

Kryštof Boháček

Politiké areté: střechek nebo občanský cvičitel?

Klasická studia a evropská kulturní identita

Zabývá-li se někdo dlouhodobě antickou filosofií, starověkým myšlením a řeckou kulturou vůbec, má pochopitelně eminentní zájem na širším kontextu svého specializovaného bádání. Troufám si dokonce říci, že přesvědčení o širším a hlubším významu podrobných historicko-filologických studií je ne-li *conditio sine qua non* zrodu každého dalšího badatele v oblasti antické filosofie, pak přinejmenším typickým průvodním jevem těchto studií. Antická problematika zkrátka nikdy není studována jako „pouze antická“ a historické studie, byť by byly psány se striktním zřetelem na „čistě historické hledisko“, se nikdy nemohou zříkat odpovědnosti za potenciální dopad na nejširší oblasti evropské kultury. (V terminologické dichotomii kultura – civilizace se příkláním k těm myslitelům, kteří pojmu civilizace přiřazují materiálně-technicko-sociální vyspělost, zatímco kulturu chápou jako určitý autonomní, neredukovatelný diskurs nejvyššího řádu).

Tento eminentní zájem se dnes ovšem zdá býti poněkud akutnějším než v dobách dřívějších. Nemám tím na mysli pouze v dnešních dnech vrcholící tlak na učence tradičního typu, aby i za cenu zavádějících zjednodušení a hrubého schématismu konkurovali utilitárně relevantním oborům technického rázu alespoň tím, že budou stůj co stůj dokazovat prvoplánovou využitelnost, přínos či aktuálnost klasických studií, a tím výhody plynoucí z takového typu bádání pro většinovou, klasickým vzděláním převážně netknutou, veřejnost. Mám samozřejmě na mysli důvody neomezující se v rámci evropské kultury na jedno poněkud pošetilé

národní území v jedné jeho poněkud pošetile slabé chvíle. Mluvíme o dalekosáhlých politickoekonomických procesech, které v současnosti v Evropě probíhají a nějakým implicitním způsobem spíše podprahově odkazují na dlouhodobější procesy sociokulturní. Dění, každému hmatatelně zpřítomnělé formálními integračními procesy Evropské unie, vyvolává akutní potřebu nového promýšlení dříve snad samozřejmějších odpovědí na fundamentální otázky naší kultury. Více než kdy jindy se znovu pokoušíme definovat své evropanství, zkoumáme koncept Evropy z hlediska nebývalé škály perspektiv a východisek. Fakt, že se to děje na pozadí všeprostupující globalizace, přidává celé věci na naléhavosti.

A právě v této souvislosti a na pozadí těchto procesů je zapotřebí klasická studia reflektovat. Již jejich vznik je spojen se znovuzrozením antické kultury v novověku a na ni navazujícím utvořením humanistického konceptu evropského lidství. Tak jako podle Ísokrata, tak i podle italských humanistů člověk dovršuje plnost svého lidství jedině vzděláním a plnou participací na společně utvářené kultuře. Další významný impulz pro klasická studia představoval německý neohumanismus a později německá preromantická obrozenecká snaha ozdravit Evropu návratem ke kořenům.

Tento pohled zpět až k řeckým antickým kořenům trvá (pokud vím) bez výjimky i u všech současných myslitelů zabývajících se evropskou problematikou. Vzhledem ke zmíněné globální výzvě i k znejist'ujícím procesům uvnitř Evropy samé si ovšem mnozí z nás po vzoru zakladatelů klasických studií kladou otázku, nakolik je řecká kultura v té podobě, jak je nám dostupná a jak se s ní v intenzivním bádání můžeme co nejnitterněji setkávat, něco výjimečného, unikátního, světodějného. Odpověď na tuto otázku pak musí mít poměrně zásadní dopad na naši vlastní sebereflexi coby dnešních Evropanů, tedy na náš koncept Evropy jakožto kultury a evropanství jakožto lidského typu či postoje.

Řecký zázrak neboli axiální transformace?

