

Julius Tomin

VZPOMÍNKA NA PATOČKU

I.

V roce 1970 jsem končil aspiranturu na Filosofické fakultě University Karlovy. Nebylo mi nabídnuto žádné místo v oboru, odešel jsem tedy pracovat jako dělník do továrny. Intenzívně jsem přitom dále pracoval. Již na sklonku roku jsem se mohl obrátit na Filosofickou fakultu UK se žádostí, aby mi bylo umožněno přednést výsledky mé práce ve třech na sebe navazujících přednáškách. V té době bylo ještě možné ledocos. Koncem ledna 1971 se uskutečnila první – a jediná – z mých tří přednášek. Cyklus tří přednášek měl být věnován Aristotelovi. V první přednášce jsem se obsírněji zabýval knihou Jana Patočky *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*:

„Literatura zabývající se Aristotelem je tak rozsáhlá, že je obtížné nejen ji zvládnout, nýbrž se v ní co by jen orientovat. Tu je třeba si uvědomit, že těžiště marxistické interpretace Aristotela spočívá v původní badatelské práci s originálem, kritika nemarxistických interpretací tvoří pomocnou funkci a hraje druhotnou roli.¹ Aristoteles sám volbu neskýtá, třeba jej zvládnout v celistvosti jeho díla, a to spolu s poznáním společenského, ekonomického, historického a kulturního kontextu, v němž Aristotelovo poznání vznikalo a v němž se rozvíjelo. Ruku v ruce s tímto základním přístupem k Aristotelovi se naopak stává otázkou vhodné volby taková sekundární literatura, na jejímž pozadí a v dialogu s ním si marxistický přístup k Aristotelovi ozřejmuje své vlastní metodické postupy.

Před několika lety byla Nakladatelstvím ČSAV vydána práce Jana Patočky *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, která seznamuje čtenáře s výsledky aristotelských studií řady špičkových badatelů i s vlastní Patočkovou interpretací. V české filosofické literatuře zabývající se Aristotelem jde o dílo ojedinělé svou šíří, hloubkou i propracovaností. Volba vhodného protějšku pro marxistickou interpretaci, usilující o poznání Aristotela, je tu zbavena vši svévole a nahodilosti.

Povšimněme si metodické stránky Patočkových studií. Patočka v předmluvě ke svému dílu explicitně formuloval zásady své pracovní metody. Vzhledem k závažnosti textu cituji metodickou pasáž v jejím celku: „Povězme nejprve několik slov o metodě, kterou pracují naše studie. Vztaženost ideového vývoje k sociálněekonomické skutečnosti je pro ně samozřejmým předpokladem. Spojitost filosofickopřírodovědních názorů (zvl. takových, jež se pohybují na pomezí filosofie a odborných přírodověd) se společenským a ideovým vývojem je však značně komplikovaná. Je proto dobře ospravedlněným metodickým požadavkem *provizorní fixace* těchto názorů v jejich imanentní struktuře. Zachycujeme proto ony logické

¹ Tu třeba poznamenat, že veškeré mé styky s Patočkou spadají do doby, kdy jsem se považoval za marxistu, a několika lidmi, včetně Patočky, jsem byl za takového považován. Dvě anekdoty. V šedesátých letech jsem se na stránkách *Literárních novin* zasazoval o otevření dialogu marxistů s křesťany. Kosek a Javůrek se mě pokoušeli demaskovat jakožto „protestantskou úchytku v marxismu“. Asi proto, že jsem se stýkal s Ladislavem Hejdánkem. K tomu poznamenávám, že jsem protestantem nikdy nebyl, pokřtěn jsem jako katolík. V roce 1975 jsem napsal *Bilanci experimentu*, kde se na tehdejší situaci dívám očima dělníka z elektrárny. Když si text přečetl Ivan Klíma, řekl mi: „Pane Tomine, vy jste asi tím posledním marxistou v téhle zemi. Mohl byste mi namítnout, že je tu Mlýnář a Machovec, těm to však nevěřím.“

nitky, které dovoluje vysledovat rozbor filosofických textů, jako materiál pro budoucí skutečný výklad, který může podat toliko sociálně historická syntéza.²

Uvedená metodická pasáž je zajímavá již svým východiskem, kde klade vztaženost ideového vývoje k sociálně ekonomické skutečnosti jakožto *samozřejmý předpoklad*. Co znamená ve filosofii samozřejmý předpoklad? Celá novodobá filosofie, počínaje Descartem, přes Locka, Berkeleyho, Huma, až ke Kantovi, je charakterizována vždy novou a novou snahou o vymýcení předpokladů z vlastního pole filosofie, především z oblasti filosofické metody. Každý nový filosofický systém nalézá své oprávnění v tom a tím, že prokáže ‚bezpředpokladovost‘, ‚čistou evidenci‘ svých předchůdců jako sebeklam, když vysleduje a vyjasní jejich nereflektované předpoklady. Ve dvacátém století obnovil motiv bezpředpokladovosti ve vší jeho kategoričnosti Edmund Husserl. Odkud se tedy bere v Patočkově díle postulování samozřejmého předpokladu v samém základě jím samým explicitně formulované metodické reflexe?

Tu nejde o to, že by kladení předpokladu v určitém mezním případě nebylo filosoficky přijatelné, a to i tehdy, jde-li o předpoklad kladený do samých základů filosofické teorie. Pak je ovšem třeba takový krok filosoficky zdůvodnit, explicitně jej tematizovat a adekvátním způsobem jej řešit. A nadto, Patočka hned v zápětí poznamenává, že ‚spojitost filosofickopřírodovědných názorů se společenským a ideovým vývojem je značně komplikovaná‘, sám tu tak ukazuje, že vztaženost ideového vývoje k sociálně ekonomické skutečnosti není takovou tezí, jež by mohla připadat v úvahu jakožto kandidát zdůvodnitelně samozřejmého předpokladu filosofické metody.

Patočka neudává svojí formulací *směr* postulované vztaženosti, nikde neříká, zda má na mysli takovou vztaženost, při níž určujícím členem vztahu je sociálně ekonomická skutečnost, nebo zda je určujícím, konstitutivním členem vztahu ideový vývoj. Dá se však soudit, že zde má Patočka na mysli vztaženost ideového vývoje k sociálně ekonomické skutečnosti v tom směru, jak ji odhalil a explikoval Marx. Vztaženost opačného směru není totiž pro Patočku samozřejmým předpokladem, a jako taková nebyla též odložena mimo rámec Patočkovy studie, nýbrž, například v pasážích věnovaných Platónově filosofické koncepci,³ je mu předmětem pozorné filosofické explikace, u Platóna samého výsledkem propracované filosofické konstrukce. Má-li tedy Patočka na mysli Marxovo pojetí vztaženosti bytí a vědomí, zůstává otázkou, proč se Patočkovi toto pojetí proměnilo v *samozřejmý* předpoklad.

