

ESPCO11

EVROPSKÉ CESTY K VLASTNÍMU JÁ

VÁCLAV UMLAUF



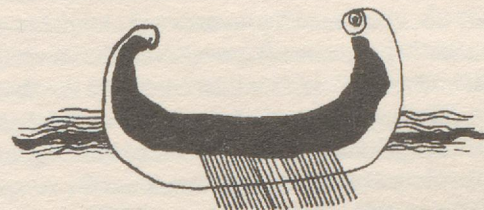
centrum
pro studium
demokracie a kultury

nebezpečím pro fungování celého systému. Všechny filmové či literární příběhy osamělých hrdinek a hrdinů bojujících proti institucionálnímu zlu a jeho představitelích nemluví o ničem jiném. Znovu se tak potvrzují moudrá slova tragika Sofokla, hodnotícího ve svém nejslavnějším dramatu technickou schopnost člověka následujícími slovy:

„Tu obratnost (*mechanoen*) maje a vtíp (*technas*),
i moudrost (*sofon*), již netušil sám,
hned k dobru se kloní,
hned zas ke zlu se chýlí.“

Antigona, vv. 364–366, přel. F. Stiebitz.

4. PRAXE ANEB CESTA JEDNÁNÍ



Spojení techniky a kontemplace ukazuje další metodickou dimenzi našeho putování k základům evropského životního stylu. Zvolili jsme za výchozí bod cestu kontemplace a k ní jsme vztáhli cestu řemeslného umu a umění. Budeme se i nadále snažit o vzájemnou provázanost všech čtyř modů evropanství. Zavazuje nás k tomu Ricoeurova hermeneutická teze o analogické jednotě lidského života, kterou francouzský teoretik a praktik existence vyjadřuje pojmem „mnohoznačnost Já“ (kap. 1.4). Stále jde o téhož tvora, který teoreticky či extaticky nazírá, umělecky tvoří či prakticky jedná. Také existenciální situovanost se pohybuje pouze ve dvou základních modech tvořících páteř našeho zkoumání. Vcelku tedy platí, že smysl života odkrývaný v jednání by měl nějakým způsobem navazovat jednak na dobrodružství techniky a jednak na schopnost nazírání postulovanou v teoretických vědách.

Pojednejme nejprve vztah praxe a techniky. Znalec antické mentality si jistě povšimnul, že v předešlém pojednání o technice jsme se věnovali výhradně řemeslům, malířství a sochařství. Společným cílem všech jmenovaných činností je vytvoření materiálního artefaktu. Umění nesmírně ceněná v řeckém světě – věštectví, kormidelnictví, válečnictví, politika, divadelnictví, hry na hudební nástroje, tanec a gymnastika – jsme naopak nechali stranou. Hlavní důvod k odkladu se skrývá v odlišném statutu těchto aktivit. Po skončení baletního či operního představení nezůstává po uměleckém přednesu žádný materiální předmět, který by se dal konzervovat a předat dalším generacím. Samozřejmě nemáme na mysli materialitu divadelních nahrávek, ale živou aktualitu uměleckého výkonu. Cílem performativních umění je především samotné umělecké podání v momentu přítomné aktuality. V tomto bodě se umělcovo či sportovcovo jednání velmi přibližuje pojetí teoretického života definovaného Aristotelem (kap. 2.6). Krasobruslařka,

baletka, pěvkyně nebo politický řečník se soustředí na aktivitu, která je v daný okamžik cílem sama o sobě. Jednání se vztahuje samo k sobě (tančení) nebo k cíli inherentnímu příslušné činnosti (léčení) zdraví). Umělecký, lékařský či jiný výkon nedochází cíle ve vnějším předmětu, který je třeba uměleckou aktivitou vytvořit nebo zhotovit. Právě tento um (techné) vztažený ke „zde a nyní“, provozované aktivitě (*praxis*), jednání, vystoupení či jakékoliv praxi obecně, považovala drtivá většina klasických Řeků za nejvyšší hodnotu, jíž se dá v lidském životě dosáhnout.

Projděme si nejprve mytické podání praxe. Průvodkyní nám bude bohyně *Métis*, chytrá, inteligentní, ale také věrolomná kosmogonická síla. Byla dcerou titána Okeána a bohyně Téthys, která vzešla ze spojení prvního kosmogonického páru „Gáia-Úranos“ (MARTIN, 1993:49). Další síla a rodná sestra *Métis* se jmenuje *Tyché*, síla náhody, proměnlivosti, nestálosti. Původ bohyně *Tyché* a *Métis* ukazuje na nejnestálejší a nejnebezpečnější živel vůbec – moře. Navíc obě bohyně patří do primordiální sféry chaosu, jehož hlavním představitelem byl bůh *Kronos*, požírající své děti. *Métis* se stala první *Diovou* manželkou a právě na její radu dal *Zeus Kronovi* dávidlo, aby tento nebeský lidojed vyvrhl *Diovy* starší sourozence na svět. Zde se ukazuje další rys této bohyně: chytrost, obratnost, inteligence, schopnost manipulace, umění vystihnout pravou chvíli k jednání. Nakonec se i *Zeus* musel všeho schopné manželky zbavit. Věštba pravila, že pokud jeho žena porodí chlapce, ten jej svrhne z trůnu. Po příkladu svého předchůdce svou nepohodlnou družku spolkl a za druhou ženu si raději vzal domáckou a poklidnou bohyni *Héru*. Uvězněná *Métis* porodila v *Diovy*ch útrobach nikoliv chlapce, ale slavnou bohyni *Athénu* a řád nebes byl navěky zachován. Mytický příběh tedy doplňuje rejstřík bohyně o schopnosti typu: prohnanost, zlotřilost a nebezpečnost. Totální vázanost spolknuté bohyně na *Diovu* moc ovšem znamená, že primordiální nevypočitatelná bohyně již na *Olympu* nenarušuje stabilní kosmický řád vyrostlý po vítězství nad *Kronovým* chaosem. Ve druhé generaci bohů, kdy dominuje vláda *Dia*, již má každá božská síla přidělen od *Vševládneho* vlastní okrsek působnosti a osobní pravomoci.

Smrtelníci však nežijí na nebesích, ale na zemi. Jestliže *Zeus* dokázal gastronomickým způsobem pacifikovat divokou a vychytralou bohyni na *Olympu*, pak na *Zemi* platí, že rozmarné působení *Métis* včetně aktivity její sestry *Tyché* probíhá bez překážky. Jejich rodný živel – moře – jim poskytuje dostatek povyražení a moci. Historiky a archeology je doloženo, že na asijské straně *Bosporské* úžiny u východu z *Černého moře* plavci obětovali *Diovi* za příhodný vítr ve svatyni, kterou podle tradice založil *Iásón*, hrdina

Agronautů. Pak vpluli do úžiny mezi skály, aby se dostali do *Středozemního moře*. Vnimejme jejich dobrodružství mytickými očima, které se poněkud liší od radarových smyslů dnešních tankerů proplouvajících úžinou. Promítněme se do situace *Odyssea* nebo *Argonautů*, proplouvajících mezi pohyblivými mytickými skalami zvanými *Symplégady*. *Mýtus* staví před oči nevypočitatelné proudění dvou moří, násobené chaoticky vanoucími větry v *Bosporské* úžině. To vše je najednou doplněno vertikálně a horizontálně se pohybujícími skalami, mezi nimiž je třeba najít cestu (*poros*), a to v jediném příhodném okamžiku (*kairos*), kdy jsou skály od sebe vzdáleny natolik, aby loď stačila proplout. Viz například líčení *Homéra* ve XII. zpěvu, kdy *Odysseus* a jeho druhové proplouvají kolem dvou skal obývaných smrtonosnými netvory *Skyllou* a *Charybdou* (*Odysseia*, XII, vv. 201–259). Dynamika nespoutaných živelů vytváří prostor, v němž jsou všechny rozměry pomíchány a navíc v neustálém pohybu, který se nedá zastavit (DETIENNE, 1974:210). *Kormidelník* je postaven před naprosto jedinečnou situací, kdy se musí okamžitě rozhodnout. Jeho oko, zrak, předchozí zkušenosti a celková inteligence spojená s odvahou a zralostí osobnosti se plně angažují ve hře o přežití nejen sebe, ale i celé posádky. Náhoda a štěstí hrají v této navigační loterii stejně velkou roli jako lodivodova technika plavby (*techné*), bystrá inteligence bleskurychle vyhodnocující situaci (*agchinoia*) a přesné oko (*eustochia*) předvídací budoucí okamžiky (DETIENNE, 1974:293–5). Všechny popsané vlastnosti nelze odvodit z nějakých teoretických vzorů. *Stochastické* umění je stejně proměnlivé jako moře bouřící u nevypočitatelných *Symplégad*. Výkon lodivoda znamená jedinečnou událost, umělecké jednání v pravém slova smyslu.

Shrňme archaický cit pro jednání a jeho spojení s technikou pomocí *Plátónova* trojúhelníku nastíněného v jeho posledním slovesném díle. *Rozmarná* bohyně *Tyché* a jí podobný démonický *Kairos* kormidlují veškeré lidské jednání (*diakybernósín ta antropina sympanta*). Proto musí být obě obávané božské síly doplněny třetí schopností, která je typicky lidská – a to je *techné*.⁴³ *Aristotelés* potvrzuje, že v případě navigace neexistuje všeobecné vědění o jednotlivých případech, jako je tomu například v sylogistických úsudcích.⁴⁴ Teoretické vědy nemají k technice jednání co říci, protože se zabývají pouze absolutně neměnnými zákony logiky, filosofie či pohybem hvězd. Naopak proti bohyni *Métis* a její sestře *Náhodě* je nutno nasadit do boje umění, mazanost, inteligenci a znalost příznivého okamžiku. Těmito vlastnostmi vynikal bájný *Odysseus*, muž všemi mastmi mazaný (*polymétis*). *Básník* *Homér* hrdinu z *Ithaky* několikrát chválí za to, že „jeho *métis* se

vyrovná Diovi⁴⁵. Nejde o eticky problematickou lstivost, jak se často mylně překládá. Mytická rovina jednání spojuje *techné*, *kairos* a *tyché* do jednoho celku, v němž vyniká jedinečnost situace, hloubka kormidelníkovy nebo Odysseovy intuice a kus štěstí darovaného bohy. Tyto a další danosti budou až do Aristotela tvořit prototyp lidského jednání (*praxis*). Technika a jednání tedy patří neodlučitelně k sobě, což potvrzuje nejstarší mytická slovesnost Homérovy doby až po Platóna.

Jak se k sobě mají *praxis* a *theória*? Sémantický rozbor slova *theórein* v úvodu třetí kapitoly naznačil příbuznost tohoto pojmu se všemi slovy naznačujícími vidění, dívání, snahu na něco se podívat, zadívat. Mnohé významy přímo odkazovaly na divadelní představení, základní formu uměleckého jednání. Z filosofického i filologického hlediska můžeme k teoretické rovině přidat i mobilizaci intelektu známou pod přízviskem „po-div“ či „ú-div“. Tragické postavy antického dramatu spojují jedinečným způsobem teoretickou rovinu kontemplace a velikost lidských činů. Základní rovinu aktivity nastoluje jednání mytických postav či hrdinů archaické doby. Jejich praxi zprostředkovává jednání herců, jež znovu a znovu zpřítomňuje archetypická gesta pro další generace diváků. Mimetická re-prezentace mýtu vybízí diváky (theóry) řeckého dramatu, aby i oni určitým způsobem žili, a tudíž jednali. Teorii a praxi nelze v řeckém dramatu od sebe oddělit. Proto není vůbec náhodné, že první výskyt slova *theórein* a substantiva *theória* se objevuje u prvního klasického dramatika Aischyla (kap. 2.2). Proto bude jeho dílo naším základním východiskem k tématu jednání.

Z hlediska analýzy diskursu přináší antické drama velmi cenný příspěvek k vysvětlení praxe po stránce její dynamiky a motivace. První řecká dramata totiž tvoří přechod od mytický pojatého vysvětlení lidských skutků k modernímu pojetí osobní odpovědnosti za vinu, přestupek či zlý čin. Protože právo není bez kategorie trestnosti a trestní odpovědnosti vůbec myslitelné, zkoumání racionální struktury jednání znamená i cenný příspěvek k základům evropské justice. V období mezi prvním významným zákonodárcem Drakontem, jehož zákoník vychází v Athénách kolem roku 624 př. Kr. a tragikem Aischylem (†455 př. Kr.) vzniká nový diskurs o lidském jednání, který zásadním způsobem ovlivnil západní civilizaci. Přechod od mytického k racionálnímu pochopení praxe proběhl velmi rychle. Aristotelés (†322 př. Kr.) přednášející svým studentům *Poetiku*, filosofický rozbor slovesného umění, podle všech známek již nebyl schopen pochopit originální pojetí tragédie, poprvé předvedené zhruba sto padesát let před jeho narozením.

4.1 Vynoření osobní odpovědnosti v řecké tragédii

Exkurz do světa tragédie pomůže objasnit otázku *praxis* v té podobě, jak ji chápali členové řeckých obcí mezi VII. až V. stoletím. V předešlé kapitole jsme po vzoru klasiků ocenili performativní umění představující archetyp jednání *par excellence*. Jedinečný výkon „zde a nyní“ ukazuje to nejlepší, co daný umělec v sobě nosí. Exkurz ke kořenům řecké obce vnímané laickým historikem ukazuje podobné hodnocení praxe (kap. 2.4). I zde se ukazuje důležitost aktuálně provozovaného jednání. Polis vytváří veřejný prostor, kde ti nejlepší mohou ukázat druhým občanům, co v nich skutečně dřímá za ohromné možnosti. Prostor veřejného jednání chráněný politickými institucemi a zákony se stává ohromnou divadelní scénou, kde jednotliví aktéři hrají o nejvyšší hodnotu, důležitější než vlastní smrt. Hledanou metou je ona Hérakleitova nepomíjející sláva smrtelníků (*kleos aenaon thnétón*, B 29), kterou si dobyli svými činy pro obec a v obci.⁴⁶ Umělec potřebuje pro svůj výkon obecenstvo, které ocení jeho umění. Veřejně jednajícím člověkem potřebuje spoluobčany, aby ocenili jeho schopnost politicky jednat a připojili se k ní. Politická praxe se zakládá na typicky lidské situovanosti založené na svobodě, rozumu a smrtelnosti. Individualističtí řečtí bohové nemohou jednat politicky, protože k tomu nemají sebemenší důvod. Jen smrtelný člověk potřebuje a zakládá *polis*, aby si svými chabými možnostmi pojistil relativní nesmrtelnost a aby předal smysl lidského snažení dalším generacím. Naš život uzavírá smrt a teprve potom začíná nesmrtelnost našich skutků, kterou organizovaná kolektivní paměť obce nese dějinami – jako v případě trójských hrdinů. Ze všech těchto důvodů má divadlo velmi blízko k podstatě politického života.⁴⁷ Hana Arendtová shrnuje vztah divadla a politiky následovně:

„Divadelnictví je politickým uměním *par excellence*; pouze tam je politická sféra lidského života přenesena do umění. A ze stejného důvodu platí, že divadlo je jediným uměním, jehož výlučným subjektem se stává člověk ve svém vztahu ke druhým lidem.“

ARENDR, 1958:188.

Úvahy o lidském jednání ovšem komplikuje jedna okolnost. Klasičtí Řekové neznali ani svobodnou vůli, která se objevuje až u stoiků kolem 2. století př. Kr., ani pojem osobního či subjektivního jednání.⁴⁸ Ani u Aristotela ještě neexistoval pojem svobodné vůle, což činí výklad a překlad jeho *Etik* velmi problematickým. Tragédie ukazuje jednání hrdinů ve dvojím

světla. Lidské jednání již začíná být autonomní, ale na druhou stranu ještě nemá samo o sobě dost sil, aby se obešlo bez zásahu shůry. Klasická řecká tragédie odkrývá problematičnost lidských činů, které ještě v mytické době zcela samozřejmě závisely na úradku jednajících bohů. Jistě, božské vůli se dalo vzepřít a v průběhu dramatu se tak vždy stávalo, ale viník se potýkal s vinou v podobě náboženského šílenství. Archaické období chápe provini-lost v podobě neúprosného osudu (*Tyché*), který se přivalil zvnějšku a jeho oběť se zcela dostala pod vliv démonické božské síly. Vina znamenala „poskvrmu, znečištění“ (*miasma*), která zcela zaplavila mysl dotyčného svou démonickou silou (*até, erinys, hamartéma*). Bohyně pomsty Erinye a rány osudu přikázaného bohy představují v tragédii ono stále platné spojení s mytickým pojetím viny, naložené na bedra zvnějšku a nesené ve formě rodového či individuálního šílenství.

V archaickém období výkon spravedlnosti znamenal rituální odčinění poskvrmu, a to formou předepsané oběti. Vina byla neosobní tíží proto, že (ono) se spáchalo bezpráví vůči bohům. Rituální vina se zjišťovala „objektivním“ postupem náboženských obřadů, které nepátraly po individuálních okolnostech zločinu. Opět se nacházíme ve sféře neosobní existence, ve znamení *Man*. Správně provést ordálový soud – to bylo jedinou starostí mytických králů vykonávajících božskou spravedlnost ze svého soudního stolce. Dnes bychom řekli, že archaický člověk zajišťoval pouze formální průběh procesu a o důkazní břemeno včetně vynesení rozsudku se starali bohové, k nimž soudní apel směřoval. Uvedme příklad ordálového soudu z historicky nedávné doby. Ve středověkém francouzském eposu *Tristan a Isolda* je hrdinka nařčena z cizoložství. Na důkaz své nevinu vezme před zraky krále a lidu rozžhavenou podkovu, kráčí s ní několik metrů, odhodí ji a ukáže nepoškozené ruce. Její nevina je tak potvrzena samotnými bohy skrze nestrannou techniku ordálového soudu. Bohové však nejsou vázáni na lidský obřad. Například Šemík uhánějící s Horymírem k Neumětělům po zdolání Vyšehradské skály představuje jiný druh ordálového výkonu spravedlnosti. Řekové by řekli, že mytická síla Spravedlnosti (*Themis*) tentokrát jednala přímo, bez soudních procedur. Vzpomeňme si také na náboženský zápal žrece Euthyfróna, který nezná jinou než ordálovou spravedlnost založenou na výrocích věštců (kap. 3.3).

Výkon spravedlnosti v archaické době se limitoval na objektivně vykonávaný technický úkon. Šlo o to, formálně vykonat dané obřady, například ordálový soud, a to bez jediné rituální chyby. Perspektiva mytického pojetí viny a spravedlnosti umožňuje ocenit Drakónovu revoluci soudního práva.

Tento geniální právník patřil k šesti mladým athénským archontům vynášejícím rozsudky (*thesmotetai*), kteří začali kolem roku 683 př. Kr. shromažďovat první písemné záznamy o vynesených rozsudcích a právních rozhodnutích. V Drakónem komponovaném zákoníku (620 př. Kr.) byla vražda kvalifikována slovy „*hekon ek pronoias*“, tedy z našeho hlediska zaviněně, pokud se dal prokázat úmyslný zločin založený na pachatelově premeditaci (*pronoia*) zlého skutku. Pachatel věděl (*eidos*), co dělá, spáchal opravdový zločin ve smyslu trestní odpovědnosti za své jednání. Posoudit míru trestnosti a tím i nebezpečnost deliktu (*adikéma*) již předznamenávalo racionální postupy důkazového řízení, provozované o století později v prvních řeckých obcích na veřejných soudech (VIDAL-NAQUET, 1973:41–60). Naopak náboženské šílenství (*mania, até*) vedlo ke spáchání nezaviněného činu, vykonaného bez vědomí a úmyslu subjektu (*atychéma*). V sedmém století tak poprvé dochází k racionálnímu zvažování pohnutek lidského jednání. Tímto prohlašujeme Drakónovu rehabilitaci za uzavřenou. Jím organizovaná soudní reforma provedla definitivní rozchod s drakonickou přisností ordálových soudů.

Klíč otevírající svět řecké tragédie podává Hérakleitos. Tragiky lze číst podle enigmatické formule Efezského znalce mystérií a mudrce dvěma různými způsoby. Pythický výrok znějící „*éthos člověku daimón*“ je schválně utvořen tak, aby se dal číst zepředu i pozpátku.⁴⁹ Etická velikost hrdinů tragédie potvrzuje normální slovosled. Pevnost a stálost lidského charakteru se občas vyznačuje takřka démonickou silou. Avšak nepřičetné jednání mnohých postav a hlavně celkové poselství tragédie se nese v odlišném smyslu. To, co se u člověka nazývá charakterem, je skutečnost démonické povahy, nad níž nemáme žádnou moc (VIDAL-NAQUET, 1973:30). Zalistujme v jedné z nejstarších tragédií a pokusme se zde odkrýt typickou situaci vysvětlující komplexní pohnutky jednání.

Otec řeckého dramatu Aischylos líčí v trilogii *Agamemnón, Choéforoi* a *Eumenidy* dědičnou vinu táhnoucí se rodem Atridovců. Agamemnón obětuje svou dceru Ífigeieiu, on sám je úkladně zavražděn svou manželkou Klytáiméstrou a jejím milencem Aigistem; zločinecký pár nakonec zabije její vlastní syn Orestés. Počáteční situace první hry ukazuje všechny základní prvky tragického jednání, které je možno shrnout do dvou rovin. V nadpřirozené rovině určují jednání hrdinů božské síly. Agamemnón, mytický král Mykén, vede vojsko do Tróje, aby pomstil únos princezny Heleny provedený trójským princem Paridem. Z mytologického hlediska je jasné, že válečníci představují nástroj Diovy a Hériny spravedlnosti a osud Tróje je zpečetěn.

Avšak lodě nemohou vyplout z Aulidy, protože rozhněvaná bohyně Artemis zadržuje vítr. V patové situaci věštec Kalchás sděluje králi Artemidino orákulum: Chceš-li vítr, musíš ho zaplatit krví své dcery. Věštba nic nenařizuje, pouze naznačuje určité, ale nikoliv jediné možné východisko. Avšak král planoucí pomstou se chová jako zvíře opilé krví. Jestliže prolítí panenské krve rozpoutá větry, pak si Agamemnón přeje „s velikou, převelikou dychtivostí“ (*orga periorgós epithymein*), aby se tak vskutku stalo.⁵⁰ Obě roviny Hérakleitova výroku se zde prolínají. Král slouží za nástroj Diovy pomsty a jeho charakter ovládá Diova démonická síla. Tak zní běžný výklad osudovosti v řeckém básnictví. Ale králova *hybris*, osobní zaslepenost, touha po pomstě, s níž bez zaváhání obětuje milovanou dceru, to vše tvoří součást jeho osobního démonického charakteru. V tomto smyslu jednal „za sebe a ze sebe“ (*hekon*). Protože se plně vložil do svého zločinného skutku, špatné jednání zcela utváří Agamemnónův charakter. Děsivý čin formuje hrdinův démonický étos. První obecenstvo jistě považovalo krále za přímou příčinu (*aitia*) rituální vraždy, protože ta v něm měla svůj počáteční princip (*arché*).