O významu antiky pro evropské dějiny v každém ohledu nemůže být sebemenších pochyb. Jinou otázkou je ovšem význam pro dějiny světové, neboli opět onen širší rámec: představuje onen tzv. „řecký zázrak“ také „zázrak“ či zásadní zlom pro ostatní kultury? Na to se jistě náhledy různí. Jmenujme jen např. Patočku, pro kterého s Evropou teprve začínají dějiny jako takové – a Evropa se samozřejmě dle něj rodí v Řecku. Vše, co se stalo před touto událostí (v optice Kaciřských Esejů událostí vpravdě celokosmického významu) vlastně získává smysl teprve skrze řecký počin! To je, bez ohledu na téměř mýtický Patočkův pesimismus, v němž již svou současnost považuje za pohrobka nenavazujícího kontinuálně na tisíciletou linii evropské kultury, poměrně silné tvrzení. Ještě silněji (a na rozdíl od Patočky bytostně optimisticky) vyzdvihuje řecký odkaz popperiánská liberální linie, za jejíž pozdní výhonek bych označil i Fukuyamovo přesvědčení o konečném stadiu dějin, spojujícím všechny kultury všech ras a národů v jedné liberálně demokratické tržní ekonomice.

Ponechejme nyní stranou jak bytostně nepolitickou – a tedy, jak uvidíme, nehellénskou podstatu takové společnosti posledních lidí, i Patočkovo neodůvodněné spojování evropského konceptu s tradičním evropským teritoriem a tradičními nositeli. Objevuje se totiž námitka, která je mnohem vážnějšího rázu a zásadně zpochybňuje celý koncept Evropy jakožto originální a plně autonomní kultury.

Tato námitka, jejím zástupcem pro nás může být např. Eisenstadt, je totiž založena na teorii *axiálního paradigmatu* a představě univerzálních civilizačních dějin procházejících v zásadě obdobnými procesy transformace. Velmi zjednodušeně je východiskem jakási varianta teorie kulturních okruhů, tedy představa několika vzájemně nezávislých civilizačních center – os transformace, ve kterých ovšem dochází v zásadě k analogickým strukturálním změnám. Teorie *axiální transformace* tedy

předpokládá v zásadě paralelní analogické procesy, které vedou k naplnění obecných rysů civilizačního paradigmatu. Rozhodující je schopnost záměrné sebestrukturace, tedy cílené vytváření vlastního společenského řádu, provázaného s výkladem světa, náboženstvím, mytologií, svěbytnými kulturními formami nebo např. svěbytným písemným systémem. Zásadní je z tohoto pohledu potenciál, který kultura daného civilizačního centra vykazuje vzhledem k na jedné straně vytváření řádu a na druhé straně k jeho transformování. Proces *axiální transformace* pak probíhá v napětí těchto dvou tendencí, tedy společenskými mocenskými boji, v jejichž pozadí stojí zcela klíčová skupina *nové intelektuální elity*. Role této elity spočívá ve vytvoření ideologicko-intelektuálního zázemí, tedy vlastního jádra oné osy, okolo které může dojít k procesu civilizační transformace. Takovou elitou jsou podle Eisenstadta „židovští proroci a kněží, řečtí filosofové a sofisté, čínští literáti, hinduističtí bráhmani, buddhistické sanghy či islámští ulemové“.

Teorie *axiální transformace* může pro naše účely dobře zastoupit ony komparativistické, převážně antropologicky fundované pohledy, které nevidí na antické kultuře nic unikátního či bytostně originálního. Jistěže musí být vždy komparace vedena s dostatečným odstupem, aby bylo možno odhlédnout od někdy značně časově vzdálených analogických transformačních fází, stejně jako zvláštních rysů každé civilizační osy. Tyto rysy se ovšem mohou podezřele blížit čemusi na způsob lokálních tradic a folklórních zvláštností. Teorii tak mohou unikat ty nejpodstatnější hodnoty! Řecko se například Eisenstadtovi nutně jeví jako jedno z mnoha naplnění axiálního paradigmatu, sice jako vždy poněkud specifické v konkrétních detailech, ale obecně vzato civilizační centrum jako každé jiné.

Fukuyama, Patočka i Eisenstadt mají i přes evidentní rozdíly kupodivu přinejmenším jeden zásadní předpoklad společný. Ať již předpokládají zlomovou roli řecké antiky v dějinách či nikoli, jsou to vždy jedny univerzální dějiny, o kterých mluví, jedno jediné lidstvo, které berou

v potaz. Představa autonomních kultur, které sice sdílejí civilizační vymoženosti, avšak bytostně se míjejí ve svých výchozích hodnotách i ve svém porozumění sobě samým, je těmto myslitelům zcela cizí. Mohli bychom říci, že ani jeden z nich žádném případě nezastává epistemický holismus.