Je pravdou, že na rozdíl od předchozích filosofických tradic, uvedených Descartem, Marx spolu s Engelsem kladou předpoklady jakožto východisko své teorie. Jde též o předpoklady, jež mají úzký vztah k otázce vztaženosti sociálně ekonomické skutečnosti a ideového vývoje. Jde totiž o předpoklad ‚skutečných individuí, jejich činnosti a a materiálních podmínek života, jak těch, jež nalézají v hotové podobě, tak těch, jež vlastní svou činností vyrábějí‘.⁴ Na pozadí filosofie od Descarta k Marxovi, především pak na pozadí německé klasické filosofie nejde o samozřejmý předpoklad, a vůbec už ne o samozřejmost, nýbrž o myslitelský čin, který otevírá nový přístup k pochopení předchozí filosofie, o krok, který právě proto, že si je sám sebe vědom jakožto předpoklad, otevírá cesty k obohacení pojetí člověka o výsledky předchozí

² Jan Patočka, *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*, NČSAV, Praha 1964, str. 7

³ Viz např. Patočka, c. d. str. 28n.

⁴ Marx, Engels, *Deutsche Ideologie*, I. díl: Feuerbach.

filosofie, jež rozbila jednou provždy samozřejmost takového kroku. Vztaženost sociálně ekonomické skutečnosti a ideového vývoje pak Marxovi vůbec není samozřejmým předpokladem, nýbrž vždy znovu prověřovaným a rozevíraným výsledkem jeho mnohaletých teoretických výzkumů.

Stěžejním bodem Patočkovy metodické poznámky, bodem, který v žádném případě nelze odbýt poukazem na povrchní poplatnost době, v níž bylo dílo předloženo k tisku, je metodický požadavek *fixace* Aristotelových názorů v jejich *imanentní struktuře*, t.j. v jejich nezávislosti na vztaženosti k sociálně ekonomické skutečnosti. Tento požadavek Patočka ve svých studiích striktně dodržuje, je přímo duší jeho metody. Z hlediska marxistické filosofie tu nabývá Patočkova práce neobyčejného významu. Patočka nepojednává ve své práci o nějakém úzce specializovaném přírodovědci, ani o úzce specializovaném a odtazitém, v sobě relativně uzavřeném oboru, jakým je např. Aristotelova logika. Patočka vytkl jako základní téma své práce Aristotelovo poznání pohybu v jeho celkovosti. Patočka sám zdůrazňuje na řadě míst, že Aristotelův pohyb obchvacuje celek bytí, že jde o „nejtížadostivější filosofii pohybu, jakou znají dějiny myšlenek – neboť usiluje o to, aby spojila nejnižší s nejvyšším, aby vyložila jednotně celé jsoucno od pádu kamene po filosofickou myšlenku a historické činy obce“⁵, že „jeho těžištěm je právě tak živá příroda jako individuální člověk a společnost“⁶. Je-li možno adekvátně studovat takto koncipovaný pohyb v Aristotelově teoretickém provedení v rámci „imanentních myšlenkových struktur“ pak má úspěšný pokus tohoto druhu dalekosáhlé následky vůči centrálním partiím Marxovy teorie souvztažnosti společenského bytí a vědomí.“

Patočka se dostavil na přednášku s menším spožděním. Docent Sobotka mne přerušil a požádal mne, abych znovu přečetl celou pasáž obsahující kritiku Patočkovy práce. Když jsem skončil svoji přednášku, zdálo se, že diskuse bude mít charakter ostré srážky. Jeden z přítomných odborníků prohlásil /doc. Pešek/, že moje přednáška je nehoráznou opovázlivostí, že o Aristotelovi bylo napsáno nejméně osmdesát knih, které je třeba přečíst dříve, nežli se člověk může odvážit sám o Aristotelovi psát. Odpověděl jsem, že nemám nic proti sekundární literatuře, že si však jsem vědom svých omezených možností a práce s originálem je pro mne přednější. Zatím jsem na tom tak, že si raději přečtu potřeby Aristotela v originále, nežli bych sáhnul po Werneru Jaegrovi či jiném interpretovi. Pak všichni s napětím očekávali, co řekne Patočka. Patočka vnesl do diskuse nový prvek. Prohlásil, že primární práce s originálem je plně oprávněná. Plně schválil můj záměr zajistit si pro pochopení filosofických textů širší zázemí studiem společnosti té doby. To nejde pro potřeby filosofie udělat jinak, než studiem pramenů: „K této Vaší práci Vám my všichni, kteří tu jsme přítomni, přejeme mnoho sil a úspěchu.“

Teprve cestou domů jsem si uvědomil, jak elegantně mne Patočka odkázal do mých vlastních mezí. Kritika, kterou jsem zaměřil vůči Patočkově práci, se vztahovala především vůči mé vlastní práci. Z čeho jiného se prozatím skládalo mé povědomí o „společenskoekonomickém kontextu“ antické filosofie, než z několika učebnicových pouček o třídním charakteru antické společnosti?

II.

⁵ Patočka, c.d. str. 166.

⁶ Patočka, c.d. str. 204.

Začal jsem Homérem a skončil jsem u Plutarcha. Trvalo mi to pět let. Čím dále jsem do Řecka pronikal, tím jsem si byl nejistější, tím vzdálenější se mi jevil cíl vši té mé práce: napsat dílo, ve kterém bych situoval zrod filosofie do celkového dějinného dramatu, kterým si v antice prošla rodící se evropská civilizace. Obrátil jsem se tedy jinam, ke své současnosti, sepsal jsem *Bilanci* svých pěti let v elektrárně, pak jsem sepsal *Dotazník*, ve kterém jsem popsal potíže s hledáním místa, nakonec jsem k tomu přidal *Konfrontaci* s koncepcí ‚vědeckotechnické revoluce‘ Radovana Richty. Zanesl jsem rukopis Patočkovi. Patočkovi se věci líbily a zajistil jejich vydání v Petlici. Zároveň mne však upozornil na mé nebezpečí, že od filosofie uteču k politice: ‚Tohle je tragédie našeho národa. Každý schopný člověk, který měl pro filosofii předpoklady, utekl k politice. My dosud nemáme svoji filosofii. Vy máte nástroj, ten nejcennější (měl na mysli samozřejmě řečtinu). Teď je potřeba, abyste se ten nástroj naučil užívat, to ještě neumíte.‘

Ošival jsem se, nelíbilo se mi to, protestoval jsem, tvrdil jsem, že je teď potřeba věnovat veškeré své síly současnosti. Zase až doma jsem poznal, jak dokázal Patočka působit, dávat směr. Znovu jsem našel sílu a potřebu vrátit se k Řecku.

Pořád jsem se ještě nemohl vrátit k přímému studiu filosofie. Pokus zvládnout základní kulturní kontext, v němž antická filosofie vyrůstala, jsem dovedl příliš daleko, než abych mohl tento pokus nechat neuzavřený. Ještě jedna důležitá oblast mi zůstávala zcela neznámou – antická komedie.