Tragika jednání znamená, že čin plně vyvěrá z vnitřních pohnutek postavy. Touha po pomstě zaslepila hrdinu natolik, že přestal rozlišovat mezi krví nepřátel a životem své vlastní dcery. Tragédie však ukazuje i druhou stranu mince. Skrze jednání daného individuálním étosem se manifestuje vůle bohů (VIDAL-NAQUET, 1973:67). V rámci Aischylovy trilogie to znamená, že ať hrdinové jednájí spontánně, nebo s rozmyslem, vždy jsou poznamenáni božským osudem (*Týché*). Vina se přenáší z jednoho pokolení na druhé jakoby ve formě genetické poruchy a proto má zcela vnější charakter. Vina Agamemnóna prostupuje celý rod Atridovců a série šílených činů pokračuje. Viděno z pozice bohů, jednání postav jistě není dobrovolné, jednájí z posedlosti, nedobrovolně (*akon*). Zdají se být uvězněni ve své tragické situaci, jejich vina není osobní, ale naopak tvoří kvazi-fyzickou realitu rodového či dědičného hříchu podobného nakažlivé nemoci. Tuto stránku posedlosti znázorňují bohyně pomsty, výčitek a šílenství jménem Erínye (římské Furie), které pronásledují posledního rodového vraha, nešťastného Oresta.

Napětí mezi osobním étosem a neosobním daimoniem ukazuje i postava tyrana Oidipa ztvárněná dramatikem Sofoklem (†406 př. Kr.) ve stejnojmenné hře.⁵¹ Tradiční výklad nejznámější tragédie inspiroval S. Freuda k popisu jednoho z osudových mechanismů podvědomí, který vede děti mezi 3. až 5. rokem k přijetí celoživotní sexuální role.⁵² V rovině démonických, božských sil jistě platí, že Oidipús nemůže uniknout a také neunikne Teiresiasově věštbě, podle níž se má stát vrahem svého otce a za manželku si vezme

vlastní matku. Chór představující diváky obce právem lituje jeho krutý *daimón* (*Oidipús*, v. 1193). Avšak v momentu, kdy se Oidipús ze žalu oslepuje, chór jasně říká, že všechno zlo spáchal „ze sebe, a nikoliv mimo sebe“ (*kaka hekonta, úk akonta*) a za všechno může vlastním přičiněním (*auto-hairetoi*, vv. 1229–31). Jistě, morem a hladem zuřícím v Thébách, kde vládne, trestají bohové Oidipovo děsivé jednání. Král hraje roli *farmakon*, tedy obětího beránka, který musí rituálně odčinit spáchanou poskvrnu na božském řádu.⁵³ Moderní divák lituje krutost bohů vůči nešťastnému králi. První teorové tragédie však asistovali u náboženského dramatu a neviděli jen krutý úradek bohů. Na začátku hry Oidipús zabil démonického tvora jménem Sfinx, protože uhodl, že správná odpověď na její hádanku zní „člověk“. Avšak on sám, syn člověka, je sám sobě hádankou, a neví o tom. Veden svou vlastní *hybris* pohrdavě vyhazuje z paláce Teiresiase, posla bohů. Stejně jedná s čestným Kléontem. Nedbá na daná znamení a veden vlastní posedlostí charakteru páchá otcovraždu a incest. Smíšení generačních linií si mohou dovolit jen bohové, kteří nemusí respektovat zákaz incestu. Lidé nikoli. Drama dvakrát poctívá krále přídomkem *apolis* (VIDAL-NAQUET, 1973:73). Apolitický tyran se svými činy postavil mimo politické společenství obce. Aristotelés praví, že člověk mimo polis je „buď zvíře, nebo bůh“ (*Pol.* 1253^a29). Démonický charakter vedl tyrana Oidipa, aby si nechal vzdávat od občanů téměř božské pocty za zabití mytické obludy Sfinx. Oidipús člověk sice důvtipem nad Sfingou zvítězil, ale stal se sám sobě hádankou a nechtěl ji vyluštit. Konec tragédie napovídá, že tvrdohlavý a nepoučitelný tyran žijící v incestu se stal zvířetem. Proto má jeho charakter démonickou povahu a král Théb nese za své činy nezadatelnou míru odpovědnosti. Tyran obce je tyranem také sám sobě a druhým. Oidipús je ve vztahu k jednání svou vlastní příčinou a počátkem. Za formaci svého charakteru je proto zcela odpovědný. Mohl a měl mít vládu nad svým étosem, který se v průběhu dramatu stal skutečně démonickým. Za své neštěstí si může (také) sám, protože byl pánem svých rozhodnutí, měl v ruce jejich počátek.

Napětí mezi individuální odpovědností za formaci charakteru a démonickými silami božského světa se netýká jen jednotlivců. Vraťme se k Aischyloví a zalistujme si v závěru posledního dílu zmíněné trilogie psané kolem roku 458 před Kristem. Dramatik pocházel z rodu usazeného od nepaměti v Eleusině a pro svět mystérií má mimořádné pochopení. Na druhé straně je znám jako vynikající představitel athénské obce a svou nesmrtelnost si vysloužil v bitvě u Marathónu (490 př. Kr.), kde demokratický styl života odolal smrtícímu nájezdu orientální despotie Peršanů žijící ve světě mýtu.

Aischylem vlastnoručně zkomponovaný náhrobek se chlubí pouze politickými činy, kterými si získal v očích svých souvěrců onu relativní nesmrtelnost plynoucí z exemplárního jednání pro blaho obce:

„Aischyla, Euforiónova syna a rodáka z Athén
po smrti ukřívá hrob v Gele, kde rodí se klas.
O jeho odvaze slavné nám poví háj marathónský
a také bradatý Méd, který ji sám poznal tam.“

AISCHYLOS, *Sobě na hrob*, přel. HOŠEK, 1981:335.

O dramatické činnosti ani slova. Řemeslné vyrábění oněch 90 divadelních her asi patřilo k banaustické existenci. Aischylos zřejmě nepovažoval za vhodné, aby zůstal v paměti dalších generací pouze díky trapnému faktu umělecké výroby divadelních her (viz kap. 3.2).

Vraťme se k Orestovi. Jeho postava umožní pochopení tragického diskursu v politickém prostředí obce, kde jsou ve hře nejen individuální, ale i skupinové zájmy a kde se odkrývá celkový smysl lidské existence. Po svém činu je pronásledován bohyněmi pomsty, ujímá se jej Apollón a celý spor má vyřešit bohyně Athéna. Ta však předává vedení celého sporu do rukou lidské politické instituce – athénské Areopagu. Sama ji založila v mytických hlubinách věků, ale nechává jí svobodu soudního rozhodování. Respektuje a vítá osvobozující rozsudek pozemské soudní instituce, která prikazuje božským Erínyím, aby opustily Orestovu mysl. Na druhou stranu se však ujímá božského světa ordálové spravedlnosti a nepřipustí, aby byl zcela vynesena na smetiště dějin. Během procesu Athéna používá nenásilné přesvědčování (*peithein*), ale přesto nakonec hájí děsivou tvář božského světa. Mytická dvojice „Obava a Strach“ (*Sebas, Fobos*) budou vhodnou prevencí před zločinem (*Eumenidy*, v. 690) a numinózní děs z božského (*to deinon*) nesmí být vyhnán za hranice města.⁵⁴ Bohyně Athéna tedy Aischylovými ústy obhajuje místo iracionálních Erínyí v politické struktuře města. Podle moudrého tragika nestačí racionální přístup ke spravedlnosti. Náboženskou tradicí ctění bohové mají k záležitostem smrtelníků stále co říci. Pallas Athéna v závěru dramatického soudního sporu potvrdí právo bohyní pomsty bydlet v Attice a spokojeně prohlásí, že spatřuje „v jejich hrozivém pohledu velký užitek pro obec“⁵⁵. Svět politického jednání se neustále profiluje na pozadí numinózního horizontu božských sil. Již zmíněný přídomek „*apolis*“ udělený Oidipovi ukazuje stejným směrem. Tyránův ďábelský charakter stojí v příkrém rozporu se zákony politické komunity a také překročil míru lidského osudu vyměřeného bohy. Opět srovnáme toto „politické“

pojetí Oidipovy viny s Heideggerovým ontologizujícím výkladem (viz pozn. 46). Německý myslitel vykládá Oidipovo určení „*apolis*“ pouze z perspektivy teoretického významu řecké obce. Polis představuje pro apolitického Heideggera pouze ontologickou situovanost prvních myslitelů vůči události bytí. Praktické určení člověka je podřazeno ontologické situovanosti Dasein k dějinám (kap. 1.3). Ve výčtu toho, co tvoří původní řeckou obec, je zcela pominuta dějnotvorná úloha občanské praxe. Dějinný osud obce drží ve svých rukou básník, myslitel a vládce, nikoliv zákonodárná a aktivně jednající těleso občanů (HEIDEGGER, 1966³:117).

Athénino rozhodnutí si podržuje podobnou dvojpolární formu jako svět antických hrdinů a nově vznikající obce. Ta již mýtus nežije ve stylu archaického opakování božských archytypů (viz kap. 2.1). Praxe polobožských hrdinů se teoreticky kontempluje v divadle. Zrak a sluch politicky uvědomělého diváka sleduje mytické hrdiny mluvící běžným jazykem a jednající ve známém prostředí obce (VIDAL-NAQUET, 1973:24). Na mýtus se najednou dívají oči občana formovaného desakralizovanou mentalitou polis, která demytologizovala svět bohů a racionálně přemýšlí nad motivy a pohnutkami lidského jednání. Nesmrtelní již nejsou jen v kuchyni jako za časů Hérakleita. Olympské mocnosti se proměnily v herce a mluví jazykem každodenního člověka. Divadelní scéna zpřítomňuje mytický příběh před očima a ušima theóů, kteří kontemplují scénické jednání herců. Ti symbolizují pomocí nasazené masky (*prosópon*, latinsky *persona*) jednotlivé dramatické charaktery. Tragické počínání lidských hrdinů komentuje chór, který již reprezentuje novodobé chápání obce. Drama jednotlivce jednajícího v politickém, anti-mytickém prostředí obce tedy předkládá náhledu diváků a jejich porozumění různé tváře aktivní existence. Teoretickému pohledu diváků sledujících tragédii se odkrývá jednající, trpící, zoufající i úděsná *praxis* lidí a bohů.

4.2 Étos a individuální odpovědnost

Dosavadní pohled na praxi ji zasadil do komplikovaného děje tragédie, kde se střetává božský osud a lidská schopnost jednat za sebe a ze sebe. Hrdina konající na základě svého impulzivního charakteru provede čin, o němž se později a často za tragických okolností dozví, co vlastně znamenal doopravdy, jaké běsy rozpoutal v říši bohů i lidí. Tragédie sice vztahuje nevypočitatelné následky činů k lidské iniciativě, ale ta se nemůže vymknout úradkům

bohů. Jimi vyměřený trest za (ne)vědomé překročení lidských mezí (*hybris*) odhaluje rozporuplnost a tím i hloubku existence. Smrtí a nedokonalým poznáním omezený člověk je Tragiky považován za jediného tvora na světě, který může životem bloudit a neví o tom. V tento osudový moment se naopak často považuje za majitele moci, která mu zdánlivě garantuje právo na manipulaci pravdy. Probuzení takového hrdiny – hérakleitovsky řečeno „bdícího spícího“ – bývá tragické. Exkurz do antické tragédie ukázal, že jednání stále patří do sféry *Tyché*, vlády božského osudu, i když individuální motivace postav hraje nemalou roli.

Kormidelník zvažující své budoucí jednání před zrádnými Symplégadami, bičovanými nevypočitatelnými vlnami a větrem, vyzývá stejné božstvo Náhody a Osudu. Jeho oči jsou upřeny na vzdálený cíl, na světla a bezpečí přístavu, který zatím nemůže vidět. I on nasazuje všechen um a technickou dovednost, aby svým uměním a praktickou pohotovostí zachránil sobě svěřenou posádku a náklad. I on ví, že i nejlépe míněné jednání nemusí přinést kýžený efekt. Vrtkavost osudu spojuje techniku, inteligenci i jednání, vše vztažené k aktuálnímu výkonu sledujícímu jasně daný cíl. Přesně tyto charakteristiky jednání stojí v centru Aristotelova filosofického zájmu, s nímž zkoumá danosti a jedinečnou povahu lidské *praxis*. Schopnost správně konat v pravý okamžik představuje zvláštní typ vědění, absolutně nezbytný pro jakékoliv jednání, zejména v jeho nejvyšší a nejodpovědnější formě – politické moudrosti. Umění státníka spojuje techniku správy obce a veřejného vystupování se schopností jedinečného jednání provozovaného svobodnou osobností v prostoru sobě rovných druhů.

Hérakleitovo diktum spojující charakter s démonickou silou si podrželo svůj význam také u Aristotela. Jeho etický zájem se upírá k problému vědomého jednání, jímž si v očích ostatních získává chválu či hanu. Vědomé jednání (*hekon*) znamená, že člověk jedná o své vlastní iniciativě (*autos*), a proto má ve své moci počátek a zrod dané akce (*arché kai gennétes*, E.N. 1113^b18). Na počátku jednání jsme pány svých činů (*kyrios*), praví Filosof, a rozhodně je v naší moci jednat jinak. Z hlediska biologicko-fyzikálního pojetí pohybu obhajovaného ve *Fyzice* a *Metafyzice* platí, že zdrojem *praxis* je aktivní subjekt, který má ve své moci dané jednání aktivizovat, odložit či změnit. Iniciace jednání a původní příčina skutků se skrývá v samotném jednáním. Proto by Aristotelés rozhodně popřel obvinění z determinismu. V okamžiku spuštění akce ovšem platí, že „ten kdo hodil kamenem, nemůže jej již vzít zpět“ (E.N. 1114^a18). Citované přísloví již zavání nutností a osudovostí. Souzní se světem antické tragédie a je si vědomo nepředvídatelných

důsledků, které svobodně provedené činy nezadržitelně generují ve společném prostoru lidí a bohů.

Nenávratnost jednou provedeného jednání se netýká pouze individuálních skutků. Podobným způsobem si utváříme celkový styl života, jehož rámec již nemůžeme překročit. Aristotelés spatřuje v charakteru (*éthos*) zvláštní sílu, která má téměř deterministickou povahu (VIDAL-NAQUET, 1973: 60–61). Za formaci osobního étosu jsme částečně odpovědní, protože étos se utváří v průběhu jednání, a to řadou praktických návyků, které se formují do pevně daných stavů (*hexis*). Jakmile je charakter zformován do daných stavů, pak *Etika* vylučuje možnost jednat jinak.

„Stavy (*hexis*) vznikají ze stejných činností. Proto jest zapotřebí, abychom činnostem dali určitou povahu; neboť stavy se řídí jejich rozdíly. Tudíž nemálo na tom záleží, zvyká-li si člověk hned od mládí jednati tak nebo onak, nýbrž velmi mnoho, ba všechno.“

E.N. 1103^b23–25, přel. A. Kříž.

Citát staví na první místo formaci charakteru, kterou dítě či mladík přijímá v dětství a v mládí díky rodinné a občanské výchově. Utváření charakteru se podobá jakémusi sociálnímu imprintingu a rozhodně není v moci subjektu, aby tento počáteční pedagogický proces ovlivňoval. To může až moudrý zákonodárce vhodně navrženými zákony. Výchovou utvořený charakter již vtiskuje každému jednání onu nezaměnitelnou osobní povahu, za kterou neseme odpovědnost. Díky či vinou charakteru jsme původci vykonaných skutků, a tudíž jednáme „za sebe a ze sebe“ (*hekon*). Dílo věnované Nikomachovi přiznává étosu téměř démonickou sílu. Pojetí svobodného jednání je na hony vzdáleno od stoiky obhajované vnitřní svobody vůle (*liberum arbitrium*), kdy přistupujeme k danému skutku s vnitřním odstupem od motivů, pohnutek, svobodni od vnitřního a vnějšího nátlaku. Aristotelés vyznává, že člověk je svým charakterem, který určuje celkový životní styl. Étos získaný výchovou je nám plně vlastní a tím neseme i odpovědnost za individuální jednání, jímž se lidem přičítá chvála či hanu. Výchova v mládí a zejména v politickém prostoru obce je pro Aristotela stejně jako pro Platóna naprosto klíčovou záležitostí. Pokud parafrázujeme poslední citovanou větu, pak můžeme říci, že na ní záleží „velmi mnoho, ba všechno“. Individuální svoboda jednání pro Aristotela znamená, že jsme schopni definovat takové pojetí praxe, kdy lze mluvit o *vlastním* jednání subjektu (*autos*). Nakolik kvalifikace „vlastní“ znamená jednání „svobodné“ je zcela odlišná věc. Filosofové před stoiky si otázku svobodné vůle vůbec nekladou,

protože zkoumavý odstup od jednání prostě neznají. Jak dále uvidíme, svoboda (*eleutheria*) je zcela vázána na společnou politickou praxi, a nikoliv na osobní dispozici autonomní vůle.

Rozeberme Aristotelův vztah jednání a étosu z hlediska existenciální situovanosti. Z hlediska autentické existence vítáme Filosofův důraz na imputaci odpovědnosti za vykonané skutky tomu či onomu jednotlivci. Jak dále uvidíme, analýza racionální povahy jednání představuje jedno z klíčových témat *Etiky*. Ovšem démonická povaha étosu si nadále podržuje významné místo. Charakter *se* nevyhnutelně utváří již vykonanými skutky, za jejichž konání nese jednotlivec osobní odpovědnost. Praxe a étos se tak ocitají v začarovaném kruhu. Člověk je sice pánem úvodní fáze jednání, protože má ve své moci příčinu a počátek akce. Jednou spuštěné jednání ovšem nelze zastavit a navíc plně determinuje následně vznikající stereotypy. Návyk (*hexis*) plynoucí z daných stereotypů pak vytváří individuální étos určující celkový styl jednání. Lidský charakter tedy tvoří deterministický rámec, z něhož prakticky není východiska. Srovnání s tragickou *praxis* není zcela od věci. V dramatu je hrdina konfrontován s nepředvídatelnými následky svého jednání a přispívá, možná z dnešního hlediska malým, leč absolutně nezpochybnitelným podílem na celkovém vyznění činů. Ovšem Aristotelova koncepce je již zcela vyvázána ze světa božské osudovosti. Roli božské *Tyché* přebrala síla charakteru formovaného jednak individuálními skutky, ale především (ne)moudrou výchovou v rodině a v politickém společenství žijícího podle (ne)spravedlivých zákonů. Vzato kolem a kolem, dosavadní výsledky jsou příliš hubené na to, abychom rozhodli o autentické či neautentické povaze praxe. Etická formace charakteru odkazuje na vztahy v trojúhelníku „*theória-techné-praxis*“, dále na politický prostor a na instituce obce, které jsme prozatím nepodrobili zevrubnému zkoumání. Cesta za poznáním nadosobního horizontu řecké praxe musí pokročit k dalšímu milníku.

4.3 Založení svébytného charakteru praxe

Aristotelés pojednává o povaze praxe zejména ve třetí a šesté knize *Etiky Nikomachovy*. Tyto pasáže patří co do obtížnosti výkladu k jedné z nejsložitějších a nejvíce diskutovaných částí celého *corpus Aristotelicum*. Klíčový pojem a současně kříž interpretů představuje Aristotelem obhajovaná „praktická moudrost“, známá již u Homéra pod pojmem *fronésis*. V podstatě lze rozdělit komentátory *Etiky* do dvou skupin. První znalci po vzoru středo-

věkého filosofa, teologa a dominikána Tomáše Akvinského (†1274) sice respektují zvláštní postavení *fronésis*, leč nakonec subsumují tuto schopnost a ctnost latinsky zvanou *prudencia* pod intelektuální poznání, založené na sylogistickém úsudku. Známým představitelem tohoto směru je americký tomista BRADLEY (1997:184–256), navazující na klasický dominikánský komentář Nikomachovy etiky (GAUTHIER-JOLIF, 1959:II). Podobný postoj k *fronésis* mají také zastánci intelektualistického pojetí Aristotelovy etiky, reprezentovaní v současném anglosaském světě hlavně filosofy jazyka a moderními logiky (IRWIN, 1988). Tomismus převádí svébytný problém praxe na teoretické vědění, vztažené k posledním cílům člověka daných z hlediska rozumové přirozenosti (*naturale cognitum*) a podporované přirozeným sklonem vůle k plné blaženosti (*naturale volitum*). Z hlediska křesťanského pojetí stvoření platí, že přirozené inklinace jsou stvořeny Bohem. Tomistický výklad nakonec chápe celý problém praxe teologicky, a to skrze hlas svědomí, v němž promlouvá boží a přirozený zákon (BRADLEY, 1997:239). Vidíme, že v tomto scénáři je praxe podřízena teologicky pojaté lidské přirozenosti. Považujeme za nutné oddělit původní řecké pojetí praxe od pozdější stoické a křesťanské interpretace založené na svobodné vůli jednotlivce a na rozumné přirozenosti stvořené Bohem. Aristotelés by zřejmě nesusouhlasil ani jedním ani s druhým. Základní otázka zní: V jakém smyslu je Aristotelovo pojetí *praxis* vědění? Naše hledání orientované na rané řecké cesty na hranice vlastního Já se řadí do komentátorské tradice těch autorů, kteří obhajují specifičnost praktického náhledu a inteligence. Nezaměnitelný charakter *fronésis* vynikne v analýze jejího vztahu k technickému umu a k teoretickým vědám. Naším hlavním průvodcem bude dnes již klasická studie o povaze *fronésis* od známého francouzského aristotelika (AUBENQUE, 1993). Navzdory letitému datu vydání (1963) tato studie nic neztratila na své aktuálnosti. Citlivý hermeneutický přístup zmíněného autora dává praktickému vědění zcela jedinečné postavení, které následně umožní pochopit svéráz řeckého politického jednání.