To naopak není tak úplně Castoriadisův případ. Tento myslitel totiž zdůrazňuje autonomii klasické antické tradice, která podle něj jednak sama sebe po pádu mykénských paláců již od počátku pokládá za autonomní kulturu, a jednak je podle něj autonomie jejím výsostným tématem. Castoriadis řeckou kulturu chápe jako postupný pohyb směrem k demokracii, a demokracii chápe zejména prostřednictvím autonomie. A právě v tomto ohledu spatřuje nenahraditelnou úlohu, kterou podle něj sehrál vznik a rozvoj filosofie.

Řecká kultura se totiž podle Castoriadise vyvíjela ve dvou fázích, koncentrovaných za prvé na vznik a stabilizaci *polis*, a za druhé na vytvoření jejího demokratického modelu (v kontrastu vůči Korintu a Spartě). V první fázi přitom podstatnou roli připisuje básnické ontologii schadewaldovského ražení, a zejména posunu tradičního náboženství do role spíše formální a metaforické báze společnosti. Za klíčovou rovněž považuje vzájemnou homérsko-hésiodovskou alternativu, což samo o sobě vede k představě možnosti, alternativ. Svět se tak v samém počátku jeví jako nejistý, pluralitní, jako výzva k tvůrčí interpretaci. Na protofilosofii hrdinské epiky pak navazují podle Castoriadise kosmologie, jejichž základní charakteristikou je prvek *chaosu*. *Kosmos*, který je na chaotických základech vystavěn, je tak bytostně zranitelný, křehký a nekompletní. Vyjadřuje tak ontologickou relativitu představovaného řádu a nechává prostor pro případnou autonomní akci. Nic, ani jakákoliv myslitelná akce, přitom v rámci takového rozvrhu nemá naději na absolutní garanci úspěchu či spásy. Již první fáze je tedy bytostně politická.

Druhá fáze je podle Castoriadis v zásadě vytvářením a budováním veřejného prostoru, tedy specifického pojmu veřejnosti jakožto ne nutně demokratické, ale nutně autonomní skupiny občanů. Za klíčové zde zejména považuje zásadní duální koncept *nomos-fysis*, Thúkýdidovu kritiku demokratického režimu neoddelitelně spjatou s jeho oslavou, a zejména tragickou poezii předkládající v plné nahotě nepřítomnost nějaké svou definitivní autoritou uklidňující instance. Řekové se jeví jako kultura, která stvořila sama sebe – a náhle zjišťuje, že nic jiného vlastně nemá. To je Castoriadisova verze náhledu, že v Řecku vzniklo *das Politische* – nakonec jediná odpověď v takto překérní situaci.

Tragický versus klasická odkaz

Asi nikoho nepřekvapí, že badatel v oblasti klasických studií jako já bude mít blíže k posledním předneseným názorům. Věc ovšem zdaleka není tak jednoduchá. Castoriadisova koncepce, založená na autonomii, se velmi dobře doplňuje s bádáním J.-P. Vernanta, Vidala-Naqueta či G.R. Loyda. Problém je ovšem v tom, že je spíše založena na rané fázi polis. Klasická, tj. ve filosofii poplatónská kultura, již jaksí nezapadá úplně do naznačeného rozvrhu. Castoriadis zcela otevřeně přiznává, že za vrchol řeckého myšlení považuje attickou tragédii a Platónovu snahu o založení kosmického řádu na nezpochybnitelném fundamentu pokládá za projev tendencí jdoucích proti vlastnímu duchu hellénské kultury, jenž měl nedozírné neblahé následky na celé dějiny evropského myšlení. Vidíme tedy, že takové pojetí vede k velmi specifickému chápání filosofie, řeckého kultury a v důsledcích vlastně evropanství vůbec.