Pustil jsem se tedy do četby Aristofana. To byl teprve ten pravý svět Řecka, v celé své síle a nevázanosti, krutosti, podlosti, nízkosti, malichernosti i velikosti. A je to pěkná četba, konečně bezprostřední živá zábava. A je to také pornografie – *porné* znamená řecky děvka, *grafein* znamená psát, popisovat, malovat. Aristofanés, to je politická komedie *kat' exochén*, ustavičně reaguje na bezprostřední politické dění. Aristofanés uvádí na scénu živé Athéňany, a protože Athéňané byli v centru tehdejšího dění světového a uprostřed dějů historických, žili tím celým světem a jeho dějinami, žili vším kulturně významným, tohle vše našlo v Aristofanově komedii své místo, samozřejmě, vše lomeno pohledem Athéňana a nadto v pohledu komika. Celých těch předchozích pět, vlastně deset let mi bylo pojednou nezbytnou přípravou pro četbu Aristofana a Aristofanés to vše znovuoživil. Aristofanés je jazykově mimořádně náročný, znamenal pro mne krom jiného vstup do celé nové oblasti řeckého jazyka. Pozdější generace helenistického období již nemohly hrát rozumět bezprostředně, po dlouhá staletí proto učení mužové přičiňovali poznámky, tzv. scholie, jež mnohokrát přesahují rozsah samotných her. V scholiích je Aristofanés vysvětlován řecky. Teprve po četbě Aristofana v konfrontaci se scholiemi jsem začal cítit, že se ve světě řeckého jazyka začínám pohybovat svobodně.

O Aristofanovi jsem leccos věděl již předem, z literatury. V jedné ze svých komedií totiž zaútočil na Sókrata. Převládající názor na tento Aristofanův počin vstoupil do naší *Encyklopedie antiky* (nakladatelství Academia, 1973). Cituji: „Komedie *Nefelai* (*Oblaky*) z r. 423 byla zaměřena proti současné tzv. přírodní filosofii a proti sofistické výchově; jako jejího představitele Aristofanés neprávem předvádí Sókrata.“

Znal jsem též pokus J.L. Fišera opřít o Aristofana své pochopení Sókrata jakožto veličiny druhého či třetího řádu, jako schizofrenního, svárlivého, megalomaničského podivína se zvláštní schopností přitahovat a fascinovat lidi, který se nemohl srovnávat

s tehdejší duchovní elitou představovanou Anaxagorem a Prótagorem, jako člověka od dětství fascinovaného penězi.

Především mi však v mysli natrvalo utkvěl obraz, který podává Hegel ve svých *Dějinách filosofie*. Hegelův text jsem totiž nečetl jako prostý čtenář, stal jsem se jeho spolupřekladačem. To bylo tak. Pracoval jsem v Nakladatelství ČSAV jako redaktor. Na stůl jsem dostal překlad II. dílu Hegelových *Dějin filosofie*. Celým dlouhým pasáží jsem nerozuměl. Sáhl jsem k originálu; německý text byl srozumitelný. Zašel jsem tedy za Patočkou, který byl tehdy vedoucím edičního oddělení či ediční komise Filosofického ústavu ČSAV. Patočka zvážil mnou navržené textové opravy – udělal jsem na zkoušku několik stránek. Patočka pak promluvil s překladateli a prosadil, abych celý text zkorigoval. To bylo v roce 1964, já si byl tehdy ještě velice nejistý a přijal jsem Patočkův návrh jen pod podmínkou, že mi věnuje svůj čas a projde se mnou veškeré podstatnější změny v překladu. Patočka také prosadil, že jsem byl prakticky uvolněn z veškeré jiné redaktorské činnosti. Práce mi trvala asi půl roku, s Patočkou jsem se scházel takřka každý měsíc. Nad textem jsme seděli dvě, tři, i čtyři hodiny. Hegel byl plný podnětů, a tak se Patočka často rozběhl k dlouhým exkursům do dějin filosofie. V našich rozhovorech o filosofii – uměl jsem se ptát a ptal jsem se do té doby, dokud jsem měl naději, že mi Patočka bude moci vše objasnit (pro mnoho věcí mi prostě chyběl patřičný základ a byl bych se mohl tázat do nekonečna) – se též zrodil můj záměr vážně se pustit do studia řečtiny. Patočka soudil, že je to jediná cesta, jak si získat klíč k pochopení toho, oč ve filosofii jde.

Ted' však zpět k Hegelovi a k jeho pohledu. Uvedu podstatnou část textu, týkajícího se Aristofana a jeho *Oblak*. Text stojí za pozornost:

„Učinil-li Sókratés z pravdy záležitost rozhodnutí vnitřního vědomí, ocitl se nutně v rozporu s tím, co athénský lid pokládal za pravdivé a spravedlivé. Proto byl obžalován právem ... Proti Sókratovi se zaútočilo, jak známo, dvojitým způsobem: útočil na něj Aristofanés v *Oblacích*, a potom byl Sókratés formálně obžalován před lidem.

Aristofanés pojal sókratovskou filosofii z té negativní stránky, že vzdělání reflektujícího vědomí činí zákony kolísavými. Nelze popřít, že toto pojetí je správné. Že si Aristofanés uvědomil Sókratovu jednostrannost, v tom můžeme vidět předehtu toho, jak i athénský lid poznal tuto Sókratovu jednostrannost a odsoudil je k smrti. Je známo, že Aristofanés dramaticky ztvárnil jak Sókrata, tak i Aischyla a zejména Euripida, a vůbec Athéňany, dokonce i jejich vojevůdce i samotné bohy. Ani by nás nenapadlo, že by si Aristofanés mohl počínat takto svobodně, kdyby se nám to historicky nedochovalo. Není naším úkolem, abychom tu analyzovali vlastní podstatu Aristofanovy komedie, ani abychom uvažovali o odvaze s níž Aristofanés Sókrata napadl ... Můžeme říci jen tolik, že se ovšem přičí naší německé vážnosti, vidíme-li, jak Aristofanés uvádí na jeviště postavy žijících státníků jejich vlastními jmény, aby je zesměšnil. Zvláště se to zdá opovržlivé, nakládá-li tak Aristofanés s tak poctivým mužem, jako byl Sókratés.

Chronologickým zkoumáním mělo být dokázáno, že Aristofanovo ztvárnění Sókrata nemělo vliv na Sókratovo odsouzení. Je totiž patrné, že se děje Sókratovi naprostá křivda. Ale na druhé straně lze poznat i Aristofanovu cenu – Aristofanés měl ve svých *Oblacích* úplnou pavdu. Tento básník, jenž vydal Sókrata nejtrpčím, nejsarkastičtějšimu posměchu, nebyl žádný obyčejný posměváček, který by snad

znevážil to nejsvětější a nejznamenitější a vystavil všechno svému vtipu jen proto, aby Athéňany rozesmál. U Aristofana má věc hlubší důvod a v základu jeho žertů je něco hluboce vážného. Aristofanés se nechtěl pouze vysmívat. A vysmívat se něčemu úctyhodnému – to by bylo úplně ploché a prázdné. Ubohý vtip je takový vtip, který nejde k substanti, který nevychází z rosporů, jež jsou v podstatě věci samé. Ale Aristofanés nebyl nějaký špatný vtipálek. Není vůbec možné přivést vnějškově výsměch k něčemu, co neobsahuje výsměch nad sebou, ironii. Neboť komičnost záleží v tom, ukázat nějakého člověka či nějakou věc tak, jak se rozkládají právě v tom, oč se opírají. A není-li tato věc sama v sobě vnitřně rozporná, je komický pohled povrchní a bezdůvodný. Jestliže se tedy Aristofanés vysmívá lidu, pramení to z hluboké politické vážnosti. Ze všech Aristofanových her vyplývá, jaký byl Aristofanés ušlechtilý a znamenitý athénský občan ve skutečném smyslu toho slova. Aristofanés byl tedy skutečný vlastenec – ač na to byl trest smrti, Aristofanés neváhal v jedné ze svých her radit k míru. Ve svém uvážlivém vlastenectví ztělesňuje blaženou sebejistotu a požitek národa ze sebe sama, který se vydává sám sobě v šanc. Ke komickému náleží sebejistota, která – když se vši vážností něco provádí a když jí vždycky z toho vychází opak toho, k čemu směřuje, neupadá tím do žádné pochybnosti, nedochází k reflexi nad sebou, nýbrž zůstává dokonale jista sama sebou a svou věcí. A z této stránky svobodného athénské duha, z tohoto naprostého požitku sebe sama, z této nezkalené sebejistoty při všem bezprostředním míjení se výsledkem a skutečností – z toho všeho, co je svrchovaně komické, těšíme se u Aristofana.