Příbuznost a odlišnost *fronésis* a *techné* lze najít analýzou existenciální otevřenosti vůči zjevujícímu se světu. Pomůžeme si citátem básníka Agathona, tak jak jej uvádí *Etika*: „Umění rádo náhodu má a náhoda umění.“⁵⁶ V jakém významu se zde vyskytuje slovo „náhoda“, tedy ona obávaná mytická *Tyché*? Laicizace řecké společnosti od doby Tragiků značně pokročila a božské působení démonické povahy se změnilo na „náhodu“, tedy racionálně nepoznatelnou příčinu.⁵⁷ Jestliže svět tragédie představoval místo, kde bohové a lidé spřádají svým jednáním osud člověka, pak teoretický

zrak filosofů zatlačil božské zásahy hluboko do pozadí. Platónův demiurg bojuje při tvorbě světa s náhodou pouze ve formě „neurčitého činitele“, a nikoliv démonické božské síly (kap. 3.4). Chaotické působení bludné příčiny musí technický um zvládnout. Intelektualizovaná verze chaosu v umělem filosofickém mýtu již zcela opustila kosmogonický boj dvou mocností na počátku stvoření, kdy z primordiálního neřádu vznikala v boji dobrých a zlých bohů kosmický lad.

Pojetí náhody u zakladatele Lycea navazuje na jeho akademického předchůdce. Významná kniha *Lambda* zabývající se vlastnostmi Nehybného Hybatele přirovnává pohyb hvězd ke hlavám domácnosti, které jsou vázány odpovědností a rozumným jednáním. Naopak otroci a zvířata nejsou vázání obecným řádem a „většinou si vedou podle nahodilé potřeby (*poly etychen*)“ (*Met.* 1075^a22). Bytí kosmu a jeho nejvyšší božské sféry je tedy vázáno harmonickým řádem, který je nejvyšší pravidelný, soběstačný, zcela mimo náhodu a nejvyšší rozumný. Zde je svobodné, nevypočitatelné jednání vyloučeno, protože absolutní harmonie nepřipouští sebemenší odchylku od plnosti aktu kontemplace. Až v pozemské sféře je možné působení náhody. Zde věci mohou být jinak než jsou. Proměnlivost životních okolností způsobuje, že člověk může projevat osobní zdatnost a schopnosti. Hlavně se musí rozhodovat mezi dobrem a zlem. Bůh žije mimo oblast náhody, v říši absolutní nutnosti spojené s dokonalým nazíráním a absolutní soběstačností. Nemá žádnou možnost, jak ukázat výtečnost v nepředvídatelném jednání. Dokonalost Nesmrtelných, žijících zcela nezávisle na pozemské sféře, a tudíž mimo nepředvídatelné okolnosti, u nich zcela vylučuje možnost jakéhokoliv mravního a politického postoje:

„Jakou činnost jim máme přisuzovati? Snad spravedlivé jednání? Nebyla by to však směšná představa o nich, jak vedou výměnný obchod a uložené věci vracejí a podobně? Anebo jednání statečné, aby podstupovali hrozné věci a vydávali se v nebezpečí proto, že jest to krásné? Či snad jednání štedré? Ale komu by pak dávali? ... Ať projdeme všechny způsoby jednání (*ta panta peri tas praxeis*), vždy se ukáže, že jsou na bohy malicherné a jich nedůstojné.“

E.N. 1178^b10–18, přel. A. Kříž.

Konfrontován s matematicky daným modelem vln a větru, z něhož je vyloučena náhoda, kormidelník nemůže ukázat své umění. Deterministické seřazení příčin a následků, absolutní předvídatelnost všech okolností vylučuje jakoukoliv možnost svobodného jednání. Proto astrální bohové vázání

na harmonickou hvězdnou sféru nemohou jednat ctnostně. V dokonale nutném světě nemají žádnou možnost, jak ukázat svou excelenci čili ctnost, vždy vázanou na nepředvídatelnou souhru okolností.

Situovanost praktické moudrosti tedy dostává jasné obrysy. Existenciál jednajícího porozumění světu a životu (*fronésis*) nám staví před oči otevřený a nehotový svět vydaný na pospas náhodě, kde chaos a pravidelnost připomíná napůl zmatené pobíhání otroků a domácích zvířat. V metafyzicky nezajištěném světě, jenž v sobě skrývá nekonečný potenciál nevyužitých možností, se budoucnost nedá určit s jistotou. Vláda náhody v sublunární sféře na jednu stranu člověka osvobozuje k mravnímu jednání a na druhou stranu činí jeho existenci nejistou, křehkou a zásadně ohroženou (AUBENQUE, 1993:104). Pouze ve světě plně otevřeném náhodě a nepředvídatelnosti může kormidelník, lékař, tanečnice, sportovec či politik ukázat schopnost jedinečného jednání. Otevřená existence vyznačující se prozíravostí koresponduje s nepředvídatelnou otevřeností světa, což jasně svědčí ve prospěch autentické situovanosti (kap. 1.3). Klasičtí Řekové dobře věděli, že pouze v proudu náhody lze praktikovat ctnost mravně hodnotného života a tak ukázat to nejlepší, co se v člověku skrývá. Otevřený svět umožňuje autentickou existenci založenou na autentickém porozumění jednání.⁵⁸

Z předešlého pojednání by se zdálo, že mezi praktickou inteligencí umožňující správné jednání v jedinečné situaci a uměním či technikou není žádný rozdíl. Prozíravost i um se vztahují k proměnlivému světu nestálých okolností, kde intuice, rychlý odhad situace, rozhodnost a přesné oko hrají klíčovou roli. Každý prozíravý člověk je do jisté míry umělcem či technikem, protože dovede v proudu událostí najít spolehlivou cestu k vytčenému cíli. Realizuje svůj záměr i v případě nepříznivých okolností, díky svému praktickému umu. Horolezec ve špatném počasí sleze vrchol, kormidelník v bouři dopluje do přístavu, lékař uzdraví i zdánlivě beznadějnýho pacienta. Avšak *Etika* jasně rozlišuje mezi obyčejnou zdatností a schopností jednat ctnostně. Šikovný či zručný člověk (*deinos*) se vyznačuje umem hladce realizovat předem dané cíle. Jsou-li předem určeny, pak šikovný člověk volí nejsnadnější a nejrychlejší prostředky k jejich dosažení. Dovednost je ovšem z etického hlediska absolutně neutrální, protože se nestará o povahu cíle: „Je-li cíl mravně krásný, pak je úsilí dovedného člověka hodné chvály; je-li cíl zavrženíhodný, pak zručnost slouží podvodu.“⁵⁹ Technická zručnost se má k jednání správnému po všech stránkách stejně jako přirozená ctnost (*fysiké areté*) k plnosti mravně krásného jednání (*to kalon*), jak je provozuje prozíravý člověk. Přirozená ctnost nemá pro Aristotela naprosto

žádnou etickou hodnotu, protože jde pouze o psychicko-fyzickou dispozici (*hexis*), jež získává morální statut až ve vztahu k jednání toho či onoho prozíravého člověka (BRADLEY, 1997:252). Pokud agent postrádá *frónésis*, může svou přirozenou dispozici či šikovnost užívat zcela náhodně, tj. jednou (snad) dobře, a podruhé (určitě) špatně. Proto *Politika* jasně stanovuje rozdíl mezi prostředkem a cílem. Vhodné jednání (*ortós praxeón*) se týká jednak správného stanovení cíle a jednak správného užití prostředků k tomuto cíli. Klidně se může stát, že cíl byl dobrý, ale technické prostředky k jeho dosažení nikoliv; naopak dobré prostředky se užívají ke špatnému cíli. Někomu (např. lékařům) se stane, že se mýlí v obou současně, protože užili špatných prostředků ke špatnému cíli. Proto je třeba zvládnout obě domény jednání: cíl (*telos*) a zároveň prostředky k cíli (*tas eis to telos*).⁶⁰ Rozdíl mezi prozíravostí morálního člověka a eticky nerozlišenou šikovností se tedy týká odlišného vztahu k prostředkům a k cíli. Prozíravý člověk (*frónimos*) vždy jedná vzhledem k morálně dobrému cíli a je schopen vhodně použít dané prostředky, aby sledovaného cíle dosáhl. V tomto případě stojí technika jednání zcela ve službách etické prozíravosti, což jistě není případ vychytralce, jenž sice vhodně ovládá prostředky k jednání, ale zůstává zcela lhostejný k mravní hodnotě dosahovaného cíle. Obě domény existence, *techné* a *praxis* se tedy zásadně liší teleologicky, tj. vzhledem k cíli jednání. Technikovi je mravný či nemravný charakter cíle lhostejný. Praktik ví, že může svou techniku jednání použít pouze k dosažení dobrého cíle. Přesto je si jasně vědom autonomie technických prostředků, protože u politicky myslícího Aristotela jsou prostředky stejně důležité jako cíl.

Strategii podobné nepodobnosti můžeme uplatnit i při zkoumání vztahu praxe a teorie. Šestá kniha *Etiky*, kapitola 10–12, vztahuje výkon prozíravosti k mnoha tradičním ctnostem, které se vyznačují intelektuální povahou. Prozíravost je jakýmsi druhem porozumění (*synesis*) schopného správně vidět názory a jednání druhých; patří k ní také schopnost správného úsudku (*gnómé*) v otázkách spravedlnosti; její součástí tvoří i velmi důležitá schopnost vzhledu do jedinečného jednání (*nús*). Rozvážný muž či žena nemohou existovat bez intelektuálních schopností, umožňujících správně posoudit dané jednání, cíle, prostředky a okolnosti. Aristotelés uvažuje zcela v souladu se starší tradicí, když na mnoha místech klade moudrost (*sofia*), vědecké poznání (*epistéme*) a schopnost správného náhledu (*frónésis*) vedle sebe a vůbec se neptá po jejich rozlišení. První kniha *Etiky* ihned řadí prozíravost do rozumových, čili dianoetických kvalit duše (*frónésis dianoetiké*, E.N. 1103^a6). Morální jednání se dá navíc upravit do formy „praktického

sylogismu“, což prozíravost jednoznačně spojuje s teoretickým věděním.⁶¹ Hlavní premisa tohoto sylogismu obecně definuje povahu cíle nebo konstatuje, že ten či onen typ člověka by měl vykonat ten či onen pro něj charakteristický skutek. Druhá premisa charakterizuje dané specifické jednání jako příklad oné obecné kvality; pak v závěru platí, že jednající by měl nebo neměl vykonat tuto partikulární akci, protože patří do obecně definované skupiny daného jednání.⁶² Příklad praktického sylogismu pro pár uměrenost (*sófrosyné*) - nezdrženlivost (*akrasia*) lze upravit pro noční vyjídání ledničky následovně:

1. Obecná *major*: Žádný uměřený člověk neprovozuje akty rozežranosti.
2. Partikulární *minor*: Luxování ledničky, k němuž se právě chystám, je tímto hanlivým aktem.
3. Praktický závěr: Jsem uměřený člověk, a proto nesmím sníst všechno, na co přijdu.

Aristotelés říká, že „druhá, partikulární návěst dominuje jednání“ (*kyria tón praxeón*, E.N. 1147^b10). Provázanost praxe s teorií opravňuje autora *Etiky* mluvit o „praktické pravdě“ (*alétheia praktiké*, E.N. 1139^a26) postihující správnost moudrého jednání, které prozíravě sleduje morální dobro. Obecně tedy platí, že teoretická a praktická schopnost intelektu se setkávají na poli praktického jednání vzhledem k dobru. Uvažuje nad politickou mravní velikostí Perikla a jemu podobných velikánů řecké minulosti, autor pokračuje:

„Domnívám se, že lidé tohoto typu jsou prozíraví (*frónímús*) v tom, že jsou schopni nahlédnout (*theórein*) to, co je dobré jednak pro ně samotné a jednak pro ostatní lidi.“

E.N. 1140^b8, přel. A. Kříž.

I když pojem „teorie“ v uvedené citaci není myšlen v duchu kontemplativní aktivity intelektu, ale prozíravého či intuitivního náhledu, můžeme sloučit aktivitu teoretickou i praktickou do jednoho společného jmenovatele, lidského dobra. Teorie i praxe tvoří dvě složky jednoho díla zaměřeného k jednomu cíli, jímž je blaženost provázející dobře žitý život.

Poslední důležitou spojnicí mezi teorií a praxí představuje společné zaměření na celek života. Intelektuální nazírání představuje nejvyšší blaženost vůbec, protože dokonalý akt myšlení patří k božskému životu sebe-poznávajícího intelektu (kap. 2.7). Avšak ani dobro sledované prozíravým člověkem se netýká jen částečných cílů (*kata meros*) sledujících například to, co je dobré pro zdraví či tělesnou pohodu, ale je hodnotou vztáženou

holisticky (*holós*) k dobře žitému životu (*pros to eu zén*), který je zasazen do prostředí politické komunity (E.N. 1140^a27–28). Sledování partikulárního cíle definuje technickou dovednost, zaměřenou jedním směrem, izolovaně usilující o dosažení jedné věci. Je-li prozíravost schopností žít správně a dobře celý život, a to v každé situaci, pak je tato schopnost *eo ipso* ctností v absolutním smyslu, protože organizuje a uspořádává všechny ostatní ctnosti vzhledem ke konečnému cíli, tedy směrem k blaženosti „zde nyní“, plynoucí z realizace dobrého života.

„Lidským dobrem se stává činnost duše z hlediska zdatnosti (*areté*), a je-li zdatností více, tedy z hlediska nejlepší a nejdokonalejší. Dále v životě úplném (*en bió teleiós*). Neboť jedna vlašťovka jara nedělá, ani jeden den; tak ani šťastným a blaženým člověkem nečiní jeden den, ani krátký čas.“

E.N. 1098^a16–20, přel. A. Kříž.

Připomeňme externí složky blaženosti (*eudaimonia*), jimž *Politika* přikládá zásadní význam: zdraví, majetek, dobří přátelé a děti, ctnost a životní pohoda (Pol. 1360^b14–30). Mít dobrý *daimón* již nezáleží ani na libovůli bohů (mytické období), ani v souhře lidského jednání vázaného na božský Osud či Štěstěnu (Tragici). Otázka štěstí je v našich rukou, i když ne zcela. Aristotelés chápe, že výtečnost čili ctnost kontemplace je božské povahy, a proto představuje absolutně nejvyššího kandidáta na lidskou blaženost. Ovšem jen božský intelekt je plně soběstačný; člověk v celku života nikoliv. Vyjmenované charakteristiky lidského štěstí v *Politice* tudíž odkazují na soužití s ostatními: v rodině, v kmeni, v obci. V tomto bodě se cesty teorie a praxe začínají rozpojovat.

Právě *Etika Nikomachova* činí jasný rozdíl mezi vědeckým poznáním založeným na teoretických principech (*epistéme*) a prozíravým jednáním. Její autor říká doslova: „*frónésis* není ani *epistéme*, ani techné“ (E.N. 1140^b2). Již víme, že celostní charakter ctnosti vztahované k definitivnímu cíli života nemůže být pouhou technikou sledující partikulární zájmy. Ale Aristotelés odděluje praktický intelekt i od spekulativní moudrosti (*sofía*) či od teoretického poznání daného v sylogismech (*epistéme*). Intelektuální složka duše zabývající se exaktním poznáním (*to epistémiakon*) nutně zkoumá pouze neměnné a absolutně platné věci. V intelektuální, tedy dianoetické části duše však prudenci náleží zkoumat věci, které mohou být jinak než jsou, protože jsou nahodilé. Kontingentní charakter světa zkoumá kalkulativní (*logistikón*) či názorotvorná (*doxastikón*) složka duše (AUBENQUE, 1993:8–9). Protože

prozíravost se týká proměnlivého jednání, nemůže být nazíravým věděním, ale aktivním jednáním, výkonem, praxí – tedy ctností (*areté*). Jejím cílem je dosahování lidských dober (*anthrópina agatha*, E.N. 1140^b21), která závi-sejí na proměnlivých okolnostech, místě, času atd. Proto o nich může být pouze přibližný názor (*doxa*), a ne přesné věděním. Navíc věda může pojednávat pouze obecně platné zákony, zatímco praktické věděním se týká hlavně jedinečně prováděného jednání. Praxe odkazuje na otevřený svět vydaný náhodě, který vyžaduje nepředvídatelné jednání v jedinečných situacích. Naopak metafyzika sleduje svět absolutní nutnosti, všeobecnosti a stálosti. Z rozdílu obou věděním jasně vyplývá, že obecné zákony teoretických věd nestačí na normování jedinečných situací, jimiž se vyznačuje především etika a politika. Jak Aristotelés případně poznamenává, chyba není ani v zákoně, ani v zákonodárci, ale tkví v samotné povaze praktického jednání jako takového (*en té fyzei tú pragmatos*, E.N. 1137^b18).

Aristotelovo tvrzení s sebou nese závažné důsledky pro povahu praxe. Proměnlivé jednání smrtelníků v sublunárním světě nemůže být plně řízené absolutně platnými normami, ani etickými, ani metafyzickými. Morální principy platí pouze „z velké části“ nebo „ve většině případů“ (*hos epí to poly*, E.N. 1094^b21). Aristotelés by však zcela jistě odmítl obvinění z etického relativismu. Jak dále uvidíme, praxe dobrého jednání je vztahována k dobru celé obce. Sledování dobra v činném jednání je pro něj (stejně jako pro Sókrata nebo Platóna) absolutním závazkem, ale zdůvodnění mravně relevantního dobra nemůže aspirovat na metafyzickou jistotu věděním.⁶³ Existenciální etika v podobě *frónésis* není ani vědou, ani technikou, ale vrcholnou ctností prozíravého člověka. Prozíravost je definována jako „princip správnosti“ (*orthos logos*), který řídí všechny druhy morálního jednání (E.N. 1144^b26). Shrňme definici ctnosti, tak jak ji podává *Etika*:

„Jest tudíž ctnost (*areté prohairesiké*) záměrně volicím stavem (*hexis*), který udržuje střed (*en mesotéti úsa*) nám přiměřený (*pros hémas*) a vymezený úsudkem (*horismené logó*), a to tak, jak by jej vymezil člověk rozumný (*ho frónimos*).“⁶⁴

Ctnost ve smyslu pevného návyku charakteru (*hexis*) se zásadně týká lidské schopnosti jednat na základě rozumové volby (*areté prohairesiké*). Tato schopnost prozíravé volby dokáže najít ono ideální místo středu (*en mesotéti úsa*) mezi různými extrémy, které nepředstavují plnost dobra existujícího „zde a nyní“. Plnost lidsky dosažitelného dobra není dána objektivně; není platónskou ideou Dobra ani věčným dobrem blaženého nazírání

boží slávy. Kde se v daném okamžiku a okolnostech skrývá maximální dobro realizovatelné v tom či onom jedinečném jednání, to závisí na pouze na prozíravém úsudku vztaženému k námi zvažované perspektivě (*pros hémas*). Tuto plnost momentálního dobra vztaženého k danému jednání lze do jisté míry postihnout vhodným racionálním pravidlem (*horismené logó*), které přikazuje vyvarovat se škodlivých extrémů. Co je však z citované definice nejdůležitější: pro Aristotela existuje pouze jediné určení plně kladné etické praxe vázané do celku života. Absolutní mravní normu představuje jednání moudrého člověka (*ho fronimos*). Jenom on má plný náhled do plnosti lidsky dosažitelného praktického dobra (*prakton agathon*, E.N. 1141^b12).

Pro Filozofa tedy neexistuje žádná objektivní, přirozená či nadpřirozená norma určující správné jednání. V sublunárním světě vydaném na pospas náhodě prostě žádná univerzálně platná norma nemůže existovat. Proto Aristotelés nikde nepodává výčet kladného jednání, které by bylo správné za všech okolností. Naopak jasně vidíme, že pro etiku vylučuje platnost univerzálních principů. Jedinečné jednání nemůže nikdy aspirovat na platnost univerzálního vědění, které stojí na absolutně platných prvních principech, jako je v metafyzice např. zákon sporu. Přesto se zdá, že považuje některé činy za špatné za všech okolností, protože pro ně zcela vylučuje ctnostný střed mezi dvěma extrémů: např. pro vraždu, cizoložství, krádež (E.N. 1107^a14–15). Ale argument *ex silentio* je příliš slabým důkazem na to, aby u Aristotela dosvědčil tezi o univerzálně platné přirozeno-právní normě.

Praktická moudrost není exaktním věděním, ale jedinečným lidským výkonem, čili ctností. Ideální moment lidsky dosažitelného dobra v dané situaci se dá poznat pouze tím, že si všimáme jednání prozíravého člověka vynikajícího praktickou inteligencí. Pouze prozíravost ztělesněná v člověku jako nejvyšší normě jednání je ctností *par excellence*. Praxe, jejíž nejvyšší mírou je smrtelný a náhodě vydaný člověk, nemůže mít charakter exaktního teoretického vědění pojednávajícího neměnné metafyzické či astronomické zákony. V oblasti *epistéme* platí, že nutné a pravdivé předpoklady vždy a bez výjimky generují nutné a pravdivé závěry. Jednání se naopak stále pohybuje v oblasti nahodilého a jednotlivého, tedy ne-nutného a mimo všeobecně. Citovaná definice prozíravosti staví praktickou inteligenci na místo nejvyšší ctnosti. Praktické vědění určuje zlatý střed maximálního dobra vzhledem k jedinečnosti dané situace, což zcela závisí na rozumném úsudku moudré volby. Protože posledním výměrem praxe je prozíravý člověk, pak platí, že *frónésis* se plně váže na celek smrtelného lidského života a s ním spojené štěstí a smysl. Schopnost prozíravého člověka správně uvažovat

o cílech není dána jen vzhledem k určitému partikulárnímu dobru, ale vzhledem k dobrému cíli obecně (*pros to telos to haplós*, E.N. 1142^b30). Jiná otázka ovšem je, zda si tento cíl můžeme svobodně volit – viz Aristotelovu determinaci jednání skrze charakter.

Filozof vidí ctnost prozíravosti, tedy schopnosti vnímat dobro partikulární situace ve vztahu k celkovému dobru, ať již individuálnímu, nebo politickému. Takto zjevená prozíravost u politicky a eticky vyspělého občana aspiruje na nejvyšší mravní hodnotu. Jak již víme, teoreticky nazírající bohové nemohou být ctnostní, protože nežijí ve světě otevřeném náhodě, který mravní jednání ontologicky umožňuje. Dále platí, že nejvyšší ctnost nemůže být partikulární technikou k dosažení toho či onoho cíle. Daná definice prozíravosti tedy plně obhájila autonomní charakter lidského jednání, relativně nezávislého jednak na umu a jednak na teoretickém vědění.