Především by to znamenalo definitivní rozchod s onou tradicí, která za antický myšlenkový odkaz označuje ten souhrn textů, postojů a kulturních vzorců, který byl nějakým způsobem akceptován středověkem, stal se výchozím tématem v renesanci a ve filosofii dodnes platí za základ či východisko akademicky pojímané filosofie. To, co dnes díky Platónovi a

Aristotelovi chápeme jako filosofii vyhovující našim nárokům na tuto akademickou disciplínu, totiž zcela jistě nehrálo klíčovou roli v procesech, o nichž mluví Castoriadis. Pokud má přesto zůstat v platnosti jeho teze o zásadní roli filosofie pro řeckou kulturu, musela by to být poněkud jiná filosofie, než tradiční akademická disciplína tohoto jména! Přesněji řečeno, její pojetí by muselo být poněkud odlišné a zřejmě širší. (Což se koneckonců více či méně ukazuje při studiu presokratiků, pokud interpret nechce po vzoru Aristotela či moderních triumfalistů deklasovat ony archaické myslitele do role dětinských předchůdců, kteří tak trochu filosofy už jsou a tak trochu ještě ne – hodnoceno v takovém případě samozřejmě podle parametrů interpretovy vlastní filosofie.)

Rovněž bychom neměli zapomínat, že Řekové vlastně neměli nijak systematicky vypracovaný koncept demokracie, a už vůbec ne nějakou jednoznačnou ideologii, která by nastolení demokracie předcházela. Nejvýznamnějšími kandidáty na proponenty demokratické teorie jsou samozřejmě sofisté. Jenomže v případě sofistů je tak málo dochovaných pramenů a testimonia jsou natolik zkreslena pozdější, Platónem vyvolanou filosofickou averzí, že téměř není na čem stavět. Krom toho (anebo právě v důsledku nedostatku pramenů) se zdá, že sofisté ani ne tak systematickou teorií, jako spíše svým celkovým působením, životním stylem a demokratickým ovzduším své výuky jaksi implicitně šířili demokratické zásady. Castoriadisovo prohlášení, že „pionýři politické filosofie“ jako Protagoras či Démokritos byli aktivními občany, nám rovněž příliš nepomáhá: oba pocházeli z malého bezvýznamného městečka, pro jeho lokální charakter užívaného jako synonymum „Horní-Dolní“.

Položme si proto kontrolní otázku, jak vlastně filosofové vystupovali v *polis*, jak a prostřednictvím jakých mechanismů působili na své spoluobčany, a to zejména v době, kterou převážná většina z nás pokládá za rozhodující pro budoucí položení základů evropského myšlení.

Dvě tváře Sókrata

Pro naši kontrolní otázku se jeví velmi vhodnou osoba přímo archetypálního filosofa Sókrata. Především svým životem spojuje obě dvě Castoriadisem zmiňované epochy, tedy závěr období presokratovského a počátek klasické éry. Za druhé se – v případě Sókrata platónského - jedná o určitý ideál, do značné míry přetrvávající i v rámci tradiční akademické filosofie. A za třetí nám naše znalosti o historickém Sókratovi při bližším pohledu odhalují postavu plnou rozporů či paradoxů, na něž se právě naše kontrolní zkoumání musí zaměřit.

První známý popis Sókratova působení v obci a jeho politické role nám tento filosof předkládá sám v Platónově *Apologii*. Sókratés sám sebe označuje za střecha, za jakéhosi nesystémového kritika, nepodléhajícího v tomto svém poslání žádným společenským normám a zvyklostem. Tato metafora vcelku přesně odpovídá našim zprávám o Sókratovi, systematicky porušujícím veškeré konvence a ignorujícím jakoukoliv hierarchii. Sókratés se v raném Platónově díle jeví jako eristik, vyvolávající svým *elenchem* pouze chaos; jeho jedinou úlohou ve vztahu k veřejnosti – čili úlohou politickou – je systematickými útoky a zpochybňováním ověřovat životaschopnost veškerých hodnot, pravidel a norem společnosti. Zastává tedy neoblíbenou roli destruktivního politického kritika. Scénou pro tuto roli je nutně *agora*, tedy bytostně politický prostor, a podmínkou umožňující kritikovi jeho roli úspěšně zastávat je demokratické prostředí a celkově svobodné ovzduší řecké *polis*. Nezdá se tedy, že by tato role byla klíčová pro budování veřejného prostoru a vytváření svobodné *politické* veřejnosti – ba naopak již jejich existenci předpokládá. Lze dokonce říci, že mnohaleté setrvání takové postavy na živu je nejlepším dokladem toho, že v Athénách již *politická* veřejnost byla velmi rozvinutá.