Ale v *Oblacích* nevnímáme toto bezprostřední komično, nýbrž rozpor, jež Aristofanés sleduje se zcela určitým úmyslem. Aristofanés líčí ovšem Sókrata rovněž komicky, jak Sókratovo morální úsilí vyúsťuje v pravý opak toho, co sledovalo, a jak Sókratovi žáci mají radost z duchaplných objevů, kterých s jeho pomocí dosáhli a které považují za svá štěstí, jež se jim však zvracejí v ošklivý opak toho, co jimi mínili. Cenné poznání, k němuž dospívají v Aristofanově hře Sókratovi žáci, je poznání nicotnosti zákonů sledujících určité dobro, tak jak je naivní vědomí považuje za pravdivé. Aristofanés přitom žertuje, že se prý Sókratés zabývá hlubokomyslným zkoumáním, jak daleko doskočí blechy a že jim prý proto přilepil na nohy vosk. To ovšem není historicky pravdivé – ale je pravda, že v Sókratově filosofii je ona stránka, kterou tu Aristofanés tak sarkasticky vyzvedl. Aristofanova *Oblaka* mají takovýto stručný děj: Poctivý athénský občan starosvětského stylu Strepsiadés má velké trápení se svým synem, švihákem a rozhazovačem. Paní matka a pan strýc synáčka protežují, mladý pán si vydržuje koně a vede život nad poměry. Otec má proto potíže s věřiteli, jde v této situaci k Sókratovi a stává se jeho žákem. Učí se tu, co je a co není po právu, čili učí se silnější (*kreittón*) a slabší důvody (*héttón logos*). Učí se dialektice zákonů, např. jakými argumenty by vyvrátil, že je povinen platit dluhy. Proto Strepsiadés nabádá svého syna, aby také vstoupil k Sókratovi do učení, a i Strepsiadův syn vytěží ze Sókratovy metody to, co se mu hodí. Obecně, jež se díky Sókratově dialektice stalo prázdným, vyplňuje se soukromým zájmem Strepsiada a jeho syna – či zlovolným úmyslem, který je záporný vzhledem k vědomí obsahu zákona. Strepsiadés se vyzbrojuje touto novou moudrostí, tímto nacházením důvodů proti největšímu zlu, jež ho sužuje – proti upomínkám věřitelů. Brzy přicházejí věřitelé jeden po druhém, aby vymáhali zaplacení. Strepsiadés je však dokáže odbýt samými dobrými důvody, ba dokáže jim vymluvit jejich důvody. Obdaří je všemožnými tituly a dokáže jim, že vůbec není zapotřebí, aby jim zaplatil. Dokonce se jim vysmívá a je velmi spokojen, že se tomu naučil u Sókrata. Ale brzy se situace mění. Přichází syn, chová se vůči

svému otci velmi nevychovaně a nakonec ho zbije. Otec láteří, že je to ta největší ničemnost, ale syn mu na základě metody, kterou vytěžil u Sókrata, dokáže právě tak dobrými důvody, že je úplně v právu, když jej zbil. Strepsiadés uzavírá celou komedii tím, že proklíná sókratovskou dialektiku, vrací se k starým mravům a zapálí Sókratův dům. Lze Aristofanovi namítnout, že přehnal celou dialektiku k nejzazším sarkastickým důsledkům. Nelze však říci, že tímto zobrazením Sókratovi ukřivdil. Musíme se dokonce obdivovat Aristofanově hloubce, s níž postihl negativní stránku Sókratovy dialektiky a vykreslil ji tak pevnými tahy – byť i svým způsobem. Vždyť Sókratés vložil ve své metodě opravdu rozhodování do subjektu, do svědomí. A kde je svědomí špatné, tam se musí opakovat Strepsiadův příběh.⁷

O Aristofanova *Oblaka* se opírá Hegelovo pochopení Sókrata: V Aristofanovi je ztělesněn duch Athén, bráníci primát zákonů, národa, obce vůči jednotlivci. Sókratés se řídí svým vlastním poznáním toho, co je dobře a co špatně, a tím se staví proti duchu Athén a jejich ústavy, tím otevírá dveře subjektivitě. – Proč však mám Hegela vykládat? Předám mu ještě na chvíli slovo.

„Sókratův osud je tedy tragický ve skutečném, ne pouze v povrchním smyslu toho slova, podle něhož se za tragickou považuje především smrt, která potká šlechtného člověka. Povrchně se o Sókratovi říká, že jeho osud byl tragický, protože Sókratés pryč byl nevině odsouzen. Ale trpět bez viny - to je jen smutné, nikoli tragické, protože v takovém neštěstí není žádný rozumný smysl. V neštěstí je rozumný smysl pouze v tom případě, došlo-li k němu z vůle samotného subjektu, a usilování tohoto subjektu musí být bezměrně oprávněné a mravní, a rovněž musí být mravní i moc, vůči níž tento subjekt vystupuje... Má-li jít o tragédii, nesmí jít o pouhou moc přírodní síly, či o moc nějaké tyranské vůle. Jen v onom prvním případě je člověk sám vinen svým neštěstím, zatímco přirozená smrt je pouhým absolutním právem, jež vykonává příroda vůči člověku. V případě skutečné tragédie musí tedy stát na obou stranách mravní síly, jež se dostaly do konfliktu. A takový byl Sókratův osud. Jeho osud při tom není pouze osobním, individuálním romantickým osudem; je to všeobecně společenský tragický osud, je to tragédie Athén, tragédie celého Řecka, jež se v podobě Sókratova osudu projevuje. Dvě protikladná práva vystupují proti sobě a jedno se rozbije na druhém... Princíp subjektivní svobody je všeobecným principem filosofie po všechna údobí, jež následovala.⁸

III.

Jak se Aristofanova *Oblaka* ukázala mně?

Oblaka psal Aristofanés v osmém roce válek peloponnéských. Válka devastovala Athény morálně, ekonomicky i společensky. Po osm let bylo obyvatelstvo celé Attiky uzavřeno do městských zdí. Po osm let rolníci nesáhli na pluh, uhlíři nepálili uhlí, pastevci nevyháněli svá stáda na pastvu. Jako snad nikdo jiný ve své době si Aristofanés uvědomoval ničivé důsledky, jež muselo mít pokračování tohoto stavu. Athény se proměnily v parazitní společnost, která žila na úkor svých spojenců. V nedochované hře *Babyloňané* Aristofanés kritizoval zacházení Athéňanů se spojenci. Jmenovitě napadl demagoga Kleóna. Kleón proti Aristofanovi zavedl soudní řízení. Aristofanés jen stěží vyvázl se zdravou kůží. V následující hře, dochovaných *Acharňanech*, vede Aristofanés „s hlavou na špalku“ zápas za mír. Při té příležitosti si

⁷ Hegel, *Dějiny filosofie* II, NČSAV, Praha 1965, str. 62-64.