4.4 Struktura jednání u Aristotela

Dosavadní průzkum praxe ukázal, jak se autonomní konání vydělilo ze světa bohů a zároveň jak se vymezilo vůči neutrální technice toho či onoho partikulárního jednání a vůči teoretickým disciplínám, které sledují obecně a bez výjimky platné zákony jsoucího jako jsoucího. Autonomie jednání v klasické době zůstala vždy vázaná na politický život obce. Beze vší pochyby patří k největším výdobytkům řeckého ducha, které následně poztrácela stoická a křesťanská interpretace svobodné praxe. Aristotelovi následovníci totiž podřídili dosahování lidsky možného dobra obecně platným principům (*logos*, *nús*, lidská přirozenost atd.). Co získali na srozumitelnosti a logické důslednosti, to ztratili na zvláštním charakteru řeckého pojetí praxe. Nyní se podívejme na svět Aristotelova pojetí jednání co do jednotlivých fází. V analýze individuálního jednání Filozof zaostává za pozdější tradicí, která staví na svobodě vůle. V podstatě lze říci, že se zajímá o dvě základní věci: 1) do jaké míry je dané jednání připočítatelné jednajícímu ve smyslu chvály či hany; 2) jakou roli hraje rozum v jednotlivých fázích praxe. K prvnímu bodu již vlastně známe základní historii, protože se týká páru „*akon* – *hekon*“ známého z Drakónova zákoníku (kap. 4.1). Třetí kniha *Etiky* začíná rozбором záměrného, řekněme úmyslného jednání:

„Ježto nedobrovolností (*akúSION*) jest to, co se děje násilným donucením a z nevědomosti, bude asi dobrovolností (*hekúSION*) to, čeho počátek

jest v jednající osobě (*hé arché en autó*), a to tak, že zná také jednotlivé okolnosti jednání.“

E.N. 1111^a22–24, přel. A. Kříž.

Vidíme, že existují dvě základní podmínky dobrovolného jednání: iniciativa a znalost jednotlivých okolností. V tomto smyslu jedná dobrovolně i děti a zvířata, která jsou pužena k spontánnímu jednání „za sebe a ze sebe“ (*hekúision*) žádostivou složkou duše (E.N. 1111^b9). Teprve další dvě rozumné složky jednání, totiž rozvaha (*búleusis*) a rozhodnutí či záměrná volba (*prohairesis*) se týkají pouze rozumného a prozíravého člověka.

Rozvahou se zabývá pátá kapitola III. knihy *Etiky*. Nezajímá se o psychologické podmínky uvažování, ale o rozbor cílů, k nimž se lidské rozvažování vztahuje. Aristotelés hned v úvodu připomíná, že se radíme o tom, co je prakticky uskutečnitelné z hlediska lidských možností, tedy jednání, které záleží na nás samotných.⁶⁵ Není možné prakticky uvažovat o skutečnostech, jež existují zcela nezávisle na naší existenci. Z oboru rozvahy se vylučují matematické zákony, pohyb hvězd, ale také zcela náhodné věci, jako např. nalezení pokladu. Rozvaha má eticky neutrální charakter. Protože uvažuje pouze o prostředcích, a nikoliv o cíli, může být postavena do služeb dobra i zla (E.N. 1142^b20). Aby se vyhnul tomuto úskalí, Aristotelés mluví o eticky správné rozvaze (*eubúlia*), která v sobě zahrnuje správnost rozumového úsudku (*orthótés tés dianoias*, E.N. 1142^b12). Přesto lze na adresu Filosofova poznamenat, že ani zavedením konceptu „dobré rozvahy“ (*eubúlia*) nedosáhl jasného rozlišení mezi podmínkami technicky efektivního jednání a jednání morálně dobrého (AUBENQUE, 1993:117). Nevyjasněnost konceptu rozvahy bije do očí, protože praktická úvaha se nezabývá reflexí nad mravní povahou cíle.

Rozvahu můžeme označit za racionální proces, kalkulující nejlepší prostředky k dosažení cílů, po kterých toužíme (PRIOR, 1991:179). Rozvaha se tedy netýká cílů jednání, které jsou zřejmě pro Aristotela dány předem a nepodléhají žádné volbě. Například pro lékaře je cíl v podobě zdraví již vždy dán, a tak uvažuje pouze o prostředcích, jak vyléčení dosáhnout. Z našeho hlediska je velmi důležité zaměření rozvahy. Praktické cíle, k nimž se vztahujeme v rozvaze, musí být v moci člověka. Požadavek dosažitelnosti cílů se netýká jen jednotlivce; angažujeme se také v kolektivním jednání rodinné a politické komunity. Rozvaha se týká pouze lidsky dosažitelného dobra a v tom se liší například od neuskutečnitelného přání ať již z důvodů fyzických (např. umět létat), či kvůli naprosté nemožnosti ovlivnit chod daných okolností (výhra ve sportce). Praktická rozvaha svým oborem zaručuje

osobní jednání ve smyslu autonomní a iniciativní aktivity, která se soustředí na hledání cesty a prostředků k možnému dobru jako dosažitelnému cíli. Rozvaha tvoří první důležitou složku racionální povahy *frónésis*. Proto představuje nezbytnou podmínku, bez níž jednání nemůže být zváno dobrým, a tudíž by nemohlo být zváno ctností v plném slova smyslu.

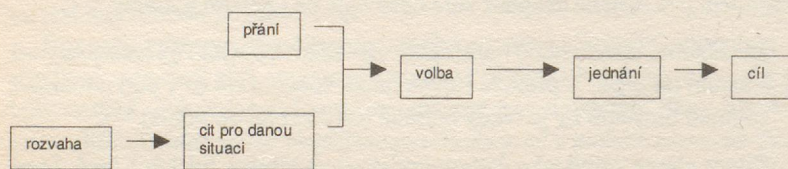
Rozhodnutí vyúsťující do záměrné volby (*prohairesis*) se na první pohled příliš neliší od rozvahy. Pokud rozvahu chápeme jako kružnici, pak záměrnou volbu můžeme charakterizovat jako užší koncentrický kruh kolem společného středu, který představuje výsledné jednání. Význam tohoto slova není u Aristotela jednoznačný a je třeba jej vyložit z daných kontextů (AUBENQUE, 1993:119–143). Původní běžný smysl slova „*prohairesis*“ vyjadřoval volbu mezi dvěma možnostmi. Aristotelés se drží právě onoho zavedeného významu. Kniha *Metafyzika* si všímá rozdílu mezi sofisty a filozofy, jenž není zřejmý z hlediska cíle, protože se oba pohybují ve stejné rovině. Uvažovat, zda „Sókratés“ či „Sókratés sedící“ znamená jedno a totéž či nikoliv, vyjadřuje snahu o určení jsoucna vzhledem k substanci. Autor říká, že sofistika a dialektika se opravdu pohybuje v téže oblasti jako filosofie, ale liší se od nich cílem života, jež záměrně sleduje. Tuto existenciální intenci vztahující se k celku života (*tú biú té prohairesei*) představuje u sofistů volba světa zdání, zatímco filozofové volí svět pravdy (*Met.* 1004^b24–26). Významné je spojení volby s celkem života. Být sofistou a věnovat svůj život vydělávání peněz, nebo být filozofem a věnovat svůj život po vzoru Sókrata božskému úkolu hledání pravdy, není totéž. Obojí je věcí životní volby. V *Metafyzice* splývá jednání a úmysl, ale například *Etika Eudémova* obojí jasně rozlišuje. Distinkce mezi úmyslem a jednáním se později stane základem pro stoické chápání vůle nezávislé na vnějším nátlaku:

„Udělujeme chválu nebo hanu spíše vzhledem k úmyslu (*prohairesis*) než k aktům (*ta erga*) ... protože člověk může spáchat zlé činy pod nátlakem, zatímco úmyslně by je nikdy nedělal (*prohairesetai de údeis*).“⁶⁶

Citace chápe volbu jako ústřední místo imputability lidských činů, které jsou v prostředí spontánní volby nutně vlastní, tedy *hekúision*, a tudíž za ně neseme chválu či hanu. Činy vykonané pod vnějším nátlakem se naopak jednajícímú přičítat nedají. Rozumová volba činu tedy posouvá úmyslně páchaný akt mimo jednání dětí a zvířat, jejichž úmyslnost není založena rozumově, ale pouze impulzivně, iracionálně. *Etika* potvrzuje nastoupený směr osobní odpovědnosti za spáchané činy. V sedmé knize se nedostatek zdrženlivosti (*akrasia*) definuje jako nechtěný vzhledem k rozhodnutí (*para*

prohairesin), protože člověk neschopný sebevlády sice chce dobro a je pro něj vnitřně rozhodnutý, ale vinou vášně není schopen toto chtěné dobro uskutečnit. Viděno z pozdějšího hlediska můžeme říci, že trpí slabostí vůle. Naopak zlý člověk jedná podle svého rozhodnutí (*kata prohairesin*), protože chce páchat zlo a jedná v souladu se svou volbou.

Třetí kniha *E.N.* chápe rozdíl mezi nezávazným uvažováním o dobru (*búlesis*) bez návaznosti na rozhodnutí a volbu (*prohairesis*). Uvažuje o člověku konajícím systematicky zlo, autor *Etiky* poznamenává: „Pouhá schopnost uvažovat (*búletai*) nestačí na to, aby člověk přestal být zlým a stal se spravedlivým.“⁶⁷ Navíc rozvaha se až příliš týkala technických prostředků nutných k dosažení cíle a nezabývala se povahou tohoto cíle. Vzhledem k poslednímu horizontu jednání však volba nepřináší mnoho navíc. Ani volba není jasně definována jako volba posledních a eticky dobrých životních cílů. Přesto však do momentu záměrné volby je *nepřím*o vtažen i cíl. V momentu rozhodnutí nejde jen o nezávazné uvažování o technických prostředcích k dosažení partikulární mety, ale o odpovědný vztah k plně realizovatelnému cíli (AUBENQUE, 1993:133). Jestliže technický um dokáže najít prostředky k dosažení toho či onoho předsevzetí bez ohledu na jeho morální kvalitu, pak prozíravý člověk vyniká schopností rozumového uvažování a v patřičné volbě je schopen vždy najít situační i celkové dobro odpovídající daným okolnostem. Proto je označován slovem prozíravý. Ztělesňuje schopnost vidět správně cíle po stránce politické a mravní. Zároveň umí poradit vhodné prostředky k jejich dosažení. Celková struktura jednání prozíravého člověka tedy vypadá podle *Etiky* následovně (PRIOR, 1991:178).



Spis *De motu animalium* (O pohybu zvířat) představuje přání (*orexis*) jako základní složku života orientovaného směrem do světa a k životně důležitým cílům, daných u zvířat pudově. Člověk může toužit i po neuskutečnitelných věcech, ale ty jsou mimo lidsky realizovatelné možnosti, a tudíž mimo horizont praktického uvažování. Teprve rozumová rozvaha o cílech v moci člověka (*búlesis*) vede společně se správným vnímáním jednotlivé

situace (*aisthesis*) k přiměřené volbě prostředků vzhledem k cíli. Po rozvaze následuje volba vzhledem k cíli (*prohairesis*), která znamená pro Aristotela nejtěsnější spojení úmyslného jednání a praktického intelektu (*fronesis*). Rozhodnutí k činu ústí přímo do daného jednání (*praxis*), jímž se dosahuje konkrétní cíle (*telos*). Vidíme, že ve schématu není místo pro svobodnou vůli. Zřetězení jednotlivých fází jednání (přání, rozvaha, rozhodnutí) je u Aristotela vysvětleno tím, že jsou dány nutně:

„Přání je *nutně* tím, čím je; rozvaha je *nutně* to, co jest, a jejich spojení dává rozhodnutí, po němž jednání *nutně* následuje. I když přání, rozvaha, rozhodnutí jsou *nutnými* principy jednání, přesto patří k *vnitřním* principům jednání, což Aristotelovi zcela postačuje, aby mohl nastinit náběh, byť i velmi vzdálený, toho, co my nazýváme svobodnou vůlí. Filozof mluví o aktu vykonaném „ze sebe a za sebe“ (*to hekusion*)⁶⁸.“

Komentář k Aristotelově pojetí jednání znovu potvrzuje velkou míru determinismu, který charakterizuje klasicky myslící a jednající Řeky. Aristotelovi stačí, může-li zdůvodnit jednání ve smyslu připočitatelnosti chvály nebo hany. Imputabilitu provedených skutků považuje za možnou pouze na základě rozumového průběhu celého jednání v jeho jednotlivých fázích. Protože jednání probíhá ve sféře dianoetických ctností, je v plném smyslu slova vlastní pouze činnému jednotlivci jednajícímu rozvázně, a tudíž rozumně. Prozíravý člověk dovede stanovit správný výměr jedinečných okolností a skrze ně realizuje nejvyšší lidsky možné dobro. Praktik se pohybuje pouze ve světě názorů a zdání (*doxa*), protože etika nemůže být podle Aristotela vědou, nýbrž ctností, excelencí v jedinečném umění žít. A plnou mírou praxe je pouze vrcholně prozíravý člověk, nikoliv obecná teoretická norma.

Aristotelovo pojetí jednání ukazuje na zvláštní determinismus, který působí mnoha komentátorům, zejména tomistickým, nemalé potíže. Filozof totiž vztahuje úvahu a výkon ctnosti v její nejvyšší podobě, tedy *fronesis*, pouze k prostředkům, a nikdy výslovně posledním cílům člověka. Praxe se chápe pouze ve smyslu prostředků k předem určenému cíli.⁶⁹ Debatu o vztahu prudentia k prostředkům či k cíli otevřel Aubenque kritikou komentáře *E.N.* od Gauthiera a Jolifa. Ve známém článku rozebírajícím kritickou pasáž *E.N.* 1142^b31–33 nejprve shrnul pojetí obou autorů, podle nichž by *prudentia* byla pravdivým uchopením konečného cíle života, který je člověku v plném smyslu slova vlastní. Aubenque k problému plně teleologické *fronesis* suše konstatuje proloženým písmem: „Takovou doktrínu není možno nalézt v žádném z Aristotelových textů.“ (AUBENQUE, 1965:44). Aristotelova koncepce

frónésis jako nejvyšší ctnosti prostě není v plném smyslu slova teleologická; ovšem cíl je do *prohairesis* zahrnut společně s prostředky.

Konečné horizonty jednání se zdají být dány v *Etice* jen tak, samy od sebe, bez jakékoliv možnosti volby. Definitivní určení praxe se profilují na horizontu oněch tří druhů života (poživačného, praktického a teoretického), které Nikomachův otec považuje za určené výchovou, charakterem a již učiněnými volbami. Proto poslední cíle nejsou v moci mravní volby jednotlivce. Důraz na výběr prostředků k cílům je tedy koherentní a nechybí mu vnitřní jednota. Prakticky uvažujeme pouze o prostředcích k cíli, protože poslední cíle si svobodně nevolíme. Jsou nám dány v hotovém tvaru díky výchově, životě v dané rodině a politické obci a našim již učiněným skutkům.⁷⁰ Celkový životní rámec představuje pro Aristotela téměř neměnnou danost, stejně jako pro Tragiky osudovost Tyché či pro Hérakleita osudový charakteru (kap. 4.1).

Proto není tato kapitola ukončena zavedenou úvahou nad autenticky či neautenticky pojatou praxí. V proudu aristoteléské struktury jednání se neustále prolíná spontánní a volní, svobodné a nesvobodné, a to vše navíc vzhledem k prostředkům či k pouze k partikulárním cílům. Nehotový obraz jednání stále ještě říká příliš málo o celkové povaze praxe. Prozíravost v Aristotelově pojetí až příliš participuje na neosobní síle intelektu, která disponuje s daným jednajícím tak, aby neosobně volil správné prostředky k dosažení účtyhodného cíle. I zde můžeme najít paralelu s neosobní tvořivou silou užívající daného tvůrce či umělce jako nástroj ke vzniku díla (kap. 3.1). Pokračující liberalizace jednotlivce však nutně zasáhla i celkové pojetí života vzhledem k oněm třem základním možnostem, o nichž Aristotelés mluví. Tři základní způsoby života jsou možné pouze díky politickému jednání ve veřejném prostoru, které vytváří společnou praxi a tím plně určuje celkový horizont lidského života. Úvaha nad politickým charakterem řecké obce tedy poskytne jednak celkový rámec nejvyšší míry lidskosti ve smyslu činného života a jednak dovolí najít smysl lidského života vzhledem k blaženosti a dobrému životu vůbec.

4.5 Paradox praktického dobra

Na cestě za základním významem praxe se ještě jednou vrátíme k jejímu spojení s teoretickým nazíráním. Aristotelés ve shodě se zdravým lidským rozumem říká, že lidé jsou šťastní tehdy, pokud dosáhnou toho, co se jim

jeví jako dobré. Rozděluje dobra do třech kategorií podle jejich vztahu buď k vnějšímu světu, k tělesné a nebo k duševní složce (*E.N.* 1098^b12–14). Pluralitu dobrých věcí a činů nelze shrnout pod společný jmenovatel platónské ideje Dobra. To ovšem neznamená, že jednotlivé příklady dobrého mají vzhledem k poslednímu určení člověka stejnou hodnotu. Pořadí výčtu naznačuje jasně danou hierarchii dober. Blaženost (*eudaimonia*), představující nejvyšší štěstí člověka, musí v sobě zahrnovat harmonický vztah ke všem třem zmíněným druhům dobra. V božské sféře je tomu jinak. Víme, že kontemplativní život v dokonalé *scholé* lze najít pouze ve sféře prvního Hybatele (kap. 2.7). Zde se Intelekt věnuje dokonalé kontemplaci; žije v plnosti *bios theórétikos* a cítí se být maximálně blaženým, protože je věčný, zcela soběstačný a božský. Nemůže proto sledovat svou činností a životem jiné dobro než duševní. Proto aspiruje na nejvyšší dianoetickou ctnost, „moudrost“ (*sofia*), která má podíl na božském životě Intelektu (*E.N.* 1141^a16). Etika jasně praví, že praktický, tedy ctnostný život je až druhý v pořadí, hned za životem kontemplace:

„Nejlepší a nejpříjemnější jest každému to, co je mu přirozeně vlastní. Tedy pro člověka jest to život podle rozumu (*kata ton nún bios*), poněvadž to jest nejvíce člověk. A tak tento život jest i v nejvyšší míře blažený. Na druhém místě teprve je život podle ostatních ctností.“

E.N. 1178^a5–9, přel. A. Kříž.

Vezmeme-li z metafyzické perspektivy svět vydaný náhodě a porovnáme jej s dokonalým světem prvních sfér, ihned je jasné, že člověk se nemůže považovat za nejdokonalějšího tvora kosmu. Aristotelés zná míru lidského života ukončeného smrtí. Smrtelníky provozovaná *theória* nemůže nikdy dosáhnout výšin božského Intelektu. Proto ani lidská kontemplace nemá plný charakter božské *scholé*. Důvod se skrývá „v samotné povaze věci“, tedy v existenci ontologicky nedokonalého sublunárního světa, který božské neobývají, a proto ani nemohou jednat ctnostně (kap. 4.3). Božské nazírání patří do světa absolutní nutnosti; lidská kontemplace se děje ve světě náhody, kde ani při nejlepší vůli nelze ustavit absolutně platný řád prvních sfér jsoucna. Vzhledem k jednání ovšem platí, že intelektuální kontemplace představuje nejlepší možnou aktivitu ducha. Proto má primát nad jednáním, které ukazuje na typicky lidskou situovanost v otevřeném světě. Praxe zaměřená na kontingentní jsoucno a nevypočitatelné události se pohybuje v oblasti mínění, nikoliv přesného vědění. Z hlediska teorie se zdá být druhořadý osud praxe zpečetěn, protože představuje „druhý způsob plavby“

(E.N. 1109^a34), tedy snahu o dosažení životního cíle za cenu pokud možno co nejmenších, ovšem zcela nevyhnutelných ztrát. Nežijeme plně v božském světě, máme a můžeme se mu pouze co nejvíce přibližovat. Aristotelés ví velmi dobře, že lidské štěstí je křehké. Navíc blaženost lidské kontemplace do sebe nutně zahrnuje také nižší složky, které z ní nelze eliminovat. Nejsme plně soběstační bohové a žijeme odkázáni na druhé: na rodinu, přátele, stát.

Ideálem Filozofa stále zůstával kontemplativní život, ale jeho podoba se v průběhu myslitelské cesty velmi proměnila. Význam praxe postupně rostl, což jasně ukazuje změněné postavení *frónésis* v Aristotelově díle. V raném platónizujícím díle *Protrepticus* patří prozíravost do kategorie teoretických ctností a není zde ani náznak etiky oddělené od kontemplativních věd. Zlom přichází až v šesté knize *Etiky Nikomachovy*. Autor povyšuje na základní kritérium mravního jednání prozíravého člověka, a nikoliv neměnný řád kosmu. Navíc jmenuje odpovídající historické postavy, které „podle jednomyslného názoru všech lidí“ platí za prozíravé občany – například Periklés (E.N. 1140^b8). Filosofický pohled na jednání již nenachází oporu v učených autoritách platónské Akademie, ale v osvědčené lidové moudrosti koncentrující staleté zkušenosti běžného praktického člověka. Aristotelés se na vrcholu svých tvůrčích sil nespokojuje s pouhou rehabilitací zdravých životních zásad vlastních běžnému občanovi. Výslovně upírá *frónésis* velkým mudrcům, kteří prý vynikají pouze v nazíravém vědění:

„Proto lidé nazývají Anaxagora, Thaléta a takové muže moudrými (*sofús*), ale ne rozumnými (*ú frónimús einaí*), když vidí, že neznají svého vlastního prospěchu, a říkají o nich, že sice vědí věci neobyčejné, podivuhodné, nesnadné a daimonské, ale nepotřebné, protože nehledají lidských dober (*ú ta anthrópina agatha zetúsin*).

E.N. 1141^b3–8, přel. A. Kříž.

Pokud mluví o blaženosti filozof obrácený ke hvězdám či k neměnnému řádu kosmu, jeho pojetí života stojí mimo náhodu a tragické zvraty. Lidová moudrost ovšem ví o životě své. Pozemský následovník bohů není z kame-ne a je vystaven všem možným ranám osudu. Štěstí člověka vyniká spíše křehkostí než pevností. Vezměme příklad Priama, krále Tróje (NUSSBAUM, 1986:328–333). Mytický král si pěstoval celý život ctnostný charakter, vynikal mravní excelencí, politickou moudrostí. Měl bohatství, moc, vynikající přátele, vzornou rodinu, hrdinského syna Parida, který si vlastní odvahou vydobyl božsky krásnou manželku. Trójská válka připravila krále Priama

o všechno. I když může jednat ctnostně i ve svém zuboženém stavu, podle Aristotela nikdo o něm nemůže říci, že je blažený.