Druhá role, v níž Sókrata tradičně nacházíme, je veřejný učitel mládeže. Byť je všeobecně známo, že za svou výuku nepobíral peněžitou mzdu, je zjevné, že v tomto ohledu Sókratés vystupoval jako *sofistés*. Ze znění jeho žaloby je navíc nad slunce jasnější, že za něj byl svými současníky pokládán. Ve svém starším článku *Sofistés, homo protagorensis* jsem uvedl důvody, pro které řada současných autorů bez ohledu na očividnou Platónovu snahu historického Sókrata za sofistu pokládá.

Jedním ze zásadních argumentů je centrální zájem o *areté*, společný s vůdčí postavou mezi sofisty, s Prótagorou. Koncept *areté* má velmi starodávné kořeny a původně souvisel zejména s tělesnou zdatností, převážně válečnickými schopnostmi aristokracie. Jak ukazuje např. Pearson, již u Homéra nicméně nabývá koncept *areté* podoby komplexního ideálu urozenosti. V tradiční výchově nicméně stále dominuje onen gymnasticko-múzický model, který zásadně nahrazují až právě sofisté. Prótagorás přichází s koncepcí *politické areté*, tedy představou, že rozhodující položkou kvality člověka je jeho veřejná, *politická* stránka, a že o tuto veřejně sdílenou kvalitu naší osobnosti je třeba neustále pečovat a usilovat ve veřejné soutěži. Obdobnou, ovšem mnohem introvertnější a morálně hlubší pozici bychom našli u Prótagorova žáka Prodika, jenž bývá označován za Sókratova učitele. Byť je toto Sókratovo žakovství Platónem podáváno nepochybně ironicky, je návaznost nejnámější Sókratovy filosofické koncepce *epimeleia peri tés psýchés* na sofistickou výuku *areté* zjevná. U Xenofonta navíc vidíme Sókrata ve velmi přátelských vztazích se sofisty, do jejichž společnosti mu zřejmě otevíral dveře právě Prodikos, jak přes všechnu ironii jasně dosvědčuje Platón.

Jak ve svých zajímavých interdisciplinárních zkoumáních ukazuje Hawhee, je veřejná výuka na místech svázaných s tradiční gymnasticko-músickou výchovou typická právě pro sofisty. A přesně na těchto místech nacházíme vyučovat mládež i Sókrata. Rovněž ona v interpretacích často vzpomínaná erotická rovina Sókratova působení není nikterak neznámá ve vztahu cvičitel – atlet, jak dokládá Hawhee. Filosof Sókratés tak v této své

druhé roli vystupuje prostě jako jeden z mnoha *sofistů*, tedy nových vychovatelů, kteří se prohlašují za přímé nástupce tradiční muzičko-gymnastické výchovy, avšak soustředují pozornost svých žáků na vzdělání a občanskou *areté*. V tomto smyslu jistě hraje nejen Sókratés, ale veškerá filosofie v Řecku klíčovou roli, nicméně ne roli výlučnou, a pokud jde o filosofii po Sókratovi, tak ani roli rozhodující. Jak správně uvádí Castoriadis, změnu ovzduší je třeba přičíst za zásluhy sofistům.

Kromě dvou výše zmíněných Sókratových tváří známe ještě tohoto filosofa jakožto soukromého přítele a rádce. U Xenofonta má tato Sókratova stránka podobu nikoli filosofickou, ale jedná se zjevně o jeho občanskou roli staršího muže, jenž svým přátelům na základě zkušeností uděluje rady v otázkách *oikia* i *polis*. U Platóna naopak vidíme předávání propracované filosofické nauky, což ovšem naopak je ryze soukromá záležitost postrádající jakýkoli náznak občanské role (tyto dialogy rovněž probíhají v soukromí). Navíc se taková propracovaná nauka značně liší od rané koncepce *úden oida*, takže se nabízí otázka, zda vůbec s podobnou výukou historického Sókrata počítat.

A nesmíme opomenout Sókratovu formální veřejnou roli, totiž jeho účinkování v athénské radě, vzpomínané v *Apologii*. Ani zde se ovšem Sókratés ve vztahu k veřejnosti neprojevuje jakožto filosof, a vůbec již není jeho role nějak konstitutivní pro politický charakter celé kultury.