⁸ Hegel, c.d., str. 76-77.

vyrovnává své účty s Kleónem v ostrých výpadech. O několik měsíců později se stává Kleón největším hrdinou Athén, když v úloze prvního stratéga (*stratos* – vojsko, *hégeomai* – vedu, *stratégos* – vojevůdce) přivezl do Athén v okovech výkvět spartského vojska. Spartané několikrát žádali o mír, Kleón vždy prosadil pokračování ve válce. Aristofanés reagoval hrou *Jezdci*, která je frontálním útokem proti Kleónovi. Aristofanés zvítězil, lidu se hra líbila, a to bylo rozhodující. V Athénách byla demokracie, *démos* – lid byl stále ještě mocnější než jakýkoliv z jeho vůdců. Proč se po této sérii politických zápasů pustil Aristofanés do Sókrata? Zlepšila se snad situace Athén? Byl boj za mír méně aktuální?

Klíč nalezneme v Sókratovi. V Xenofontově *Obraně Sókrata* Sókratés říká:

„Koho znáte, kdo by méně otročil žádostem těla, nežli já? Kdo z lidí je svobodnější než-li já, který nepřijímám dary ani mzdu? (16)... V době obležení města se ostatní litovali a nařikali nad sebou; já nežil o nic hůře než v době největšího blahobytu obce (18).“

Sókratés představoval princip svou schopností nést válku se všemi jejími obtížemi takřka bez omezení. Válka – uzavření obyvatelstva do městských zdí a jejich vytrženost z normálního života – otevřela pro tisíce lidí dimenzi volného času, oblast *scholé*, jež je vlastní a nezbytnou doménou filosofického hledání. (Je paradoxem, že *scholé*, volný čas svobodného hledání, přemýšlení a diskutování se vtiskl snad do všech evropských jazyků jakožto instituce zvaná *škola*.) V této vynucené *scholé*, jež s sebou nesla vytržení z každodennosti, byl Sókratés *doma*. Válka znamenala pro mnohé otřes, který jim pomohl otevřít se otázkám, otázkám po dobru a zlu, otázkám po spravedlnosti, otázkám po životě v pravdě, otázkám po pravém bytí. A Sókratés stále více přitahoval athénskou duchovní a společenskou elitu. Tím nechci říci, že by Sókratés byl usiloval o pokračování ve válce. Jeho působení však znamenalo, že pro významnou část právě těch nejschopnějších a nejzodpovědnějších a morálně nejvyspělejších občanů byla otázka války či míru otázkou druhořadou, o válce a míru pak mohli rozhodovat demagogové typu Kleóna.

A byl tu ještě jeden důvod. Aristofanés si byl vědom toho, že Athény naleznou ztracenou vnitřní rovnováhu jen tehdy, naleznou-li nový morální princip. Veškeré dosavadní morální vazby ztratily sílu a schopnost závazně určovat jednání občanů (o tom podává cenné svědectví Thukydidés, když ve svých *Dějínách* popisuje velký mor, který na počátku válek vypukl v Athénách: „žádný strach z bohů ani lidský zákon neměl moc určovat lidské jednání.“⁹ Sókratés by byl mohl dát svému okolí morální princip, měl k tomu odvalu i sílu. Co však nabízel? Nejistotu, tápání, hledání – své „*nevím*“. Sókratovým božstvem Aristofanés proto učinil Oblaka, symbol proměnlivosti a neurčitosti.

Čím déle jsem *Oblaka* pročítal, tím se mi stávalo zřejmějším, že se Aristofanés snažil o co nejpřesnější karikaturu Sókrata. A to do všech detailů. Uvedu pro příklad moment, o kterém se výše zmínil Hegel:

„Aristofanés žertuje, že se prý Sókratés zabývá hlubokomyslným zkoumáním, jak daleko doskočí blechy a že jim prý proto přilepil na nohy vosk. To ovšem není historicky pravdivé – ale je pravda, že v Sókratově filosofii je ona stránka, kterou tu Aristofanés tak sarkasticky vyzvedl.“

⁹ Thukydidés, *Historiai* II. 53, 4.

Jak mi však Hegel vysvětlí, že se tentýž moment objevuje znovu u Xenofóna? V Xenofónově *Symposiu* se k Sókratovi obrací muž ze Syrakůs, rozzlobený, že jej Sókratés připravil o pozornost hodovníků: „Řekni mi, kolik bleších stop jsi ode mne vzdálen? Říkají o tobě lidé, že se zabýváš takovýmto měřením.“ Jistě, to pořád není důkaz, že by se kdy byl Sókratés zabýval myšlenkou měření blešního skoku, důkazem není ani to, že se Xenofontův Sókratés neohražuje proti tomuto „nařčení“. Rozhodně je tu však důvod zapřemýšlet, co by to asi znamenalo, kdyby se Sókratés byl opravdu dotkl podobného problému.

Z dostupných pramenů je zřejmé, že Sókratés byl kritický vůči sofistice. Největším představitelem sofistiky byl Prótagoras. Prótagorovým nejslavnějším filosofematem je tvrzení, že „mírou všech věcí je člověk“. To znamenalo naprostý subjektivismus v poznání – věci jsou takové, jaké se mi jeví, pro posouzení věci je jedině směrodatné mé hledisko, mé stanovisko, hledisko „věci samé“ nemá žádný význam a smysl. Oč šlo, mělo-li poznání znovu získat smysl pro pravdu *věci*? Bylo potřebí se naučit měřit věci věcmi jim přiměřenými a z hledisek jim přiměřených. Tedy: skok blechy musím měřit bleší stopou, chci-li dostat představu o bleším skoku. Již mentální experiment stačí, abych si pojednou počal vážit té všední blechy a našel v ní důvod k onomu údivu, jímž, jak píše Aristotelés v první knize *Metafyzik* (982b 11-21), začíná veškerá filosofie. – Že ovšem musel takový problém, jakmile ho jednou Sókratés ve vši vážnosti exponoval v souvislosti s blechou, působit jako nesmrtelný fór, je zřejmé. Jen za této podmínky, že tento fór byl již předem obecným majetkem povědomí Athéňanů o Sókratovi, mohl si Aristofanés dovolit jevištně jej ztvárnit.

Jak vypadá text o bleše u Aristofana?

Sókratův žák: „Zeptal se nedávno Chairefóna Sókratés, kolik svých vlastních stop skočila blecha. Když totiž kousla Chairefóna do obočí, přeskočila na hlavu Sókrata.“
Strepsiadés: „Nuže, jak to změřil?“

Sókratův žák: „S nesmírným důvtipem. Rozpustil vosk, pak popad blechu a namočil ji do vosku. Když vystydla, narostly jí na nohou bačkůrky. Ty sundal a těmi proměřil tu vzdálenost.“

Bylo na čase zajít za Patočkou. Zavola jsem, čím žiji už téměř rok od našeho posledního rozhovoru. Patočka mne okamžitě pozval. Když jsem přišel, posadil mne do křesla, sám usedl za stůl a řekl: „Tak spust'te!“¹⁰

IV.