„V životě se děje mnoho změn a všelijaké náhody a ve stáří i nejšťastnější člověk může být postižen velikými nehodami, jak se vypravuje v pověstech o Priamovi. A toho, kdo se dožil takových nehod a bídně skončil, nikdo nenazývá blaženým.“

E.N. 1100^a5–9, přel. A. Kříž.

Jestliže pro Sókrata, Platóna, stoiky a pozdější křesťanství je štěstí nezávislé na vnějších okolnostech, pak Aristotelés se zdá být mnohem větším životním realistou. Člověk pevného charakteru se sice nezlomí v tragických životních situacích, ovšem na druhou stranu nemůže být nazván šťastným. Myslitel odchovaný Tragiky se drží při zemi a myslí na osud nešťastného Oidipa. Kontemplace tedy není a ani nikdy nemůže být trvalým lidským stavem. Nejsme bohové. Vydanost tragické nepřízni osudu visí nad smrtelníky jako Damoklův meč. Navíc kontemplující filozof není v žádném případě zproštěn závazků k obci, k přátelům a ke své rodině. V tomto smyslu musí žít prozíravý život praxe stejně jako ostatní – jen by v něm měl nad ostatní více vynikat. Pozdější Aristotelovy spisy, zejména *Etika Nikomachova* a *Politika*, jednoznačně upřednostňují ideál smíšeného života, kde se teorie a praxe vzájemně doplňují. Máme se sice přibližovat božskému podle lidských sil, ale lidskou křehkost a zvraty osudu nelze pominout. To vše patří ke *conditio humana*. Proto stojí život kontemplativní v horizontu života činného, jenž se pro klasické Řeky redukuje na život politický. Znovu vidíme spjatost praxe a teorie, situovanou v prostředí politického života obce.

Další důležitou indicií ukazující na politickou povahu jednání najdeme přímo v kořenech jedné ze tří základních složek – *búleusis*. Aristotelés se odvolává na starobyrou Homérovu instituci zvanou *búlé*, což byla jakási rada starších (E.N. 1113^a7). Společné jednání válečníků se vždy spojuje s rozhodnutím, kterému u prozíravých Trójských hrdinů předchází důkladná porada. Rozvaha se tedy vykonává společně, a to na úrovni vrcholného mocenského grémia. Právě prozíraví bojovníci jako Odysseus vynikali schopností či ctností dobré rady (*eubúlia*). Ve světě vydaném náhodě a všem možným rizikům je kolektivní moudrost prozíravých lidí tím největším bohatstvím. Logicky platí, že právě starší občané vynikajícího života mají dostatek zkušeností jednak k zákonodárné prozíravosti a jednak k vedení války či ekonomie. Proto Aristotelés praví, že mladík se klidně může věnovat

matematice a teoretickým vědám. Ale získání *fronésis* vyžaduje dlouhou dobu, je ovocem dlouholetých zkušeností (*E.N.* 1142^a13–15). Vazba prozíravého jednání na poradní orgány obce tak znovu umísťuje praxi do původního prostředí, kde se její koncept zrodil: do veřejného života řeckých obcí.

Cesta za autentickým pojetím praxe nás tedy zavedla přes probuzenou odpovědnost v řecké tragédii k aristotelské struktuře individuálního jednání, která si přes všechna zdokonalení stále podržuje mnohé z dědictví dřívějších epoch. Tato kapitolka řeší následující otázku: Jak situovat politické jednání klasické řecké polis vzhledem k autentickému smyslu lidské existence? Schválně již vypouštíme druhou, neautentickou životní variantu. Ideál nazíravého a činného života vedeného v obci a pro obec je založen na Sókratově příkladu filosofické pravdivosti a občanské statečnosti. Smrt a život tohoto milovníka moudrosti je od všech pozdějších následovníků uznán jako plně autentický výraz existence a jako takový nebyl a nemůže být nikým seriózně zpochybněn.

Postavme otázku po autentické politické existenci do našeho kontextu hledání dobrého života v rámci vrcholné ctnosti *fronésis*. Dostane podobu určitého paradoxu, jenž lze dokumentovat i v samotném Korpusu. Víme, že praktická moudrost nemůže aspirovat na statut metafyzicky platného teoretického vědění (*epistémé, sofia*). Rámec jednání je dán v podobě mínění (*doxa*), ale přesto *Etika* tvrdí, že existuje i praktická podoba pravdy (*alétheia praktiké, E.N.* 1139^a26). V praxi a skrze ni odkrytý celek světa a v něm přítomná manifestace smyslu tedy mají nárok na plnost pravdy, dříve dané pouze v teoretických vědách. Aristotelův rozchod z předešlou filosofickou tradicí ostře odlišující bytí a zdání se v tomto bodě manifestuje naprosto přesvědčivě. Bohyně Parmenida ujišťuje, že „v názorech smrtelníků (*brotón doxas*) není nic, co by bylo hodné víry nebo pravdivé“ (B 1,52). Stejnou cestou oddělující pravdu od světa zdání šli i Sókratés a Platón, jak uvidíme dále (kap. 4.7). Aristotelés jde ve srovnání praktické a teoretické pravdy přesně opačným směrem. Trvá na identitě pravdy a zdání manifestované v jednání výjimečných osobností. Na jednom místě výslovně zmiňuje, že „vynikající člověk o všem soudí správně a pravda se mu ve všem zjevuje“⁷¹. Zde se rýsuje zajímavý rozpor. Pravda založená na pouhém mínění vystaveném proměnlivým okolnostem – vzpomeňme na kormidelníka před Symplégadami! – se najednou prezentuje v téměř metafyzické podobě absolutně platného nároku. Plnost moudrosti u prozíravého člověka znamená v řádu praxe totéž, co metafyzická plnost pravdy daná v sylogistické formě poznání všeobecně platného úsudku.

A přece nejde o pohoršení, přinejmenším ne z hlediska Aristotelova pojetí praxe. Prozíravý člověk dovede spolehlivě určit momentální dobro každé situace. Z rozboru Aristotelovy teorie jednání vyplynulo, že lidské dobro se rovná dobru prakticky dosažitelnému. Vždyť právě proto lidová moudrost povýšila některé vynikající jednotlivce za ztělesněné příklady absolutní, tj. nejvyšší *lidsky možné* míry prozíravosti. Tito mužové (bohužel u Řeků nikdy ne ženy) se neblýskli před ostatními rodáky pouhou technikou jednání, ale celkem ctnostného života. Právě tato skutečnost podepírá nárok doxastické – politické – pravdy na univerzální platnost v oboru smrtelné lidské existence. Schopnost jednat prozíravě za všech náhodě vydaných okolností je zásadně vztažena k celku života, jehož vrchol tvoří plná blaženost. Dobro jednotlivé situace se uvádí v soulad s kompletním dobrem lidského života, blažeností (*eudaimonia*), kterou Aristotelés definuje jako schopnost „dobře žít“ (*eu zén*) nebo „dobře jednat“ (*eu prattein*). Všichni lidé hledají blaženost. Ale jen ti nejlepší si ji dokáží podržet až do smrti; a navíc jen ti nejlepší z nejlepších jsou schopni realizovat dobrý život společně s ostatními v politické komunitě. Právě tento typ lidí, žijících v pravém smyslu slova politicky (*politikon zoon, Pol.* 1253^a3), aspiruje ve světě zdání na – v jistém smyslu – téměř absolutní moudrost, která si ovšem podržuje zcela nemetafyzické a nevědecké rysy. Pravda jednání se neukazuje v apofantické logice postavené na sylogismech, ale ve světě proměnlivé *doxa*. Proto musíme prozkoumat scénu politického života, kde se manifestuje svět zdání, který si ovšem nárokuje téměř absolutní pravdivost vztaženou k celku smrtelného života. Paradox rovnocenné povahy dobra zjevovaného v kontemplaci a v praxi vyžaduje prozkoumání doxastické povahy praxe a z toho plynoucího pravdivostního nároku politického života. I tento nárok vzhledem k dobru a pravdě je absolutní *sui generis*, tedy v ontologicky odlišném světě libovolnosti a proměnlivosti, který je oddělen od dokonalého světa hvězdných sfér a prvního Hybatele.

Na cestě odhalující povahu politického jednání začneme od konce a nejprve prozkoumejme, proč politika představuje pro Aristotela nejvyšší praktickou ctnost. Viděli jsme, že ani *fronésis* jako nejvyšší ctnost nebyla jasně vymezena ve smyslu přemýšlení o nejvyšším životním cíli. Každý chce být šťastný. Ale co to prakticky znamená, je u každého člověka přísně individuální záležitost. Hierarchie blaženosti ve vztahu k jednotlivým druhům dobra však implikuje existenci určité hierarchie cílů, kterých chce naše jednání dosáhnout. Každý touží po štěstí, každý sleduje nějaké osobní dobro a každý ví, že něco chce více a něco zase méně intenzivně. Myslitel se ovšem musí

pokusit o výměr toho, co by se dalo označit za dobro *par excellence*. Víme, že jednoznačnému určení maxima brání jednak pluralita názorů na to, co je dobré, a jednak skutečnost, že jednání, jímž různých dober dosahujeme, se pohybuje v oblasti zdání, a ne přesné vědy. Proměnlivý terén nutí autora *Etiky* k zajímavé strategii. Místo aby hledal nějaký přibližný výměr dobra v oblasti názorů (dnes například pomoci výzkumu veřejného mínění), Aristotelés hledá vědu, která do sebe zahrnuje všechny typy lidské praxe a tak tvoří celkový rámec lidského života. Otázka zní: Která věda směřuje k nejvyššímu lidsky realizovatelnému dobru?

„Náleží patrně k nauce nejváženější a nejvyšší (*tés kyriotatés kai malista architektonikés*). Takovou se pak jeví nauka politická (*hé politikés*); neboť tato určuje, které nauky mají být v obcích a kterým každý jednotlivec se má učit a pokud. Vidíme, že jsou jí podřízeny i schopnosti, kterých si nejvíce vážíme, jako vojevůdcovství, hospodářství a řečnictví. Poněvadž tedy nauka politická užívá ostatních praktických nauk (*epistéme praktiké*) a ještě ustanovuje, co máme konati a čeho se varovati, zajisté účel její zahrnuje v sobě účely nauk ostatních (*telos periechoi ta tón allón*), takže toto asi je vlastní lidské dobro (*anthrópinon agathon*).“

E.N. 1094^a26–^b7, přel. A. Kříž.

Dlouhá citace byla nutná, poněvadž pomůže jasně nastínit význam politiky vzhledem ke konečnému praktickému cíli člověka. Politika představuje architektonickou nauku, která zastřešuje ostatní praktická vědění a technické dovednosti. Dodejme, že se stále pohybujeme v oblasti praxe, protože božská kontemplace stojí samozřejmě stranou pozemského světa. Pokud platí, že architektura konečného lidského, a tudíž prakticky dosažitelného dobra musí do sebe harmonicky pojmout všechny nižší složky, pak politika musí uvést v soulad i ostatní praktické činnosti, které se v obci provozují. Proto je nejvyšším dobrem a její provozování se nabízí jako nejvyšší meta činného života. Vždyť *Etika* udává za vrcholný příklad prozíravého člověka právě athénskému politika Perikla.

Právě Periklés a Solón ztělesňují v řeckém politickém světě ideální typ politiky prozíravého člověka, jímž je „zákonodárce“ (*nomothetés*). Ve srovnání s tímto velikánem představuje typ „politika“ (*politikos*) pouhého technika moci, který má se zručností sobě vlastní prosadit v politickém prostoru státníkem navržené, a proto vrcholně moudré zákony. *Etika* považuje státníka za vrchol politické a životní prozíravosti a poctívá jej čestným titulem „architekt cílů“ (*tú telús architektón*, E.N. 1152^b2). Tento titul přesně

souzní s citovaným úvodem první knihy, kde je politika poctěna přídomek „nejvyšší architektonické vědění“. Definice architekta vzhledem k cílům (a nikoliv pouze k technickým prostředkům!) orientuje činnost zákonodárce k dosahování posledních cílů člověka. Státník manifestuje vrchol mocenské pyramidy a politika představuje pro Filosofo vrchol praktické činnosti: „politická moudrost a praktická moudrost znamenají stejný stav mysli“⁴⁷². Jinak řečeno, vrcholný příklad *frónésis* odkrývající plnost prakticky dosažitelného dobra a pravdy lze najít pouze v politické činnosti. Aristotelés vyznává, že „život je jednání“ (*ho de bios praxis*, Pol. 1254^a7), a proto má politické jednání zcela výjimečný status v jeho filosofii. Smrtí uzavřené putování politických velikánů, o nimž může nezaujaté zkoumání (*historia*) vydat beze zbytku pochvalnou zprávu, dokáže překlenout onen jinak neřešitelný paradox praktického dobra, které aspiruje na metafyzickou pevnost a stálost. Pokud má charakter alespoň některých lidí opravdu daimonskou tvrdost a navíc se spojuje s nejvyšší mírou prozíravosti, jíž lze v proměnlivém světě dosáhnout, pak takový člověk představuje plnost nejvyššího mravního, tedy lidsky uskutečnitelného dobra. Jeho život znamená v kierkegaardovském smyslu onu paradoxní realizaci toho, co je teoretickému rozumu nemožností či bláznovstvím.

Proměnlivý cíl zkoumání, jímž každé jednání bezpochyby je svou podstatou, nás vedl k tomu, abychom postupně vystřelili několik šípů a tak se snažili co možno nejpřesněji zasáhnout cíl, který pro nás představuje hledání autentické povahy lidské praxe. Je v tom jistý kormidelnický styl, kterým se snažíme proplout mezi Skyllou neměnné teorie a Charybdou totálně nevypočitatelného světa, zcela vydaného náhodě. Oba extrémy by zrušily svobodu jednání. Otevřený a nehotový svět vedl Tragiky k úvaze nad dvojlovností jednání vydaného na pospas lidskému étosu a vůli bohů. Aristotelés přebral štafetu *praxis* a zacílil svou reflexi směrem k intelektuálnímu aktu rozvahy a volby. Otázka autentického pojetí nás přivedla zpět ke zdroji řeckého myšlení vůbec, a tím se od VI. století stalo politické společenství lidí, kteří se svobodně rozhodli žít zcela novým způsobem života. Na politický styl života postupně ukazuje svět tragédie vykreslováním konfliktu mezi tradičními hodnotami mýtu a novým poznáním autonomně jednajícího občana obce. Aristotelés opouští čistě teoretické pojetí prozíravosti vztažené k neměnnému řádu kosmu, aby *frónésis* vyvedl z platónské jeskyně do lidského světa mínění a zdání, kam tradičně patřila od vzniku politické komunity. Filosofie s údivem sobě vlastní objevila dávno obydlenou politickou Ameriku. Budiž jí to ke cti. Doxastický charakter politického jednání ovšem

představuje natolik hodnotné dobro, že kvůli němu nejlepší mužové obce dali vlastní život. Proto Aristotelovo pojetí jednání není ani tak záležitostí nějaké abstraktní etiky. Spíše staví základ pro obecnou teorii jednání.

Zde se skrývá řešení paradoxu praktického dobra. Jeho pevnost netkví v řádu neměnných metafyzických pravd, nýbrž v existenciální pevnosti charakteru a vůle prozíravého praktika, který ukazuje ostatním, jak žít až do konce dobrý život, navzdory nepříznivým zvrátům náhody. Aristotelovo pojetí praxe nese charakter „hermeneutiky lidské existence, ve smyslu aktivního jednání člověka ve světě“ (AUBENQUE, 1993:119). Otázka metody musí znovu prověřit horizont praxe. Poslední dva metodologické nároky se týkaly právě otázky porozumění světu a životu (Heidegger, Ricoeur). Aristotelovo hermeneutické porozumění lidské existenci odkrývá v centrálním politickém pojmu *fronésis* onen heideggerovský existenciál situovanosti. Otevřenost prozíravého člověka vůči jedinečnému dobru odkrývanému v jednání se kryje s otevřeností nehotového světa vydaného náhodě a tím i možnosti vnést do něj jedinečný počátek (*initium*) daný ve svobodném činu. Cíle bylo dosaženo. Autentická existence se skrývá v *architektonické* schopnosti politicky prozíravého muže, který dává ty nejlepší lidsky možné a proveditelné zákony v rámci *architektonické* vědy zastřešující poslední praktické cíle člověka. Proto Aristotelés pro praktický, činný život (*bios praktikos*) nerozlišeně používá název „život politický“ (*bios politikos*). Zbývá nakousnout poslední problém z oblasti praxe: Jaké základní a pro nás zásadně inspirující rysy měla autentická politická aktivita v klasickém období?

4.6 Vznik veřejného prostoru

Cesta k pramenům politického života by měla potvrdit sepětí politiky s teoretickými vědami, což jsme naznačili v pasáži rozebírající vykročení fyziků z boží domácnosti (kap. 2.3). Práce oněch *fysikoi*, teoretických badatelů, kteří jako první formulovali obecné zákony vesmíru postavené mimo mytický rámec, naroubovaly teoretické vědění na základy politického života obce. Přední mužové vědy se také velmi často dávali do veřejných služeb, zejména při zakládání nových zámořských osad, především v jižní Itálii v VIII. – VII. století. Zakladatel nové polis (*oikistés*) musel být dobrým znalcem zákonů, zvyků i astronomie. Musel být dobrým geometrem, aby všem kolonistům vyměřil v různorodém terénu spravedlivé možnosti k práci a k obživě. Jednalo se zejména o zemědělskou půdu a místo domu v obci.

Dále dal obci ty nejmoudřejší zákony, které ji vybavily do dalších staletí. Harmonické skloubení různých a často protikladných zájmů vytváří první náznaky isonomie, rovného podílu na správě obce. Francouzský badatel teoretického a praktického aspektu řeckého života upozorňuje na význam konceptu *isonomia*, kde se prolíná svět teoretických věd a politické praxe řeckých obcí během VI. až IV. století:

„Pod zákonem isonomie se sociální svět formuje do podoby kruhového a ke středu vztaženému kosmu, v němž každý občan, protože je podobný všem ostatním, musí projít celý oběh. Podle časového pořádku postupně zaujímá a opouští všechny symetrické pozice, z nichž se skládá občanský prostor.“

VERNANT, 1975:99

V Athénách nastolily první isonomii politické reformy Solóna, který byl zvolen za jednoho z archontů v roce 594 př. Kr. Tento zákonodárce umožnil různým nemajetným vrstvám athénskému lidu podíl na moci a tak oslabil dříve monopolní postavení aristokratů. Isonomie napodobovala kosmický řád, kde všechny čtyři základní prvky existují v dynamické rovnováze vzájemně neutralizovaných sil (*isonomia tón dynameón*). Postavit společný prostor tak, aby všechny síly klanů a skupin směřovaly k rovnováze, vyžaduje vrcholné státnické umění, intelektuální schopnosti a celoživotní zkušenosti opřené o prozíravost. Již Anaximandros (†546 př. Kr.), *oikistés* řecké obce v Miletu chápal *fronésis* jako to, co je společné všem lidem.⁷³ I jiné Anaximandrové výroky definují rovnost a zaměnitelnost všech sil (*isotés*) vzhledem k centru moci (*to meson*), což jasně svědčí o filosofově kosmické inspiraci při navrhování politického řádu (VERNANT, 1985:235). Právě symbolika středu a jeho politická funkce představuje nejdůležitější klíč ke zrodu politického diskursu.

Citovaný francouzský autor ve svém krátkém, leč brilantním shrnutí věnovaném vzniku řeckého myšlení upozorňuje na jeden velmi důležitý moment, odlišující mykénskou a mínojskou kulturu (zaniká kolem 1300 př. Kr.) od invaze „mořských národů“, která probíhala v letech 1200–900 př. Kr. v celém Středomoří. Mykénská kultura žila na základě mýtu. Život se soustředil kolem královského paláce, kde král na trůně (*wa-na-ka*, řecky *anax*) představoval zástupce bohů a svou archetypickou činností reguloval všechny základní projevy života. Nově přichozí národy (Féničané, Dórové, Iónové) již s velkou pravděpodobností neznali ztělesnění mýtu v královské postavě. Král (*basileus*) nových asijských nájezdníků již neměl funkci pro-

středníka mezi bohy a lidmi. Politická moc je rozdělena mezi různé skupiny (*gené*) a nesmírně vzrostl význam agory, tedy jakéhosi „společného krbu obce“ (*Hestia koiné*). Právě na veřejném prostranství rovnoprávní válečníci probírají otázku toho, co je všem společné a tak poprvé artikulují obecný zájem (VERNANT, 1975:43). Palácová kultura spravující poddané podle neměnné a věčně dané pravdy mýtu se během IX. století definitivně mění na klasickou řeckou polis žijící podle kolektivně odkrývané pravdy logu. Které texty nesou nepřímou stopu poukazující na tuto zásadní změnu?

Francouzský badatel M. Detienne v páté kapitole své známé studie o archaickém pojetí pravdy sleduje mimo jiné vznik společného prostoru, který se později změní na prostor politický. Sleduje, jak úsloví „dát něco doprostřed“ postupně dostává politický význam. Válečníci spolu vyrazili na vojenské výpravy a po dobytí či loupežích položili všichni kořist doprostřed (*es mesó*) a sami se shromáždili v kruhu kolem položených a vystavených věcí. Nyní přichází rozhodující moment vyjádřený i změnou slova, jež věrně sleduje proměnu předmětů. Věci, které dříve byly privátně získaným či naloupeným majetkem každého válečníka (*ktémata*), se vložím do společně sdíleného středu stávají společným majetkem (*xynéia keimena*⁷⁴). Právě přechod ze soukromého na společný majetek umožňuje spravedlivé dělení. Stejný předmět najednou získává jinou symbolickou hodnotu, a to díky transformační funkci středu. Klasickou situaci dělení kořisti tím, že se vložím do středu, nepřímou popisuje také Xenofontova *Anabasis*. Historik se jako velitel jednoho řeckého oddílu účastnil tažení Kýra mladšího proti jeho bratru, perskému králi Artaxerxovi. Slavná epopie popisuje návrat oněch deseti tisíc řeckých žoldnů, kteří se probili celou perskou říší až k přístavu Trapezúntu v Černém moři, odkud mohli odjet do vlasti. Po bitvě u Kúnax v Babylónii (401 př. Kr.) Xenofón zdůrazňuje skleslým vojákům, že po ukončené bitvě, kde Kýros padl, je jejich život bezprostředně ohrožen. Proto již nejsou vázáni předešlými podmínkami smlouvy, která jim nařizovala kupovat si u Peršanů živobytí za vyplácený žold. Věci, které vojáci potřebují k anabázi do vlasti, po zrušení smlouvy přestávají být zbožím. Od nynějška nikomu nepatří. Peršanům již nikoliv, protože ti podle Xenofóna porušili smlouvu a chystají se řecké žoldně zotročit a zabít. Řekům ještě ne, protože zatím nemají odvalu se jich vojensky zmocnit. Xenofón obrazně praví, že „věci již leží uprostřed všech zúčastněných“ a v zájmu přežití je nutno se jich zmocnit násilím.⁷⁵ Symbolika středu tedy znamená společný prostor, kde statky nemají individuálního majitele. Nepatří nikomu individuálně, ale všem společně (*res nullius*). V momentu vytvoření obecného

dobra ovšem nastává i zásadní proměna účastněných vojáků. Společným vybudováním prostoru nutného k dělení kořisti tak vytvářejí vztahy reciprocity a zaměnitelnosti. Vojáci jsou si rovni vzhledem ke středu a to, co je ve společném středu (*es mesó*), sdílí stejnou měrou každý účastník shromáždění. Společný prostor s odloženou dělení může pozorovat každý a kontroluje vlastními očima prováděné dělení (DETIENNE, 1967:91). Demytologizace pokročila hodně daleko, pokud porovnáme funkci středu s mytickým pojetím *axis mundi* spojující nebe zemi a podsvětí (viz Jakubův žebřík, kap. 2.1).