Naše kontrolní otázka tedy ukazuje, že Sókratovo filosofické působení, nakolik spadá do dnešního pojetí filosofie, bylo spíše vyspělostí svobodného veřejného prostoru umožněno, než že by jej nějak jednoznačně vytvářelo. Jak navíc ukázala Arendtová, Platón a Aristotelés odmítli podrobit svoji filosofii politické soutěži a vyjmuli ji z onoho veřejného prostoru. Akademická filosofie se tímto jejich počinem stává soukromou, či přinejmenším nepolitickou aktivitou (bez ohledu na to, zda politiku činí předmětem svých úvah). Naopak tam, kde Sókratés rozšiřoval řady mnohých dobových vychovatelů k autonomnímu občanskému postoji,

vlastně hrál roli sofistů – což je pojetí filosofie, ke kterému se akademická tradice obvykle příliš nehlásí.

Politická filosofie – Filosofie z pohledu polis. Intelektuálové

Jak na úvod své pozoruhodné knihy uvádí Pearson, běžně převažující morální postoje antických Řeků byly asi tak odlišné od etického učení Platónova či Aristotelova, jako se liší morální zásady současných Evropanů od názorů papeže nebo např. Václava Havla. Filosofické texty, které máme dochovány jistě představují naprostou intelektuální špičku, jsou však do jisté míry extrémem a vůbec nerepresentují základní intenci společnosti. Hledáme-li však s Castoriadisem výjimečnost antické kultury ve vztahu k jiným i ve vztahu k neodstranitelnému jádru evropanství, pak musí tento výjimečný rys tkvět nikoli v několika málo excentrických jedincích, ale v kultuře jako celku. Pokud by v tomto základním proudu antické kultury měla filosofie hrát tak významnou roli, jak uvádí Castoriadis, muselo by se jednat o jinak pojatou filosofii. K představě o takovém pojetí filosofie bychom především museli učinit něco na způsob *kopernikánského obratu* a přestat posuzovat dobovou politickou kulturu později vytvořeným a dodnes relevantním filosofickým prismaticem, ale naopak posuzovat filosofii prismaticem tehdejší politické veřejnosti. Co vlastně bylo chápáno antickou kulturou přibližně doby Sókratovy jakožto filosofie? Uvedme několik hlavních momentů:

- Nábožensky ani jinak nepodmíněná kritika, probíhající podle ne sice přesně a už vůbec ne explicitně definovaných, ale přesto ve všeobecném povědomí se nacházejících a obecně respektovaných formálních pravidel. Garantem dodržování těchto pravidel jsou zejména protivníci – agonální princip, resp. prostředí samo.
- Společensky nijak neregulovaná pedagogická činnost, principiálně pluralitní (jinak jde o mudrce).

- Z oblasti politiky se do soukromí uchylující extremistické skupiny, které ovšem vnějším nátlakem politiku ovlivňují, aniž by se chtěly podvolovat politickým pravidlům a veřejnému kontrolnímu přetřásání svých doktrín a požadavků – usilují tedy o destabilizaci otevřené, svobodné veřejnosti založené na autonomii, a o její náhradu hierarchickým uspořádáním (Pýthagorás, Platón).
- Badatelství všeho druhu, zejména pak zaměřené na oblast *fysis*, soukromé a principiálně nepolitické.

Je tedy zjevné, že filosofie z pohledu polis, tedy *politický* pojem filosofie, je v zásadě nejbližší našemu pojmu veřejně angažovaného intelektuála. Na rozdíl od intelektuála specialisty, tzv. *fachidiota*. A to je zároveň jisté zadostiučinění naší úvodní nejistotě či tápání: jedním z nesporných unikátních přínosů antické kultury je zrození politického intelektuála – chápaného jakožto filosof v širokém slova smyslu. To, že se později za filosofii začal pokládat jeden původně velmi specifický proud by nám nemělo zabránit v náhledu, že pro Evropu je životně důležité držet se v kontaktu s oním filosofickým intelektuálostvím, a že z tohoto pohledu je akademický filosof vždy především autonomní intelektuál, neustále ohrožovaný z jedné strany tendencí státi se střechkem, z druhé strany pak propadnout neveřejnému sektářství.