„Aristofanova *Oblaka* u athénskeho publika propadla. Aristofanés se s touto porážkou nemohl smířit. V knižním vydání rukopisu říká na adresu Athéňanů: „Tak rád bych byl zvítězil a rád bych byl, kdyby moje moudrost byla došla uznání, protože vás jsem považoval za důvtipné diváky a doufal jsem, že tuto mou komedii, jež má v sobě nejvíce moudrosti, vychutnáte a oceníte prvním místem. Pak jsem však odešel poražen

¹⁰ Následující část podává něco jako resumé mého dlouhého monologu, do kterého jsem se tu pustil, a v němž mě Patočka ani jednou nepřerušil. Monolog sám byl delší. V daném textu cituji Aristofana i Platóna, kdežto u Patočky jsem text reprodukoval po paměti. Text sám jsem psal pro pár přátel v „disentu“, o nichž jsem nemohl předpokládat znalosti, které byly u Patočky samozřejmostí. Proto např. podrobně vysvětluji o parabasi a jejím významu v Aristofanově komedii. Jinak však text zachycuje vše podstatné z mého monologu předneseného pozorně naslouchajícímu Patočkovi. Dosud jsem se nesetkal s nikým, kdo by dokázal tak pozorně a trpělivě poslouchat, jako to dokázal on.

muži hrubého kalibru; tak špatně jsem neměl být hodnocen. To vám mám za zlé, vám moudrým, kvůli nimž jsem toto své dílo vytvořil.’

Jaký byl Aristofanův záměr? Jak se mohlo stát, že nebyl Athéňany pochopen?

Aristofanés uvádí na scénu Sókrata lomeného skrze chápání sedláka. Sedlák Strepsiadés, osmý rok uzavřený do athénských zdí, odtržený od svých polí, vinic, stád a včel, se tísní v jedné místnosti se svými otroky, proklíná válku, počítá dluhy; městský život ho finančně zruinoval. Kde najít záchranu, jak uniknout věřitelům? V mysli se mu objevuje mlhavý obraz těch, co tráví svůj život ‚pohledem na nebe a dokáží lidi přesvědčit, že nebe je hrnec, ten hrnec je okolo nás, a my jsme v něm uhlíky‘. Holé nesmysly, jak se tak na to sedlák dívá, ty nesmysly však oněm mužům přinášejí zvuk moudrosti, protože je lidem dokáží předložit k věření. Lidé jim platí peníze, aby se také naučili jejich moudrostem. To v Strepsiadovi vzbouzí naději, že zaplatí-li jim peníze, získá schopnost zvítězit v jakékoli při, ať by byla jeho věc jakkoliv nespravedlivá. – Tohle je Strepsiadés, takový jej vede zájem o filosofii. S ním je konfrontován Sókratés a ve střetu se zájmem sedláka se podivuhodně láme a zvrací ve svůj opak každé slovo a každý pedagogický záměr Sókratův. Aristofanés zde rozehrál svůj smysl pro dvojsmysl, k němuž řecký jazyk skýtá tolik příležitostí. Uvedu příklad: Strepsiadés vykládá Sókratovi, proč přichází, prosí ho, aby jej naučil ‚ten druhý ze svých *logů* (řečí, důvodů, důkazů – to vše zahrnuje pojem *logos*), ten, který nic nedává.“ Již zde se skrývá dvojsmysl. Řecké *méden apodidón* znamená jednak ‚ten, který nic nevrací‘, jednak ‚ten, který nic nedefinuje, nic nevysvětluje‘. Strepsiadés má na mysli takovou řeč, takový *logos*, který by mu umožnil popřít své dluhy a vyváznout z toho bez trestu. Zároveň však ta slova precízně charakterizují Sókrata v obou rovinách jeho působení, v oné dvojakosti, jež vystupuje do pořadí i z ostatních pozdějších zpráv o Sókratovi z pera Platóna a Xenofóna. Sókratův *logos* nic nedával, vycházel z ‚nevím‘ a ústil do ‚nevím‘ jako do výsledku své cesty. To však byl jen jeden, ‚ten druhý‘ *logos* Sókratův, kdežto ten první jeho *logos* uměl dávat, uměl poznání zprostředkovat. O této jeho stránce hovoří Xenofón: ‚Kdykoli sám něco vysvětloval (τῶ λόγῳ διεξίσι: ‚procházel *logem*‘), postupoval vždy tak, že o každém dílčím kroku dosáhl obecné dohody, takovou cestu považoval za nejbezpečnější. Ze všech lidí, které znám, byl nejschopnější získávat souhlas posluchačů s tím, co říkal.¹¹ ... Že tedy Sókratés svým přátelům vyjevoval své myšlenky prostě a jasně, se mi zdá být jasné z toho, co jsem vyložil.“¹²

Zpět k Aristofanovi. Strepsiadés vykládá Sókratovi, proč přichází, prosí ho, aby jej naučil ‚ten druhý ze svých *logů*, ten, který nic nevrací (respektive nedefinuje, neurčuje, nevysvětluje).“ Při bozích přísahá, že dá Sókratovi mzdu, o jakou si řekne. Sókratés se ptá: ‚Na jaké bohy přísaháš? Za prvé, pro nás bohové nejsou peníze.‘ (244-248). Toto Sókratovo ohrazení je podstatné, jím se Sókratés především vyděluje od ostatních sofistů a rétorů. Abych dokumentoval, co tu mám na mysli: V Euripidově satyrském dramatu *Kyklóps* Kyklop – ten obraz sedláka, pastevce mezi bohy – promlouvá k Odysseovi: ‚Bohatství, člověčku, je bohem pro moudré, vše ostatní jsou jenom vymyšlené slovní ozdoby.‘ (316-317). Chci jenom podotknout, že Aristofanés se ustavičně sváří s Euripidem, v nesčetných pasážích Euripida paroduje (vůbec, slovo parodie je původně termínem pro přenesení textu z tragedie do komedie, což

¹¹ Xenofón, *Memorabilia* IV. vi. 15.

¹² Xenofón, *Memorabilia* IV. vii. 1.