Společně sdílený střed proměňuje individuální statky v obecně používaná dobra. To však není jeho jediná funkce. Do středu se také může postavit nějaká osoba a pronést důležitou řeč. Klasický příklad uvádí *Odyseia* ve druhé knize. Mladíček Odysseův syn Télemachos statečně čelí proudu ziskuchtivých ženichů, kteří si přišli namlouvat, třeba i násilím, mladou a pohlednou „vdovu“ po Odysseovi. Před svým projevem vstupuje do tehdy zcela rudimentárního politického prostoru, který tvoří shromáždění svobodných mužů Ithaky a bere si slovo po předcházejícím řečníkovi následujícím způsobem:

„Proto již neseď déle, a zatouživ veřejně mluvit (*agoreuein*),
stanul uprostřed sněmu (*mesé agoré*), kde beru mu do ruky vložil
Peisénór, hlasatel statný, jež znalý byl rozvázných úvah.“⁷⁶

Situovaností ve středu shromáždění se pronášené slovo stává společně sdíleným dobrem. Stejně jako obecní majetek i moudré slovo či pronesená rada se stávají *koinon*, tedy sdíleným zájmem uloženým uprostřed všech. Řečník stojí uprostřed shromáždění a ostatní jsou od něj stejně vzdáleni. Ve vztahu k mluvčímu udržují vztah rovnosti a reciprocity. V prostředí homérských válečníků rovných vůči smrti a kořisti tak vzniká první náznak pozdější *isonomia*, která v Athénách VI. století umožňovala spravedlivý podíl na moci svobodným občanům a předznamenávala i novověkou rovnost před zákonem a západní vizi právního státu. Archaická doba chápala *isonomii* ve smyslu soustředného a symetrického veřejného prostoru, který z podstaty věci nesměl patřit žádnému jednotlivci nebo skupině. Vznik společného prostoru pro sdílené jednání, slovo a majetek umožnil zásadní rozdělení mezi zájmy soukromé a veřejné (DETIENNE, 1967:93–95).

Hérodotos, zakladatel moderní historie, popisuje příklad, kdy symbolika středu již nese politickou deklaraci nejvyššího významu. Po smrti tyranu Polykrata ze Samu (pol. VI. stol.) vystupuje s projevem jeho nástupce Maiandros. Připomíná, že mrtvý tyran nevládl s jeho souhlasem, protože nikdo

nemá právo vládnout despoticky občanům (*despozón andrón homoión*), kteří jsou si navzájem rovni. Pak říká doslova: „Já kladu moc do středu a veřejně vám vyhlašuji možnost společného utváření zákonů.“⁷⁷ Spjatost politického prostoru s tvorbou zákonů se dá snadno určit i negativně, jak nám připomíná Aristotelés odkazem na Homéra. Odysseus připluje se svými druhy do země Kyklópů a úrodnost jejich země kontrastuje s naprostou anomii, tedy neexistencí společně vnímaného zákona.

„Nemají poradných sněmů a nemají zákonných řádů (*úte agorai búleforoi úte themistes*), nýbrž jim dutá sluj jest obydlím, každému jiná, na vrších divokých hor, kde každý má úplnou vládu (*themisteuei de hekastos*) nad vlastní ženou a dětmi, a jeden druhého nedbá.“⁷⁸

Homér zdůrazňuje především absenci jakékoliv rozhodovací instituce (*agora*), v níž by se scházeli sobě rovni a společně diskutovali základní normy společného soužití (*themistes*). Kyklópové žijí v naprostém privátnu a pod pozdějším heslem „*my home my castle*“ se pilně věnují úpravám soukromých slují a rodinnému životu. Svým jedním okem pozorují rodinné štěstí a naprosto nic jim nechybí. Druhé oko pro veřejný zájem nepotřebují. V textu není zmínka o žádné stavbě, jež by symbolizovala společný zájem, a naopak je zdůrazněn fakt odděleného soukromého prostoru. Každý má svou privátní jeskyni, neboť jsme v říši absolutního individualismu. Jasně vidíme, že Kyklópové nejsou asociální, protože žijí v rodinném společenství. Jsou však naprosto apolitičtí stejně jako občané v totalitních či post-totalitních režimech, které zcela zrušily společně sdílený a budovaný politický prostor. Sociální vztahy ovšem samy o sobě nezakládají politický prostor, dokonce již u Homéra ne. Tito bájní tvorové nedbají jeden na druhého a neznají pojem obecného dobra. Proto nemohou žít v politickém prostoru vystaveni očím ostatních stejně rovných druhů. Právě v tomto polemickém zápase o výtečnost veřejně posuzovaného jednání a myšlení vzniká společně sdílený a chráněný prostor svobodné a spontánní *praxis*, kde mohou vyniknout ti nejlepší a nejprozíravější z politicky angažovaných občanů. Sledování pouze individuálních zájmů nikdy nemůže založit politické společenství, což dokazuje mýtus o Kyklópech. Možná nad nimi panuje neviditelná ruka ekonomiky a trhu, ale její síla bledne před svobodným činem v otevřeném politickém prostoru. Ten z podstaty věci žádnou neviditelnou ruku uznat nemůže.

Centrálnost středu se tedy pojí během VII.–VI. století se vznikem veřejného prostoru. Symbolický význam politicky vnímaného středu ovšem trvá i dnes. Symbolickým středem naší novodobé vlasti v politickém smyslu je

socha svatého Václava.⁷⁹ Sem míří kroky hořícího Jana Palacha symbolizující konec začínající demokratizace Pražského jara a veřejně burčující občany k ochraně společného prostoru svobody. Zde začínají první veřejné demonstrace studentů, které posléze vedou k opětovnému ustavení politického prostoru. Symbolika středu nemůže být trvale nikým a ničím monopolizována. Sobě rovni občané odmítají obsazení agory ve jménu jednoho muže či jedné myšlenky. Privilegiu svobodného slova pronášeného uvnitř veřejného prostoru (*legein es meson*) odpovídá i opačný výraz „vzdálit se ze středu“ (*ek meson katemenos*) zpět do privátního života rodiny, ekonomických starostí či úživy (DETIENNE, 1967:98). Pronášené, slyšené a sdílené slovo ve veřejném prostoru umožňuje začátek vlády založené na rozumném přesvědčování pomocí logických argumentů a rétorických prostředků (*peithein*). Logos, a nikoliv mýtus se stává základním nástrojem pro vytváření nových sociálních a politických vztahů. Postavit působivý argument po věcné i formální stránce (*ton logon didonai*) se stává eminentním úkolem politika, rétora, sofistů i filosofa.

Dalším průvodcem již plně ustaveného politického systému v řeckých obcích bude slovo *politeia*. Mytický diskurs situuje založení politeje do času bájněho krále Thésea (Athény) nebo Lykurga (Sparta). Oba králové dali moc do rukou autochtonním občanům a spojili je moudrými zákony v jednu obec (*athénaioń, lakedaimoniń politeia*). První použití slova datujeme kolem roku 460 př. Kr. u Hérodota a Xenofonta. Zcela jistě souvisí se zlatým věkem athénské demokracie za Perikla (†429 př. Kr.), kdy toto jedinečné město a jeho zřízení školilo celé velké Řecko v politickém životě. Slovo *politeia* označuje velice mnohotvárnou skutečnost: ústava, organizace moci, vláda, právo města a občana (BORDES, 1982). Nádherně definuje smysl politeje vynikající athénský politik a učitel rétoriky Ísokratés (†338), když označuje tuto obtížně přeložitelnou skutečnost řádu jednání jako „duši obce“.⁸⁰ Slavný athénský řečník a politik Démosthénés (†322) výstižně definuje funkci politeje u příležitosti udělení občanství jednomu cizinci:

„Udělalí jsme z Charidéma občana a touto výsadou jsme jej nechali účastnit se věcí kultických, veřejných, našich zákonů a všeho, co vlastníme společně.“⁸¹

Občanství se v klasické době podstatným způsobem spojuje s podílem na obecném dobru (*metexein tes politeias*), které umožňuje svobodnou existenci. Právo na suverénní politické jednání bylo dáno jednak narozením do určité rodiny, skupiny a dému a jednak právem vlastnit majetek, přede-

vším půdu v dané obci. Duší politeje však bylo společné jednání. Jak ukazuje historie, řecká polis nepřežila. Zničila se během bratrovražedných válek Athén a Sparty a definitivně ji pochovaly makedonské výboje Alexandra Velikého (†323 př. Kr.). Ale u kořenů evropské identity zůstala *politeia* ve formě politické praxe a myšlení. Smysl politeje nebyl v proměnlivých institucích v tom či onom městě, ale ve svobodném způsobu existence. Důraz se nedával na původ nebo majetek občanů, ale především na jejich aktivní praxi. Proto význam „účastnit se politeje“ (*metexein tés politeias*) znamenal pro Řeky především účast na politickém jednání jako takovém (*metexein tón pragmatón*). Právě tato možnost iniciativně žité existence přešla do základů evropské kultury jako cesta činného života (*vita activa*) postavená do protikladu k teoretické kontemplaci (*vita contemplativa*).

Klasická doba nechápe politiku ve smyslu řemesla vyhrazeného určitým zvoleným poslancům, jimž se veřejná *praxis* stává denním chlebem, zdrojem obživy. Význam politeje se dá definovat spíše negativně. Vyloučení z politeje znamenalo politickou smrt, za niž se považovalo zbavení občanských práv (*atimia*), tedy odmítnutí práva účastnit se veřejné činnosti. Pro Athéňana V. století znamenala slova „Athéňan-občan-politická práva“ jednu nedělitelnou skutečnost. Ve Spartě byli občané navzájem rovni (*homoioi*) pouze v letech 650–600 před Kristem. Pozdější vývoj směřoval k oligarchii, kde skupinka zástupců shromážděných ve vrcholných zákonodárných tělesech (Gerúsia a Eforát) vytváří zákony a bdí nad jejich dodržováním. Plnoprávných občanů zde bylo asi 9 tisíc a to pouze válečníci (hoplité). Naopak Athény po Solónově reformě (594 př. Kr.), která později pohoršila oligarchicky smýšlejícího Xenofonta i Platóna, daly právo výkonu politické moci také řemeslníkům a rolníkům.⁸² Plnoprávných občanů zde bylo kolem 30 tisíc z celkového počtu asi 300 tisíc usídlenců, k nimž patřilo přibližně 150 tisíc otroků. Mezi zásadní inovace athénské demokracie patří princip jednotného smýšlení v duchu praktikované politeje (*homonoia*), a to díky placeným veřejným funkcím a losem rozhodovanému střídání ve funkci (*misthos*), právo na svobodné slovo (*isegorié*) a právo navrhnout zákony (*isonomia*). Navíc platil princip odpovědnosti magistrátu vůči lidu (*euthyné*) a pokud někdo nechal hlasovat o zákonu, který byl ilegitimní (*grafé para nomon*), pak zde byla možnost odvolat se proti tomuto návrhu k příslušnému soudnímu tribunálu (CASTORIADIS, 1986:261–306).

Řecká *politeia* přenesla klasickou symboliku středu do kvalitativně nové roviny. Politický prostor již není udržován jen momentálním jednáním vynikajícího válečníka situovaného ve středu dění, který chce svou osob-

ností a svým slovem pohnout ostatní, sobě rovné druhy ke společnému činu. Za příklad tohoto společného archaické doby posloužilo jednání Télemacha v Odysseji. Klasické řecké instituce o tři století později již bojují nikoliv o přechodné ustavení, ale o institucionální udržení a zakotvení politického prostoru. Znají jeho jedinečnou cenu, neboť po hořkých zkušenostech s periodicky se opakující tyranii vědí, jak je tento společný prostor křehký a zranitelný. Klíčovým slovem demokratických či umírněných oligarchických reformátorů se stává *politea* a právo aktivně se účastnit na zákonodárné moci a veřejné činnosti vůbec (*metexein tés politeias*). Příklad Sókrata mluví velmi jasně. V dialogu *Obrana Sókratova* vidíme filosofa hájícího božský úkol hledání pravdy proti nespravedlivé obci, která zbloudila z cesty pravdivě žitého života. Avšak dialog *Kritón* ukazuje další postoj, který doplňuje Sókratovu osobnost, totiž absolutní úctu k zákonům obce. Jeho přítel Kritón mu nabízí útěk z vězení, protože má dost peněz a odvalu k tomu, aby podplatil strážce. Avšak Sókratovo morální pravidlo, neoplácet za zlé zlým, platí i v tomto případě. Občané jej sice odsoudili nespravedlivě, ale podle dobrých a spravedlivých zákonů, které Sókratés ctí. Proto nemůže obci a zákonům oplatit stejnou mincí. Porušení spravedlivých zákonů, byť vedené dobrým a čestným úmyslem, by jistě znamenalo spáchat špatnost. Přestoupil by dohodu činěnou se samotnými zákony a tím by ublížil především sám sobě. Sókratés nechce odejít do podsvětí s pověstí rušitele zákonů (*Kritón*, 50^a–54^d). Integrita pravdy osobní a pravdy artikulované pomocí společně hledaných zákonů obce jsou pro tohoto milovníka moudrosti jedno a totéž.

Nyní se vraťme ke klíčové otázce, která od počátku provází putování k posledním horizontům evropské identity, jež nutně tvoří i neoddělitelný rámec naší osobní a vezdejší pouti. Jakou situovanost a otevřenost světa a bytující (lidské) existence vykazuje řecká *praxis* ve smyslu politického a mravního jednání uprostřed obce? Opět sáhneme k osvědčenému průvodci první moudrosti, jímž se stal filosof šestého století, Hérakleitos z Efezu. Jeho aforismy objasňují nejen postavení člověka vůči zjevujícímu se celku světa a vůči bohům, ale také otevřenost občanské existence v polis. Interpretujme jeho odkaz v souladu s námi zastávanou tezí o společném základu teorie a praxe. Práce prvních fyziků otevřely cestu k pochopení jednotné povahy univerza. Zároveň jsme ukázali, jak tato teoretická jednota závisí na politickém životě obce. Ani u Hérakleita tomu není jinak. Základním východiskem je moudrost (*sofia*) a poznání (*gnómé*), které nás vedou ke znalosti toho, jak celek kosmu je celostně řízen (*panta dia pantón ekyber-*

nése, B 41). Kosmos získává u Hérakleita nezávislý statut, zcela oddělený od působení člověka nebo bohů. Kosmos neudělal ani člověk ani bůh. Věčně byl, je a bude živoucím ohněm, který se rozzihá a zhasí podle dané míry (*kata metra*, B 30). Celý kosmos je udržován v ustavičném pohybu a změně, a proto nemůžeme dvakrát vstoupit do téže řeky (B 12). Autonomie kosmu přivádí Hérakleita k myšlenkám prvních fyziků. I on pozoruje stálý přechod jednoho elementu v druhý: vzduchu, který se mění na pevnou zem, jejíž smrt znamená zrození vody a nakonec ohně (B 36). Společně s prvními iónskými filosofy hledá všeobecný zákon kosmu, protože všechny věci se dějí v polemické jednotě společné všem jsoucům (*polemon eonta xynon*, B 80). Tuto dynamickou jednotu protikladů lze definovat jako nutnost založenou na vnitřním sváru, která osudovým způsobem řídí všechna jsoucna (*ginomena panta kat'erin kai chreón*, B 80). Vezmeme-li univerzum v jeho celku, kde máme hledat onu „skrytou harmonii napjatého luku a lry“ (B 51)? Tato harmonie je založena v logu, který svou mírou a řádem spravuje všechna pomíjivá jsoucna (*ginomenón pantón kata ton logon*, B 1). Rychlý exkurz do Hérakleitova pojetí fysis vynáší na povrch základní strukturu kosmu. Celek veškerenstva se dává poznat náhledu filosofa vyzbrojeného obyčejnými smysly, který v bdělém stavu mimo extázi vnímá do absolutní hloubky jednotu a rozmanitost všeho jsoucího. Proměna elementů jednoho v druhý znamená stálý boj protikladů, který vykazuje ve své hloubce krásu řádu (*logos*), míru (*metron*) a vnitřní soulad všech jinak znesvářených částí (*harmonia*). Moudrost filosofa tedy odkrývá jednotnou povahu kosmu v jejím absolutním celku, který není definován ani z hlediska čistě antropocentrického, ani z hlediska mytického. Svět již řídí *logos*, a ne *mythos* a my sami tvoříme nedílnou součást onoho tajemného řádu.

Z hlediska obce platí podobný stav věci jako v případě celého kosmu. I zde vládne polemická jednotu různých mínění, jež postupně krystalizují do jednotného náhledu, který ovšem nic neztrácí na své rozmanitosti a protikladnosti. Vždyť snaha dosáhnout „nehynoucí slávy smrtelníků“ (*kleos aenaon thnétón*, B 29) charakterizuje soutěživý duch politeje, kde v otevřeném veřejném prostoru a v soutěži sobě rovných mohou vyniknout ti nejlepší a politicky nejprozíravější. Veřejnému prostoru ovšem nevládnou neměnné zákony metafyziky, ale *polemos*, zápas o autentickou existenci, který jedny ukazuje v božském světle a jiné pouze v lidském (B 53). O nesmrtelnost božských činů vykonaných smrtelníky se již postará laudativní slovo básníka a nezaujaté zkoumání historika (kap. 2.4). Jednota vytouženého cíle tedy představuje první společný jmenovatel politického prostoru. Vyžaduje

zásadní otevřenost existence napříč dějinami, které nesou svědectví chvály a hany všem, kdo měli odvalu ukázat svou osobnost ve veřejném prostoru činů a svobodného života. Jednota cíle ovšem není jediná. Na cestě k nesmrtelné slávě se děje něco podstatného s člověkem i světem. Jestliže teoretické vědění vnímá jednotu světa, pak jeho praktická odnož musí stejným způsobem vnímat jednotu života. Míra, řád a harmonie tvořící pouto kosmu musí být stejnou měrou obsaženy i v politické komunitě. Tuto zásadní pravdu vyslovuje Hérakleitos, když spojuje jednotu univerza opřeného o intelekt (*nús*) s jednotou obce, jejíž základ spočívá na společně artikulovém zákonu.

„Ti, kdo mluví s rozmyslem (*xyn noói*), musí se opírat o to, co je všem společné (*tói xinói pantón*), tak jako se opírá město o zákon (*hokóser nomói polis*), a mnohem pevněji. Neboť všechny lidské zákony jsou živeny jedním božským (*pantes anthrópeioi nomoi hypo tú theíu*); ten vládne, kam až chce, všechno zmůže a nadevším má převahu.“⁸³

V úvodu této kapitoly mapující vznik politického prostoru jsme vzpomněli vznik společného prostoru odložením individuálně získané kořisti do společně sdíleného a kontrolovaného středu (*xynéia keimena*). Efezskému mysliteli a obránci otevřené politeje nejde o společné v materiálním smyslu. Logos sídlící v naší duši je schopen skrze smysly participovat na řádu a harmonii univerzálního logu. Otevřenosti kosmu odpovídá otevřenost lidského ducha vnímajícího skrytou kosmickou jednotu soupeřících protikladů. Ani politická komunita není jiná. Do společenství lidí žijících v duchu politeje přináší hledaný soulad moudře vypracovaný zákon. Ten spojuje protikladná mínění do společného náhledu, jímž se společenství smrtelníků přibližuje kosmické jednotě vševládajícího logu. Harmonie obce se tak přibližuje oné lidsky možné nesmrtelnosti, o níž budou mluvit Platón a Aristotelés. V prostředí relativní nesmrtelnosti občanů, odvázně a svobodně praktikujících možnost žít politicky, se uchovává to nejlepší z lidských činů. Pak opravdu platí Hérakleitovo diktum, že smrtelní jsou nesmrtelní. Možným údělem smrtelníka je pak život nesmrtelných, zatímco bohové žijí ze smrti smrtelníků a smrtelníci naopak ze smrti bohů (B 62). Smrt a život v obci pak připomíná proměnu kosmických elementů přecházejících skrze smrt jednoho v druhý (B 36). Mytičtí bohové v desakralizované polis umírají, protože jejich mytická ruka přestává vládnout. Obec tvoří společenství, kde smrt jedněch znamená život druhých, protože si předávají dědictví smysluplných činů, které budují prostor politeje, onoho svobodného a otevřeného prostoru, kde se zjevuje celek lidské existence zároveň s manifestací celku světa.

