995.

Vernant, J. P.: *Řecký člověk a jeho svět.* Praha: Vyšehrad 2005.

Vernant, J. P.: *Hestia a Hermés*. Praha: OIKOYMENH 2004.

Xenofón: *Řecké dějiny*, Praha: Svoboda, 1982.

Zamarovský, V.: *Řecký zázrak*. Praha: Knižní klub 2000.

Zamarovský, V.: *Vzkříšení Olympie.* Praha: Olympia 1980.

Zeller, E., Mondolfo, R.: *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico.* Firenze: 1950.

b)

Benyovszky, L. a kol.: *Filosofická propedeutika I., II*. Praha: Pastelka 2001.

Kirk; Raven; Schofield: *Předsókratovští filosofové.* Praha: OIKOYMENH 2004.

Blecha, I.: *Filosofie (základní problémy).* Olomouc: FIN 1994.

Machovec, D.: *Dějiny antické filosofie.* Jinočany: HaH 1993.

Rádl, E.: *Dějiny filosofie I. starověk a středověk.* Praha: Votobia 1998.

Rádl, E.: *Dějiny filosofie II. novověk.* Praha: Votobia 1998

Starověké Řecko, čítanka k dějinám starověku. Praha: SPN 1973.

Störig, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000.

Ševčík, O.: *Architektura, historie, umění.* Havlíčkův Brod: Grada 2002.

c)

Filosofický slovník. Kolektiv autorů. Olomouc: Olomouc 2002.

Slovník antické kultury. Praha: Svoboda, 1974.

Sokol, J.: *Malá filosofie člověka a slovník filosofických pojmů.*

Praha: UK 1996.