pak vyvolává specifický komický účín; definici parodie jako takové přináší scholiast v poznámce k osmému verši *Acharňanů*, první Aristofanovy dochované komedie). Znovu tedy opakují, Sókratovo ohrazení se proti tomu, že by pro něho „peníze byly božstvem“, bylo po Strepsiadově nabídce plně na místě. On se totiž skrývá dvojsmysl i v Strepsiadově nabídce. Strepsiadés říká: „Mzdu ti dám, o jakou si jen řekneš, přísahám při bozích.“ (μισθὸν δ' ὄντιν' ἄν πράττη μ' ὁμοῦμαί σοι καταθήσειν τοὺς θεούς, 245-6). Tatáž věta však může též znamenat i něco zcela jiného: „Mzdu ti dám, přísahám, o jakou si jen řekneš; složím ti ty bohy.“ (Viz Kyklopovo ztotožnění bohů s penězi u Euripida.) Sókratovo ohrazení „pro nás bohové nejsou peníze“ však získává v uchu sedláka Strepsiada, který nemá na mysli nic než povrchní, tehdy běžnou představu o učencích, kde učenec znamenal bezbožníka, neuznávajícího autoritu tradičních božstev, zcela jiný zvuk. Slovo *nomisma*, jehož užil Sókratés, znamená totiž jednak peníze, jednak zvyk, uznání. Větu „Za prvé, pro nás bohové nejsou peníze“ může Strepsiadés slyšet jako „Za prvé, my bohy neuznáváme“. To však je Strepsiadův předpoklad, respektive, Strepsiadés si vůbec neumí představit, že by učený muž, jakým je v jeho očích Sókratés, mohl uctívat a zbožňovat cokoli jiného, než peníze. Ze Sókratových slov proto usuzuje, že Sókratés není spokojen s penězi běžnými v Athénách, a proto na Sókratova slova odpovídá otázkou: „Na co tedy přísaháte? Na železné peníze jako v Byzantii?“ (248-9). – A tady lom Sókrata v křivém zrcadle Strepsiadova myšlení již začíná ukazovat své nebezpečné kontury: zde se skrývá možnost obvinít Sókrata z hrdelních zločinů. Přitom si dá Aristofanés záležet, aby ukázal, jak sedlák Strepsiadés je pro peníze ochoten kdykoli zapřít všechny své bohy. Jen malou ukázkou. Strepsiadés po svém neúspěšném pobytu u Sókrata – Sókratés ho vyhodil jako beznadějný případ – chce přesvědčit svého syna, Feidippida, aby se stal Sókratovým žákem. Feidippides se brání: „Nejdražší otče, při Diovi Olympském, tys ztratil rozum.“ (816-817) Strepsiadés: „Hle, hle - *při Diovi Olympském!*– Jaká hloupost! Tolik je ti let, a ještě věříš na Dia!“ (818-819). Nakonec však, po všech stránkách neúspěšný a vlastním synem zbitý Strepsiadés podpálí Sókratův dům. Důvod? Strepsiadés k Sókratovi a jeho žákům: „Proč urážíte bohy? Proč zkoumáte pozici měsíce?“ Strepsiadés ke svým otrokům“ „Pronásleduj, kamenuj, bij, důvodů máme mnoho, ten největší důvod je však ten, že se dopustili vůči bohům bezprávi.“ (1506-9). Tato slova jsou vlastně takřka závěrem, pak následuje již jen verš, přednášený chórem, v němž slyším znechucení a odpor k té scéně: „Ved'te nás ven. Dosti je našeho zpěvu pro dnešek.“

Když jsem řekl, že „tady lom Sókrata v křivém zrcadle Strepsiadova myšlení již začíná ukazovat své nebezpečné kontury: zde se skrývá možnost obvinít Sókrata z hrdelních zločinů,“ neznamená to, že bych se připojoval k převládajícímu mínění, že Aristofanova komedie spoluutvářela atmosféru, jež nakonec vedla Sókrata na smrt. Hegel ve svých *Dějínách filosofie* dal takovému pojetí obzvlášť silný náboj svým pojetím tragického osudu Sókrata. Aristofanés mu byl mluvčím ducha obce, vůči duchu obce se Sókratés provinil, z hlediska obce tedy byl Sókratés na smrt odsouzen právem. Méně dramaticky, o to jasněji však dává takovému mínění průchod J.L.Fišer ve svém *Sókratovi nelegendárním*: „O jedné věci však nelze pochybovat: že právě tato komedie pomáhala vytvářet veřejné mínění o Sókratovi a Platón nebyl v nepravu, když v *Obraně* podvackrát v ní spatřoval zdroj zaujetí proti Sókratovi, a to ještě v době procesu, jímž dávná obvinění Aristofana ožila v nové aktuálnosti.“ Pak Fišer cituje inkriminované místo z Platónovy *Obrany*: „V *Obraně* říká Sókratés doslovně: ‘Vezměme tedy od počátku, jaké je to obvinění, z kterého vzniklo špatné mínění o mně, jemuž pak věřil i Melétos a podal na mne tuto žalobu‘ Sókratés je vinen a

dopouští se přečinů tím, že zkoumá věci pod zemí i nebeské, že slabší věci činí silnější a že témuž učí i jiné. Taková asi jest [ta žaloba]; vždyť jste tyto věci viděli i sami v oné Aristofanově komedii ...“¹³ Je až neuvěřitelné, jak lidé mohou po generace a po staletí číst špatně text, jakmile to někdo jednou začne. Platón neříká, že z těchto věcí vinil Sókrata Aristofanés, on říká „jak jste to mohli vidět v Aristofanově komedii“. Opakuji, Platón neříká, že Aristofanova komedie je zdrojem onoho mínění. Aristofanés na jevišti rozehrál obecné povědomí o Sókratovi, on ho tam v této podobě neutvářel. Právě naopak, mám veškeré důvody se domnívat, že Aristofanovo uvedení *Oblak*, které znamenalo osobní jeho neúspěch, mělo nicméně nesmírný význam: Aristofanés oddálil Sókratovo odsouzení takřka o čtvrt století. Jakkoli mistrné byly prostředky, jichž Aristofanés ve své hře použil, dvojsmysly s neobyčejným filosofickým nábojem, ty dvojsmysly nemohl divák v průběhu představení, v onom obrovském amfiteátru, vychutnat. Jedno však bylo jasné z celé hry: jak nebezpečné, ale i zkršené a hloupé je Strepsiadovo pochopení Sókrata. Lapidárně vyjádřeno: poté, co na jevišti Strepsiadés podpálil Sókratův dům, pak celá generace, která si to na jevišti prožila, nemohla Sókrata soudit pro bezbožnictví, či kažení mládeže.

Chór *Oblak* tvoří Oblaka, představovaná sborem žen v bílých řízách. Oblaka, to Sókratovo božstvo vůbec není volnomyšlenkářsky bezbožné. A vůbec již nepředstavuje nic, co by stálo v protikladu k zbožnosti Athéňanů, k athénské obci, natožpak v protikladu k Aristofanovi. S chórem Oblak se Aristofanés ztotožňuje a jeho ústy promlouvá k divákům v parabasi: „Ó diváci, při Dionýsovi, který mne vychoval, svobodně Vám řeknu pravdu.“ Oblaka symbolizují božstvo veškeré athénské inteligence. Sókratés, když představuje Strepsiadovi Oblaka, vysvětluje: „Oblaka živí sofisty, věštcy, lékaře, zlatou mládež, vlasatou, zdobící se prsteny a hovící si v zahálce, pěvce cyklických chórů, astronomy a meteorology, ty všechny živí Oblaka v zahálce, protože ti všichni je opěvují.“ (Nezapadá-li někomu do Sókratova obrazu Aristofanovo zmínění sofistů, chtěl bych poznamenat, že na řadě míst u Platóna má pojem sofisty pozitivní, nebo neurčitý, dvojaký zvuk. V dialogu *Minón*. říká Sókratés: „Že Zeus je sofistou a že sofistické umění [*techné*] je krásné, je zřejmé z mnoha věcí.“ 319c) Ta Oblaka však zároveň zavláží zemi a mají tak centrální význam pro celou obec a právě pro onoho sedláka, který ve své vychytralé tuposti, zahrán ekonomicky i společensky do úzkých, je schopen v záchvatu iracionálního hněvu likvidovat athénskou inteligenci jako celek – tím ovšem celé Athény, sebe v to počítaje.