Veden Arendtovou a Heideggerem, Patočka výstižně charakterizuje toto sepětí teoretického pohledu filosofa a praktického náhledu politika, které Řecku šestého století otevřelo možnost dějinné existence:

„Tím se pak zdá rovněž rozhodnuto o počátku dějin. Dějiny vznikají tam a mohou vzniknout toliko tím, že *ορετή*, ona výtečnost člověka, který nežije již pouze pro život, buduje prostor pro své uplatnění tak, že vidí do povahy věcí a jedná ve shodě s ní – buduje obec na základě světového zákona, kterým je *πόλεμος*, a říká to, co spatřuje jako odhalující se svobodnému, nekrytému a neohroženému životu (filosofie).“

PATOČKA, 1990:58

Bojovník vkládající svůj majetek do společně sdíleného středu je vystaven zásadní nejistotě o tom, jak dopadne budoucí dělení kořisti. Obec, která se přestala opírat o jistoty mýtu a vyplula na volné moře racionálně hledaného a zdůvodňovaného jednání ze svobody, je vystavena zásadní nejistotě vůči nevypočitatelně přicházejícímu. Mýtus se zásadně otevřeně budoucnosti, reprezentované bohyní *Tyché*, vyhýbal a vyhýbá tím, že modely jednání hledá v absolutně jisté minulosti dané v podobě archetypických gest bohů či jakési idealizované a neměnné tradici, například náboženského fundamentalismu. Podle Patočky se možnost dějinného jednání skrývá v oné „solidaritě otřesených, kteří jsou s to pochopit, oč běží v životě a smrti a následkem toho v dějinách“ (str. 141, tamtéž). Otřesenost existence je u Heideggera založena na autentickém životě *Selbst* vůči smrti. Celek řecké polis tuto otřesenost zažil během rozchodu s mýtem. Hledání předem nezajistěného smyslu pomocí svobodně vykonaného činu uprostřed veřejného prostoru obce se tak stává jedním ze základních modelů evropské identity. Cesta k horizontu evropsky plného lidství tedy stojí a padá s projevenou schopností dát nový počátek dějinám tím, že se společným jednáním a přemýšlením polemicky setkáváme při budování společného politicko-intelektuálního náhledu (*frónésis*), jímž a v němž se nám svobodně manifestuje celek veškerenstva i naší osobní existence. V tomto smyslu můžeme považovat řecké dědictví *praxis* za autentický způsob života.

4.7 Politika a dobro

Otázka praxe znamenala pro filosofy klasické doby úvahu o způsobu, jak co nejspolehlivěji vést dobrý život. Jde o nesmírně rozsáhlou oblast, neboť

toto téma je zasazeno do trojúhelníku „filosofie-náboženství-politika“. Nemůžeme sledovat celou šíři Sókratem postavené otázky po dobrém životě a její filosofická, náboženská či politická řešení. Podívejme se na dva základní filosofické postoje, které svým způsobem shrnují celou reflexi týkající se společně dosahovaného dobra v politickém prostoru. Dialog *Prótagoras* nastoluje první velkou diskusi o povaze společného dobra mezi mladým Sókratem a tehdy kralujícím politickým filosofem. Otázka zní: Lze vyučovat výtečnost (ctnost) politického jednání? Zdá se, že nikoliv. Oba řečníci se shodují v tom, že ve společně sdíleném prostoru políteje mají rady každého občana stejnou hodnotu, zatímco v řemesle či jiných dovednostech, které vykonávají, si každý podržuje své partikulární vědomosti (*Protagoras*, 319^{a-b}). Navíc nám příklad Periklových dětí jasně ukazuje, že ani tento velikán politické prozíravosti nebyl schopen vstřípit politické umění svým potomkům (320^a). *Prótagoras* souhlasí se Sókratem, že stát je povinen vyučovat ctnost politického života. Po zjištění společných bodů začíná vycházet najevo první rozdíl. Zatímco starý praktik považuje občanské ctnosti za samozřejmý a mytický dar bohů (viz úvod kapitoly 3), mladý teoretik se snaží dopídit jejich podstaty otázkami, které vedou ke hledání definice občanské ctnosti. Nemůžeme přece vyučovat něčemu, o čem nevíme, co to je. Abychom mohli být platnými členy obce, je třeba najít určité pevné a neměnné kritérium pro dobré a spravedlivé politické jednání, které nám umožní s jistotou rozlišit, zda jsou vykonané skutky dobré nebo špatné. Výměr dobra a dalších politických ctností se v následujících dialogích stávají základními problémy filosofického určení praxe.

Ale jaký typ míry nebo měřítka lze aplikovat na politiku? Dialog *Menón* dodává první odpověď na otázku, zda spravedlnost, která se považuje za politickou ctnost par excellence, může být vyučována. Podle polemizujícího Sókrata existují dvě základní formy vědění: věda (*epistéme*) a správné mínění (*doxa aléthés*). V oblasti politického jednání má správné mínění stejnou cenu jako vědecké poznání (*Menón*, 97^c). Klíčovým místem dialogu se stává z našeho hlediska Sókratovo prohlášení, že teoretická věda (např. geometrie), která kontempluje věčné pravdy vybavované v mysli pomocí anamnéze, není sama o sobě schopna řídit politické jednání.⁸⁴ Zde se Platón naposledy shoduje s Aristotelovým pojetím politického či praktického dobra. Po tomto konstatování se zakladatel Akademie vydává opačným směrem, než jeho nástupce, a to k říší věčných idejí. Oko duše musí být pročištěno od nánosů iluzí a nezkcrocených vášní, aby mohlo vidět čistou a věčně zářící pravdu (kap. 2.6). Vzorem se stává duše filosofa, podobná světu nehybných

a pevně vyměřených pravd, které kontemplanuje: je čistá, pevná, jednoduchá, neměnná a neměnitelná (*Faidón*, 64^e). Filosof absolutních norem – a po něm stoikové, křesťané (a před ním buddhisté) – staví štěstí a dobrý život na takových základech, aby byl zcela imunní proti nepřízni osudu. Jak velmi případně poznamenává americká filosofka, Platón se rozhoduje pro život bez křehkosti dobra (NUSSBAUM, 1986: 138). Důraz na absolutní a nezničitelné dobro světového logu či věčné dobro u Boha pak bude základním tématem pozdějších staletí, které již zcela zapomenou na politické zázemí nauky o dobru.

Důkaz o nastoupené teoretizaci politiky lze bez potíží najít v dialozích *Státník* a *Ústava*. V prvně jmenovaném dialogu najdeme obdobu Aristotelovy první sféry, protože Sókratés vypráví filosofický mýtus o obráceném pohybu vesmíru (*Státník*, 268^d–274^e). Příběh o zlatém věku lidí navazuje na Hésiodův mýtus o zlatém věku. Líčí ideální stav obce pod mytickou vládou Krona, jenž lidem vytvořil dokonalý *welfare-state*, kde jim nic nechybělo ke štěstí. Stejně i život v aristotelské první sféře je zcela imunní vůči zvrátům osudu. My však nežijeme ve světě pohádek, naznačuje Platón, a sami se musíme starat o správné vedení života. Rozhodující argument najdeme v závěru dialogu. Je-li svět poměřován matematickými mírami úměrnosti, pak při určování podstaty politického umění musíme hledat ideální korelát, jímž můžeme měřit státníkovy schopnosti. V *Ústavě* to již bude idea dobra, ale v tomto dialogu Platón pouze obhajuje tezi, že státníkovy umění musí být nadřazeno zákonům. Správně může být obec vedena pouze tehdy, nalezne-li politika vybaveného vskutku exaktním věděním, a nikoliv pouze zdánlivým (*aléthós epistémonas kai ú dokúntas monon*, 293^e7). Masa lidí není schopna správně vládnout sama sobě. Proto onen výsadní statut teoretika moci. Nazírá věčné pravdy, vtěluje neměnné míry ze světa beze změny do řeči proměnlivých zákonů, jimiž se pak spravují ostatní. Degradace praxe je zřejmá zejména v Platónově osudovém odtržení praktického vědění (*praktiké epistéme*) od poznávající teoretické vědy (*gnóstiké epistéme*). I když Aristotelés věren absolutnímu primátu teorie, také nezařadil náhled politicky prozíravých státníků (*frónésis*) do dianoetických věd, přesto s úspěchem bránil intelektuální status a politickou povahu prozíravosti (kap. 4.3). Platónovi pozdější pokračovatelé, zejména stoikové, židovští a křesťanští mystikové pak dokončí oddělení politického vědění a konání od praxe. Neexistence autentického politického prostoru v pozdní antice je pověde k přesvědčení, že praxe není nic jiného než cesta k osobní dokonalosti. Ctnostné jednání po vzoru jednostranně pochopeného Aristotela tvoří pouhý

předstupeň teoretické, neboli mystické kontemplanace Boha (kap. 5.6). Klasický pojem praxe ztratí po dlouhá tisíciletí vazbu na politickou komunitu. Význam jednání se redukuje na očistný prostředek k získání stoické ataraxie ducha, nebo se změni na křesťanskou doktrínu blízké lásky, jejímž praktikováním se přibližujeme k nebeské *visio beatifica* láskyplného Boha.

Jasně vidíme, že Platón chápe politiku pouze v řemeslném slova smyslu, tak jak jsme jej naznačili v úvahách o technice (kap. 3.1). Technik musí mít svůj duševní zrak obrácen k dané ideji (*pros tén idean blepón*, 596^b7) a podle ní tvoří své výrobky. Politik nazírá ideu Dobra a podle ní pak formuje celou polis. Přesného nazírání ideálního vzoru spravedlnosti jsou ovšem schopni jen někteří, proto nemůže být ideální polis nikdy demokracií. Platón považoval athénskou demokracii své doby za tyranii spíše slabomyslné většiny, která si zajišťovala moc úzkostlivým vymáháním zákonů. Proto byla smrt Sókrata osudově nevyhnutelnou. Jednak nebyl slabomyslný a jednak měl daimonský charakter, jemuž naslouchal s absolutním nasazením. Proto dal přednost životu v pravdě i za cenu smrti. Platónův *Státník* v jistém smyslu následuje *Obranu Sókratovu*. Filosofické hledání pravdy je nadřazeno zákonům obce; vyznačuje se jím pravý státník hledající plně a pravdivě vědění.⁸⁵ Ostatní režimy by měly napodobovat právě tuto schopnost ideálního státníka a mohou přejímat jím navržené zákony. Platónovo pojetí státnické moudrosti je nejlépe vidět v pasáži, kde odděluje lid a elitu. Normální lidé žijí v zajetí smyslovosti a nanejvýš se mohou pozvednout ke správnému mínění. Zato teoretik moci má vhléd do světa idejí a zde může poznat čistou a neměnnou pravdu. Šestá kniha *Ústavy* plně potvrzuje tezi o modelování politické reality podle předem dané teoretické pravdy. Zastánce absolutní ideality dobře ví, že lidská spravedlnost je proměnlivá. Náhodnost a iracionalita politického jednání však znamená o to větší výzvu pro teoretika obce. Jeho duše se pozvedá díky kontemplanaci idejí do říše dokonale neměnné pravdy a následně touží podle této pravdy modelovat celou polis. Rozhodující kroky Platónovy cesty k ideální obci jsou následující:

1. Filosof usazen ve *scholé* kontemplanuje ideální řád čistých jsoucen a vidí, že mezi nimi není žádného nepřátelství, protože se spravují řádem a rozumem. Co možno nejlépe tento řád napodobuje ve své duši a ve svém jednání (500^b8–^c7).
2. Jako politicky odpovědný občan a politický řemeslník (*demiurg*) se bude snažit tento řád uvést i do polis (500^d6–8).
3. A to tím, že vezme „obec i mravy lidí jako desku a nejprve ji očistí, což není příliš snadné“ (*ú pany rhadion*, 501^a2–4).

4. Inspirován kontemplací věčných a pravých jsoucen pak navrhne pro očištěnou obec dokonalou ústavu řídící se podle toho, co je „přirozeně dobré a krásné“ (*fysi dikaion kai kalon*, 501^{b2}).
5. Tato ústava se snaží vychovat v občanech ideální lidský typ, který má nejbližší k ideálu lidství: „co nazval Homér u lidí božím tvarem a boží podobou“ (*theoeides kai theoeikelon*, 501^{b2-7}).

Totalitní náběh teoretické koncepce politiky je zcela zřejmý. Živí se ideovým obrazem dokonalého světa, v němž vládne absolutní řád a *nutný* logos. Tento ideologický model je *nutně* aplikován na duši a život filosofa a *nutně* se podle něj konformuje i polis. Stejná ideo-logická nutnost diktuje, aby se v lidské obci začalo od nuly, to jest od očištěného nového člověka, o němž sní všechny totalitní utopie. Jak Platón správně viděl a prorokoval, znivelizovat společnost do jediného prototypu „není příliš snadné“ (ad 3.). Ve 20. století tento sen stál životy miliónů „zbytečných“ či „přebytečných“ lidí, kteří nezapadli do teoretického modelu totalitních režimů. Ve srovnání s krásou myšlenky prostě neměli požadovanou ideologickou hodnotu. Přebytečný lidský materiál zničíme, stejně jako řemeslník ubírá přebytečnou hmotu dřeva, hlíny nebo kovu. Pak vezmeme ideje ztělesněné v ústavě, tedy to, co je nutně, a tudíž přirozeně krásné a dobré a na vyhlazenou desku společenského vědomí napíšeme novou kapitolu historie. Budoucí produkt politické teorie bude božský, protože absolutní a nevyhnutelná nutnost řídící scénář každé nitrosvětské intelektuální utopie *nutně* dává jen ten nejlepší výsledek. Proto poslední bod oslavuje onoho nového člověka, který vzejde z hetakomby zmařených životů. Vysněný exemplář bude zajisté božský, protože utopie na nic menšího než božského ani aspirovat nemůže. Podobnost s biblickou knihou *Genesis*, kde Bůh stvořil člověka, aby byl „naším obrazem podle naší podoby“ (*Gn* 1,26), není vůbec náhodná. Zde ovšem člověk tvoří člověka, což není stejný scénář. Nerespektování autonomní povahy politického prostoru může vést k neuvěřitelné *hybris*, kdy se absolutně sebejistý tvůrce politické reality staví na boží místo. Zda tak činí z důvodů filosofických, náboženských či jiných, již není tak podstatné. Výsledek mluví v politice za vše.

Nezapomeňme, že podle Platóna se lid chová spíše jako zvíře – což dokázal vraždou Sókrata – a dokáže jej úspěšně ochočit pouze ten, kdo umí šikovně manipulovat s jeho choutkami. Filosofem postavená pedagogika duše vede ty méně prozíravé správnou výchovou k (ne)vědomé účasti na celkovém řádu a pravdě polis, které dokonale rozumí jen filosof. Je zcela jasné, že teoretický model politiky je nahony vzdálen autentickému pojetí,

kteří jsme pozorovali u Hérakleita či Aristotela. Posledně jmenovaný chápe otázku praktického, tedy lidsky dosažitelného dobra pouze v sublunárním světě, vydaném náhodě a nepředvídatelným zvrátům. Tento prostor je zcela oddělen od prvních sfér, kde se poznání a jednání děje z naprosté nutnosti a v řádu dokonalé autonomie a soběstačnosti. Aristotelés představuje „lidské dobro“ jako problém praktického poznání, jehož absolutním představitelem mohla být pouze politea, prostor svobodné iniciativy. Zde vznikají zákony vyjadřující moudrost a dobro pro člověka, jehož ztělesněním může být pouze moudrý státník. Ten však nemá k dispozici žádné ideální modely z říše idejí, které by mohl technicky aplikovat. Proto Aristotelés mluví o „dobru pro nás“, které situuje dobro a spravedlnost do oblasti individuálního jednání, závislém na času, místu a proměnlivých okolnostech. Viděli jsme, že absolutním měřítkem *frónésis* se nestaly teoretické principy či univerzálně platné zákony (založené například na přirozenosti člověka), ale živý prozíravý politik, jenž dokáže najít v dané situaci správné, maximálně dosažitelné dobro.⁸⁶ Není divu, že proti aristokraticky smýšlejícímu Platónovi ukazuje jeho originální žák mnohem větší sympatii k demokracii a schvaluje vcelku široký přístup k občanským právům a k isonomickému vedení obce. V ocenění obecně sdílené ctnosti občanů schopných najít a artikulovat společný zájem a pravdu jednání se Aristotelés velmi přibližuje k Protagorovi.

Přehled filosofického pojetí dobra a praxe ukazuje dva základní postoje k politice. První přístup bychom nazvali termínem „demiurgický“. Dominuje v něm teoretická konstrukce, která následně determinuje vizi reality. Filozof či ideolog politiky modeluje „lidský materiál“ podle nazírané ideje po vzoru filosofa-krále z *Ústavy*. Z hlediska Řeků bychom mohli tuto aktivitu nazvat poetickou, tedy řemeslným zhotovováním výrobku podle dané představy, plánu či předlohy.⁸⁷ V momentu reflexe se daný demiurg ocitá – stejně jako platónský *Státník* – mimo politickou sféru. Pozoruje obec z ptačí perspektivy, z ideální roviny, z níž a v níž rozbíhá své technické působení. To je nebezpečná iluze, kdy z univerzitní katedry děláme středobod, kolem něhož se má točit veřejné jednání. Primát univerzálního vědění nutně zatlačuje do pozadí hodnotu jedinečného a svobodně projevovaného jednání, které navíc v přednáškové síni stejně nenajdeme. Politika podrobená demiurgově manipulaci ztrácí svou vlastní autonomii a důvod existence. Ptačí perspektiva totiž podřizuje politeu různým „nadpolitickým“ hodnotám. Může jít o vysoké ideály křesťanství – o nadvládu *civitas Dei*, v níž se dokonává křesťanova spása (svatý Augustinus). Nebo zaujme první místo morální deontologie, příkazující mravní jednání jednotlivce v rámci univerzálně platné maximy (I. Kant,

E. Weil). Zmiňme i současné, mírné formy redukce politického prostoru – například intelektuální redukci J. Rawlse, který přikazuje utvořit pod závojem nevědomosti racionální soubor pravidel, jimiž se bude řídit spravedlivá distribuce obecných dober. Čítankový příklad demiurgického přístupu k *praxis* můžeme najít u Hegela. V jeho perspektivě dominuje vývoj absolutního ducha, který uchopuje sám sebe v procesu dějin, procházející rozličnými historickými formacemi. Téměř absolutní demiurgickou aktivitu lze doložit v jednom z výstižných úryvků ze *Základů filosofie práva*. Lid, který v dané chvíli představuje vyvrcholení duchovní etapy – například absolutní moment ducha daný v nábožensky motivované estetice klasického řeckého umění – pak ovládá ostatní národy a formuje je podle dějinné nutnosti.

„Národ, jemuž tento moment připadne jako *přirozený princip*, je tímto pověřením ztotožněn s realizací postupně se vyvíjejícího sebevědomí ducha dějin (*des Selbstbewußtseins des Weltgeistes*). Tento národ se stává dominujícím národem univerzálních dějin pro danou epochu. *Může ji v průběhu historie formovat pouze jedenkrát*. Vůči tomuto absolutnímu právu dotyčného národa, být nositelem současného vývojového stupně světového ducha, jsou ostatní národy bez jakýchkoliv práv (*rechtlos*). Tyto národy, stejně jako ty, jejichž epocha již minula, již nemají v univerzálních dějinách co dělat (*sie zählen nicht mehr in der Weltgeschichte*).“

HEGEL, 1955:291 (§ 347), kurzíva podle originálu.

Podobné totalitní pojetí má daleko k isonomii řecké polis, i když zde svobody požívala jen malá menšina mužů. Německý myslitel považuje celé kosmické a lidské dějiny za hlinu, kterou hněte onen *Weltgeist* svou intelektuální silou, svým postupným přechodem od obou neautentických stavů vědomí k plnosti *an und für sich* absolutního vědomí. Tento ideál se v mnohém podobá Platónově představě, kterou jsme shrnuli do zmíněných pěti bodů. Připomeňme však, že Hegel byl v politickém životě vášnivým zastáncem osobních svobod a práv uznávajících důstojnost člověka. V tom se od svého demiurgického předchůdce velmi liší.

Druhý přístup k politickému prostoru lze nazvat „sympatickým“ nebo „respektujícím“ pohledem na politické jednání. V tomto slově zní ozvěna společně prožívaného patosu daného dramatickou a leckdy i tragickou účastí na dějinném působení v obecném prostoru, kde moc, peníze a vitální zájmy nechávají zaznít často i velmi nelidské vášně. Pak se ovšem patos mění na skutečné utrpení, někdy smrt. Druhý přívrstev nechává vstoupit do politiky praktické nazírání (*re-specto*) ve formě politické moudrosti (*fronésis*),

jímž zapojujeme do vytváření společně udržovaného prostoru pro svobodnou praxi také intelekt, moudrost a rozum vůbec. V tomto slově zní současně i respekt k autonomii politického jednání, jež není teoretickou vědou založenou na provždy platných axiomech; ani pouhým ztělesněním morálních norem; ani klerikální realizací Ježíšova horského kázání; ani karmickou předstupní síní k věčné blaženosti v nirváně; ani slzavým údolím naездеjší cestě k nebeské *visio beatifica* sboru svatých u nebeského trůnu. Předpona „re-“ také naznačuje zpětnou vazbu na ostatní občany. Sledující proměnlivou *doxa* nutí k re-evaluaci přijatých rozhodnutí a re-vizi daných strategických cílů, pokud se obojí ukáže nepřiměřeně okolnostem. Tuto charakteristiku, respektující danou politickou realitu, můžeme nazvat „politickou zpětnou vazbou“, nemůžeme najít ani u Platóna, ani u totalitních logiků či moralistů dějin, kde vše běží svým absolutně platným a neměnným pořádkem vstříc božské budoucnosti.

Vzorem pozorného filosofa respektujícího vlastní povahu praxe byl a je Aristotelés. Na rozdíl od Platóna nehledá symboliku politické činnosti v řemeslné dovednosti jako tkalcovství, kormidelnictví, stavění nebo hrnčířství, ale všímá si *fronésis* skutečných politických velikánů. Obhajuje neredukovatelnou pluralitu dober; ví, že člověk může veездеjším politickém životě dosáhnout jen lidského maxima; respektuje zvláštní povahu politického prostoru vzhledem k plnosti života; nepodřizuje veřejný život ani tradičnímu mýtu, ani teoretickým vědám, jako jsou filosofie, teologie nebo matematika. Zpětná vazba na proměnlivou realitu je zajištěna jednak důrazem na jednání moudrého člověka a jednak odstraněním metafyzických norem z praxe. Aristotelovo pojetí politické aktivity tak souzní s historickou zkušeností řeckých obcí kolem VII.–V. století. Kolonisté ve Velkém i rodném Řecku ustanovili prostor lidské excelence, který spojil teoretické poznání celku jsoucen se svobodnou praxí naplňující celý život a přecházející na další generace.

4.8 Svobodné jednání a společný svět

V kapitole o neosobní tváři vědecko-technické cesty (kap. 3.5) jsme sledovali vznik moderní společnosti, jež od 19. století pilně pracuje na tom, aby vytvořila celosvětovou domácnost spotřebitelů a výrobců. Díky absolutnímu postavení ekonomiky se společnost přeměňuje na anonymní sociální těleso. Hromadění soukromého majetku, což ještě středověk považoval za

privátní záležitost, se stává veřejným a státním zájmem. Ne že by středověk neznal vybírání daní, ale ve své nevinosti ještě nic nevěděl o „neviditelné ruce trhu“ (A. Smith), která prý harmonizuje individuální zájmy do všem prospěšného celku. Homérští Kyklópové by proti vládě neviditelné ruky pravděpodobně nic nenamítali, protože se soustředili pouze na domácí život zajišťující základní obživu (*oikonomia*). Život v soukromé sféře rodiny se možná bez trhu a ekonomiky neobejde. Reprezentanti svobodných řeckých obcí ovšem nemohli na tomto ostrově žít a pod vedením Odyssea z něj úspěšně utekli. Svobodný řecký občan nad sebou nemohl snést naprosto žádnou neviditelnou ruku. Vzpomeňme si na Aristotelův koncept svobody pro ni samotnou (*autí heneka*), což ukazuje na univerzum absolutně nejvyšších hodnot (kap. 2.6). Proto tragikové pojednávají o konfliktu Antigony, zastupující neviditelnou ruku chtónických božstev, s racionálním Kreontem; proto ono napětí na politické scéně mezi Sókratem a Prótagorou hájícím sice správnou ideu, ale zdůvodněnou neviditelnou rukou iracionálního mýtu. Nakonec připomeňme Sókratův zápas proti neviditelné ruce nesprávně používané moci athénských demokratů ve jménu eticky a politicky zkoumaného života vzhledem k pravdě.⁸⁸ Podobných příkladů bychom mohli uvést desítky, i z konkrétních řeckých dějin. Tyranida totiž nikdy nezničila sociální prostor. Lidé mohli dál kupovat, prodávat, uplatňovat svou *techné* čili vytvářet umělecká díla a řemeslné výrobky. Snad mohli i teoreticky kontem-plovat ve stínu Akademie, pokud to tyranovi nevadilo. Každá tyranida však ničí prostor *praxis*, společně prožívaného jednání svobodných a sobě rovných občanů. Hana Arendtová říká výstižně:

„Lidé jsou svobodní – abychom odlišili uskutečňování svobody od držení majetku – právě tehdy, pokud jednají; ani předtím, ani potom. Protože být svobodný a jednat je totéž.“

ARENDR, 1958:153; kurzíva autorky.

Vzpomeňme si na Aristotelovu ekvivokaci: „život je jednání“ (*Pol.* 1254^a7). Ani Arendtová neříká nic jiného, když svobodu spojuje s jednáním. Být naživu v neosobní síti sociálních vztahů přece není totéž co autentický život v maximální plnosti zjevující druhým mou osobní a nezaměnitelnou jedinečnost prostřednictvím aktivity ve veřejném prostoru. Za obnovení a obranu tohoto prostoru dávali často život ti nejlepší z Řeků a Římanů. Nikdo je nenutil, aby nasazovali svůj život za obnovení či udržení společného prostoru politeje nebo republiky. Mohli klidně sedět doma a starat se o své soukromé zájmy.⁸⁹ Jak vypadá charakter politického prostoru dnes? Znovu

nám bude průvodcem dílo Hany Arendtové, protože v kontextu cesty za poznáním evropské duše představuje jednu z nejhlubších sond aktualizující řeckou politickou minulost.

Povaha svobodného světa vyplyne z protikladu k násilí. Nejprve musíme rozlišit mezi přírodními silami (*force*), které se liší od fyzické síly organismu (*strength*). V politickém významu se síla vyskytuje jednak ve formě násilí (*violence*) a zejména moci (*power*). Ta představuje nejdůležitější složku politické aktivity (ARENDR, 1972:143–155). Násilí je založeno na donucování, kdežto politická moc vzniká tam, kde se lidé nechají svobodně přesvědčit racionálními argumenty. Aristotelova struktura jednání předvádí klasický příklad deliberativní politické moci (kap. 4.4). Prostředkem k přesvědčování v politice je pouze slovo, a nikoliv fyzický, duševní či jakýkoliv jiný mocenský nátlak. Zkorumpovaní veřejní činitelé jednající tak, aby si podrželi své mocenské, ekonomické či jiné soukromé výhody nebo odhlasovali za úplatu daný zákon, již *eo ipso* tedy podstatou svého činu přestávají jednat v rámci racionálního přesvědčování směřujícímu ke svobodnému činu. Podlehli diktátu neviditelné ruky – například egoistických vitálních vášní k vlastnímu obchodu a kariéře – a tím se sami vylučují z veřejné sféry. Z povahy svobodného jednání vyplývá, že politická moc může vzniknout pouze v prostoru společného jednání svobodných a nezaměnitelných osobností, které se spojí na základě vzájemného přesvědčování (*peithein*), kdy racionální argumenty vedou ke kolektivní akci.⁹⁰ Moc má zvláštní charakter; nedá se skladovat a použít jako akumulovaná energie. Ani tanečnice nemůže provozovat své performativní umění do zásoby. Síla společného náhledu, slova a skutků vzniká tam, kde se křehcí a smrtelní lidé spojují na základě racionálního přesvědčení k iniciativnímu jednání. Vzniklý úkaz společné moci se zakládá na společném názoru, který ovšem nepotlačuje jedinečnost jednajících osob. Proto patří pluralita jednání a myšlení k absolutně nezbytným podmínkám politeje.

Dále je jasné, že jednání opřené o svobodnou veřejnou iniciativu pluralitně založených osobností generuje následky, které nelze kontrolovat. Iniciativa svobodně jednajících lidí se nedá řídit zvnějšku. Proto jsou všechny teorie o různých „spiknutích“ směšné, pokud by měly znamenat dokonalé ovládnutí svobodného projevu. Politický prostor svou zásadní otevřeností vylučuje totální manipulaci. Pokud by tento případ nastal, pak se ocitáme v demiurgickém modelu jednání, kde osvětlený despota, dokonalý programátor, mocenská či ideologická skupina kontrolují veřejný prostor. V kontrolovaném systému má právo na zakládání nového pouze despota. Ten ovšem nepotřebuje

iniciativu druhých, ale pouze jejich poslušnost. Politický prostor svou podstatou založený na svobodné a nepředvídatelné iniciativě se stává pouhou fikcí.⁹¹ Náhražkové divadlo jakoby svobodného jednání ovšem není realita, která umožňuje žít aristotelský „dobrý život“ jako „politický život“. V případě jakékoliv manipulace zaniká ona politická moc (*Macht, power*) generovaná společným jednáním. Společně vytvářená a jednáním aktualizovaná moc je vědoucí a inteligentní, protože může vzniknout pouze na základě pravdivého úmyslu a jednání. Představuje praktickou podobu pravdy (*alétheia praktiké, E.N. 1139^a26*), o níž jsme mluvili v souvislosti s paradoxem praktického dobra (kap. 4.5). Protikladem politické moci je násilí a opakem pravdy je lež. Politický prostor zaniká, pokud myslíme jedno a děláme druhé. Pak totiž nezjevujeme druhým, kdo doopravdy jsme. Na společnou scénu nevstupuje pravda jednání a bytí, ale faleš a svět zdání. Lhaní a vědomé předstírání věcí, které nejsou, vede ke smrti veřejného prostoru:

„Politická moc (*power*) je aktualizována pouze tam, kde se nerozešly slova a skutky, kde slova nejsou prázdná a skutky nejsou brutální, kde slova nejsou používána proto, aby zakryla skutečné úmysly, nýbrž aby rozkryla realitu; a skutky nejsou používány k tomu, aby znásilňovaly a ničily, nýbrž aby utvářely vztahy a zakládaly nové skutečnosti.“

ARENDR, 1958:200

V manipulovaném prostoru – ať již mocí nebo lží – přestává existovat svobodně vytvářená jednání, protože pak již nelze svobodně manifestovat druhým individuální a nevypočitatelné skutky, které zakládají novou skutečnost v řádu politické *praxis*.

V předešlém oddílu jsme charakterizovali praxi z hlediska Heideggerovy otevřenosti existence a světa (kap. 1.3). Ve společně sdíleném světě starosti jednoho o druhého (*Mitsein*), se autentický způsob existence dobírá k pravdě jako odkrylosti (*alétheia*), v níž se současně zjevuje celek individuální existence a bytí světa (*Ent-, Erschlossenheit*). Pokud se teoretický a praktický náhled na jednotu světa a života mají shodovat, pak i politická scéna musí umožňovat přístup k celku bytí a života. Potvrzuje to i Aristotelés. Když odmítá slast jako konečný cíl lidského života, opírá se o mínění lidí, jejichž životní názor vytváří skutečnou realitu rovnou filosofickému pojmu bytí:

„Tvrdíme, že to, co lidé uznávají, jest (*ha gar pasi dokei tauta einai*); a ten, kdo tuto souhlasnou víru vyvrací, nedovede říci nic věrohodnějšího.“

E.N. 1173^a1–2, přel. A. Kříž.

Znovu se nám potvrzuje onen paradox praktického dobra v říši zdání (*dokein*), které si však nárokuje absolutní platnost, stejně jako teoreticky poznávané bytí (kap. 4.5). Obecnost a stálost lidsky dosažitelného dobra přináší nové světlo do poznání povahy a podstaty politického prostoru. Aby názor (*doxa*) měl pevnost univerzální povahy, musí být vysloven, zkoumán a bráněn právě ve veřejném prostoru obce. Zde se pevnost názoru leckdy zkusí absolutně, tedy smrtí. A to, co lidé uznávají jako hodnotu, za niž jsou ochotni položit život, to prostě „jest“ v plném slova smyslu. Tolik Aristotelés. V tomto klíčovém bodě se naše (a Aristotelovo) pojetí politicky chápaného mínění (*doxa*) zásadně rozchází z teoretickou tradicí danou v linii „Parmenidés-Platón-Heidegger“. Teoretičtí mudrci filosofie zcela spontánně dávají primát ontologicky pojatému bytí. Politickou praxi a tím i svět proměnlivého mínění zcela odmítají (Parmenidés, Platón) či v nejlepším případě podřazují ontologii (Heidegger).

Arendtová výslovně navazuje na Heideggera, když definuje společný prostor politeje jako místo, kde vzniká onen společně sdílený svět (*Mitwelt*), existující díky společně promyšlenému a konanému jednání. Ale na rozdíl od zmíněné tradice kontemplativců vztahuje praxi po vzoru Aristotela a Sókrata k politické existenci vztažené k pravdě. Heideggerova přítelkyně a kritička nezavrhne svět zdání – vždyť tvoří podstatu politického prostoru. Pokud se jednání zakládá na svobodě a svobodnou iniciativu umožňuje, týká se – aristotelsky řečeno – lidské existence v sublimitárním světě vydaném pomíječnosti a náhodě. A svět tvořený lidskou aktivitou neřídí metafyzická či ontologická nutnost, ale lidská svoboda vystavená otevřenosti lidí a věcí. Proto v prvním stupni můžeme mluvit o společně sdíleném světě právě ve vztahu k zájmu, který všechny smrtelníky váže k věcem tohoto světa:

„Jednání se týká vztahu k věcem, v nichž se lidé pohybují a které se fyzicky nacházejí mezi nimi. Odtud pramení ony specificky světské zájmy. Tyto zájmy zakládají v tom nejvlastnějším smyslu slova ono *inter-est*, které leží mezi lidmi a spojuje všechny v jedno.“

ARENDR, 1958:182

Vztah k věcem, ona Heideggerova *Zuhandenheit*, existenciál vysvětlující náš pobyt ve světě přírodních objektů a vyrobených věcí, ukazuje na světskost světa jako nekonečného souboru objektů. Péče o materiální svět, uchování jeho přirozené složky nebo starost o svět technických výtvorů nás společně interesuje, protože materiální svět umožňuje lidské přežití. Vitální zájmy ovšem situují člověka do říše nutnosti, úživy a biologické přiroze-

nosti. Vzpomeňme na filosofický mýtus o technice (kap. 3). Zcela propadnout jejich kouzlu by vedlo k neautentickému způsobu života, vedenému ve znamení nutnosti, tudíž k vládě neviditelné ruky trhu a jiných sociálních mechanismů. Vynoření zájmu o věci a lidi jako věci na pozadí ontologické povahy starosti (*Sorge*) ukazuje pouze na sféru přirozených zájmů nutných k zachování života. Zde není místo pro svobodné politické jednání, protože se stále nacházíme v sociálu, které je spojeno s vitálními starostmi člověka – obživou, uchováním života, péčí o potomstvo – které máme společné se všemi živými tvory. I náboženství či víra v Boha se může stát pouhým vitálním zájmem, pokud znamená pouhou starost o obživu zajišťovanou v sociálním organismu církve. Politický zájem se může objevit pouze tam, kde vzniká společný prostor pro svobodně jednající osobnosti, kterým se otevírá to, co Arendtová nazývá „společný svět“ (*Mitwelt, common world*):

„Člověk se během svého života soustavně vyskytuje ve dvou řádech existence: stále se pohybuje v tom, co je jeho *vlastní*, a také existuje ve sféře toho, co je společné jemu a ostatním. Ono „obecné dobro“, zájmy občanů, je skutečným obecným dobrem, protože je situováno ve světě, který máme společný, *aniž bychom jej vlastnili*.“

ARENDR, 1977:104; kurzíva autorky.

Opět se potvrzuje opravdivost analýzy politického prostoru v archaicích řeckých obcích, kde volně sdružené skupiny válečníků, riskujících život ve jménu nesmrtelné slávy u potomstva, kladly individuálně získanou kořist do společně sdíleného středu, kde věci nikomu nepatřily (kap. 4.6). Společně sdílený svět není založen na individuálním zájmu, daném z hlediska obživy a přirozené existence mezi vlastněnými věcmi. Jen člověk se těší výsadě umožňující mu sledovat dobro odkrývané ve svobodném jednání. Proto je obecný prostor založený praxí ve vlastním slova smyslu „nepřirozeným“, protože jde o svobodný výtvar umožňující – jak správně viděla Arendtová a po ní Patočka – nový způsob života, mimo přirozenou nutnost diktované zájmy. Život praxe není veden ve znamení sociála, zaměřeného ke kolektivnímu přežívání masově konzumující společnosti (*sy-zén*). Stádní typ života patří mezi biologické danosti. Fenomén obecného prostoru založeného autentickou praxí zakládá Aristotelův život politický (*bios politikos*), vztažený k autentické existenci ve znamení dobrého života osobního i celé politeje (*eu zén*).

Hérakleitův polemický charakter univerza dostává v polis nový význam. Jen díky nenásilnému přesvědčování vzniká kolektivní *frónésis* lidí žijících

a jednajících veřejně: „Pro bdící je svět jeden a společný, ale každý ze spících se obrací k vlastnímu“ (B 89, překl. Kratochvíl-Kosík). Soupeření sobě rovných je vždy polemické, protože nad nimi již není žádný jiný soudce nebo měřítko než oni sami. Nezapomeňme, že ztělesněním nejvyšší ctnosti je ctnostný člověk. Polemický charakter polis je zřejmý i jinak. Prosadit obecný náhled proti přirozeným silám egoismu, skupinových či individuálních zájmů opřených o sociální, tedy vitální zájmy vztažené k pouhé úživě dané pouze ve vlastním světě, není jednoduché a vyžaduje někdy nesmírně dramatické a tragický zápas. Příklady můžeme najít bez potíží, dnes zejména v konfliktu mezi občanskými iniciativami bránícími autentický životní styl a skupinovými zájmy výrobců, spotřebitelů a anonymní státní moci, kteří často i zcela nepokrytě považují biologickou nutnost úživy, konzumu a sociality za absolutní a jediné kritérium světa a života.

Každý se chce mít lépe a každý z nás něco materiálního potřebuje. Právě z této elementární vztaženosti k věcem dané světskostí světa jako souboru věcí, mezi nimiž přebýváme a interesují nás z hlediska vitálního zájmu (*inter-esse*), čerpají výrobci a konzumenti, jimiž jsme my všichni, svou někdy téměř démonicky silnou moc. Ale vzpomeňme si, že Hérakleitovo diktum o démonickém étosu lze číst i opačně, s ohledem na sílu osobního charakteru. Zde se snad skrývá naděje pro planetu a život. Lidské přebývání mezi věcmi může být autentické, pokud jsme schopni udržet svobodným jednáním onen politický prostor, v němž se zjevuje smysl světa i života ve světle pravdy. Politický interes tedy povyšuje ono *inter-esse* z pobývání u věci na ontologickou rovinu svobodného lidského bytí. Z hlediska Patočkových úvah o trojím pohybu lidské existence se jedná o přechod z roviny úživy předdějinných civilizací na třetí stupeň, čili existenci v nezajištěném prostoru svobodného jednání a myšlení. Vnímát v nezaujatém a pravdivém náhledu celek světa a života je existenciálně možné, ale rozhodně to není vitálně nutné. Dost možná, že na tom nezáleží naše (sociální) přežití, ale zcela určitě možnost smysluplného (politického) života v dějinách.⁹² Jen v politeji svobodně a iniciativně jednajících osobností se spojuje pravda teoretického náhledu s pravdou praktického jednání. Jen v řecké polis VII.–VI. století historicky vznikla filosofická *theória* a politická *praxis*. Možnost vskutku dějinného, tedy filosofického a politického života, lze právem považovat za nejcennější dědictví řecké civilizace.

<i>Kritón</i>		501 ^{b2}	144
50 ^a -54 ^d	137	501 ^{b2} -7	144
		508 ^{d4} -9	63
<i>Listy</i>		509 ^{b9}	63, 163
341 ^b	213	519 ^{b3}	63
		533 ^{d2}	63
<i>Menón</i>		540 ^{a7}	63
97 ^c	141	542 ^{b4}	165
99 ^{b2} -3	219	596 ^{b7}	73, 143
		597 ^{b5} -7	73
<i>Obrana Sókratova</i>		602 ^{b1} -4	73
21 ^a	207		
28 ^{e5} ; 38 ^{a5}	220	<i>Zákony</i>	
		709 ^{b7} -c1	216
<i>Prótagorás</i>			
319 ^a -b	141	PLÓTÍNOS	
320 ^a	141	<i>Enneady</i>	
320 ^{c2} -4	70	V,8,10-11	222
321 ^{c5} -6	215		
<i>Státník</i>		PORFYRIOS	
268 ^d -274 ^e	142	<i>Vita Pythagorae</i>	
293 ^{c7}	142	18,11-12	161, 221
<i>Symposion</i>		SIMÓNIDÉS	
210 ^{c2} -211 ^{b7}	74, 162	fr. 93.1.1	216
<i>Theaitétos</i>		SOFOKLÉS	
172 ^{d9} -10	58	<i>Antigoné</i>	
175 ^{c1} -2	58	vv. 364-366	94
176 ^{b1} -2	215	<i>Oidipús</i>	
<i>Tímaios</i>		v. 353	217
48 ^{a1} -7	84	v. 1193	103
<i>Ústava</i>		THÚKÝDIDÉS	
490 ^{b3}	49	<i>Dějiny</i>	
490 ^{b5}	49	I, 21,1	48
490 ^{b6}	49	XENOFÓN	
500 ^{b8} -c7	143	<i>Anabasis</i>	
500 ^{d6} -8	143	III. 1.21.3-4	219
501 ^{a2} -4	143		

OBSAH

ÚVOD - PUTOVÁNÍ K HRANICÍM VLASTNÍ EXISTENCE	5
Mea res agitur	6
Životní cesta, pohyb, putování	8
Otázka transcendence aneb hranice vlastního Já	10
1. CESTA KE ČTYŘEM CESTÁM ČILI OTÁZKA METODY	15
1.1 Foucaultova archeologie diskursu	16
1.2 Husserlův primát subjektu	21
1.3 Heideggerova situovanost existence	26
1.4 Ricoeurova pluralistní hermeneutika	34
2. TEORIE ANEB CESTA VĚDĚNÍ	38
2.1 Smysl života a světa odkrývaný v mýtu	38
2.2 Teoretická vize řeckých mystérií	43
2.3 Fyzikální vykročení z boží domácnosti	45
2.4 Historikovo nazírání lidských skutků	49
2.5 Dvojitá tvář vědecké kontemplace	53
2.6 Teoretický pohled do hlubin duše	60
2.7 Nazíravý život a svoboda ducha	65
3. TECHNIKA ANEB CESTA UMU A UMĚNÍ	68
3.1 Technika a kontemplace	72
3.2 Vztah uživatele a tvůrce výrobku	76
3.3 Oddělení básnické techniky od mýtu	78
3.4 Náboženský mýtus a technika	81
3.5 Svět a život odkrývaný v technice	83
3.6 Umem k nadosobnímu horizontu	86
3.7 Skrytý nihilismus techniky	88

4. PRAXE ANEB CESTA JEDNÁNÍ	95
4.1 Vynoření osobní odpovědnosti v řecké tragédii	99
4.2 Ětos a individuální odpovědnost	105
4.3 Založení svébytného charakteru praxe	108
4.4 Struktura jednání u Aristotela	117
4.5 Paradox praktického dobra	122
4.6 Vznik veřejného prostoru	130
4.7 Politika a dobro	140
4.8 Svobodné jednání a společný svět	147
5. EXTÁZE ANEB CESTA VYTRŽENÍ	154
5.1 Dvojitá podoba extáze	155
5.2 Mytický postoj k vytržení ducha	157
5.3 Teoretický a praktický přístup k extázi	160
5.4 Kultivace démonického vytržení	164
5.5 Krocení extáze v židovsko-křesťanské mystice	166
5.6 Praxí lásky proti technice pojmů	171
5.7 Duchovní rozlišování a politická praxe	178
5.8 Únos Evropy aneb tragické dilema extáze	182
ZÁVĚR – CESTA POLITICKY KOREKTNÍHO EVROPANSTVÍ	192
Freud: střízlivost rozumu vůči iracionálnímu	195
Machiavelli: prozíravé využití vášně v politice	198
Tocqueville: demokratická vášně svobodného občana	203
EPILOG – CHVÁLA STŘÍZLIVÉ OPILOSTI	209
Poznámky	213
Bibliografie	224
Jmenný rejstřík	230
Rejstřík klasických a biblických citací	233

VÁCLAV UMLAUF

EVROPSKÉ CESTY K VLASTNÍMU JÁ

Odpovědný redaktor Jan Vybíral

Ilustrace v textu a na obálce Jana Mečkovská

Obálka a grafická úprava Zdeněk Granát

V roce 2002 vydalo jako svou 122. publikaci
CDK (Centrum pro studium demokracie a kultury),
Venhudova 17, 614 00 Brno,

tel./fax: 05/4521 3862, e-mail: cdk@iol.cz, <http://www.cdkbrno.cz>

Tisk Reprocentrum Blansko

1. vydání

Doporučená cena 220 Kč

ISBN 80-7325-002-0

Kompletní přehled produkce CDK a internetové knihkupectví
s 15 % slevou najdete na adrese: <http://www.cdkbrno.cz>