Vůbec se mi zdá, že zde Aristofanés vede promyšlený zápas o bytí athénské inteligence, onoho „žida“ v Athénách, jemuž hrozilo z roku na rok větší nebezpečí. Proč si vybral za představitele inteligence Sókrata? Protože věděl, že inteligenci nebude možno zachránit, pokud si neuvědomí nebezpečí, které hrozí jí i celé obci – z pokračující války, z vykořeněnosti celých rozsáhlých vrstev obyvatelstva, z růstu pauperizace, z tisíců těch, co neměli kde spát a váleli se na smetištích, jak to líčí Aristofanés v *Acharňanech*, *Jezdcích*, *Oblacích*, *Vosách*, a *Míru*. Sókratés odváděl energii výkvětu athénské inteligence od bezprostřední účasti na záležitostech obce. Aristofanovi šlo o to, tuto inteligenci athénské obci vrátit v celé její síle. Nejsilnější výraz pro toto své úsilí našel Aristofanés v *Žábách*, kde z podsvětí přivádí na svět Aischyla, ten nejčistší výraz básnického zápasu o vše silné v člověku a obci. V závěru *Žab* zpívá chór v očekávání nápravy všech věcí, již přinese působení Aischyla: „Bude

¹³ J.L. Fišer, *Sókratés nelegendární*, SPN, Praha 1965.

to příjemné, nesedět u Sókratových nohou v planém žvanění odhodivše múzické umění a opustivše všechno to, co je v tragickém umění největší“ (1491-1495).

Abych se však vrátil k *Oblakům*, o něž tu nyní jde. Pokusím se dokumentovat svou domněnku, že v *Oblacích* Aristofanés vede promyšlený zápas o celou athénskou inteligenci. Znovu připomenu slova Strepsiada na samý závěr hry, když zdůvodňuje, proč podpálil Sókratův dům: „Proč urážíte bohy, proč zkoumáte pozici měsíce? Pronásleduj, kamenuj, bij, důvodů máme mnoho, ten největší důvod však je ten, že se vůči bohům dopustili bezpráví“ (1508-9). V parabasi k *Oblakům* – parabase je zvláštní útvar, typický pro Aristofanovu politickou komedii, kdy zhruba uprostřed hry mizí herci ze scény, chór, který dosud tvořil partnera hercům, se obrací k divákům, a jeho ústy se básník obrací k obci s tím nejzávažnějším, co chce říci – tedy v parabasi k *Oblakům* chór Oblak promlouvá k Athéňanům: „Když jsme se připravovaly na cestu sem, setkali jsme se s měsícem, který vám vzkazuje, že nejprve přeje zdar Athéňanům a jejich spojencům, dále však si vám přeje sdělit, že je rozhořčen. Děje se mu z vaší strany děsná nepravost, ačkoli vám všem prospívá ne slovem, nýbrž zcela očividně skutkem. Za prvé, každý měsíc ušetříte nejméně drachmu na louče, když večer všichni vycházíte z domu a křičíte na své otroky: nekupuj, chlapče, louč, měsíc krásně svítí. I jinak vám prospívá, vy však nevedete správně kalendář, ale pletete dny jedny přes druhé. Takže si měsíc stěžuje, že mu bohové spílají a vyhrožují pokaždé, když se stane, že očekávají hostinu, která jim ten který den náleží, vy však v den, kdy máte bohům obětovat, vedete soudní procesy. Když naopak my bohové oplakáváme některého z heroů, ať Memnona nebo Sarpedona, vy přinášíte úlitby a oddáváte se veselí.“ (607-623). Aristofanés tak v ústřední pasáži svého proslovu k Athéňanům jakožto palčivý úkol zbožnosti vytýčil „zkoumání nebeských těles a jejich místa na obloze“ (1507), tedy tu činnost, kvůli níž byl odsouzen Anaxagoras, a kvůli níž ku konci hry Strepsiadés podpálí Sókratovu myslirnu. V té době se totiž užívaný kalendář již značně rozcházel se solárním rokem a tedy s tradovaným umístěním náboženských svátků. Aristofanés tak upozorňuje zbožné Athéňany, ochotné ve jménu zbožnosti uspořádat pogrom na špičky inteligence, že návrat k náležitě zbožnosti, tedy k té, která u bohů platí, je podmíněn vědeckými výzkumy: bez vědy pořádný kalendář neuděláš, bez té vědy, jež zkoumá pohyb slunce, měsíce a hvězd. Vytýká-li Aristofanés co Sókratovi, pak to není jeho ponořenost do sféry poznání, nýbrž neurčitost „oblačnost“ jeho poznání. Aristofanés požaduje od poznání jasné výsledky. – Tady jde ovšem o vážné neporozumění ze strany Aristofana, protože tady, tedy v oblasti poznání, je Sókratés přímo ztělesněním poznání v jeho pravé podstatě a síle. To je ovšem jiná kapitola. Tuto stránku věci, tedy organické sepětí vědomí o vlastním nevědění s úsilím o poznání, zachytil Platón snad nejlépe ve svém *Symposiu*. Řekl-li jsem, že jde o neporozumění ze strany Aristofana, pak jsem neměl ani tak na mysli neporozumění Sókratovi, jako neporozumění samotnému problému poznání.

S Oblaky se mohl ztotožnit Aristofanés, Oblaka mohla představovat životodárné božstvo pro veškeré intelektuální vrstvy Athén. Když Oblaka vcházejí na scénu, představuje je Sókratés slovy: „nebeská Oblaka, velké bohyně mužů zahálky, vy, které nám skýtáte myšlenky (*gnómén*), umění diskutovat (*dialexin*) a rozum (*nús*), umění oslnit a ohromit (*terateian*), překonat slovem (*perilexin*), slovem udeřit a odrazit (*krúsín*), umění fascinovat, strhnout“ (*katalépsin*, 316-18). Oblaka však mají i specificky Sókratovské rysy. Sókratovou devízou bylo „poznej sebe sama“ (*gnóthi sauton*). K sebepoznání Sókratés vybízel i druhé, celé své okolí (srov. např. Xenofón, *Memorabilia* IV.ii.24). Sókratés nastavoval druhým zrcadlo – svým uměním slova,

uměním tázat se vedl své partnery v rozhovoru, aby shlédli svůj vlastní obraz. Aristofanés tedy opět vystihl samu podstatu Sókratova poslání, když jej nechává v *Oblacích* rozmlouvat se Strepsiadem následovně.

Strepsiadés: „Řekni mi, jsou-li to opravdu Oblaka, co se jim stalo, že se podobají smrtelným ženám? Ta totiž nejsou taková.“

Sókratés: „Řekni tedy, jaká jsou?“

Strepsiadés: „Nevím to přesně. Podobají se poletující vlně, ne však ženám, při Diovi, těm ani trošičku. Tyto mají nosy.“

Sókratés: „Odpověz nyní, nač se tě budu ptát.“

Strepsiadés: „Jen rychle řekni, co chceš.“

Sókratés: „Už jsi viděl oblak podobný kentauru, nebo pardálu, nebo vlku, nebo býku?“

Strepsiadés: „Viděl. A co má být?“

Sókratés: „Stávají se vším, čím chtějí. Když vidí vlasatce, muže divokého a chlupatého, třeba syna Xenofantova, tropíce si žert z jeho posedlosti, připodobňují se ke kentaurovi.“

Strepsiadés: „A co když vidí Simóna, zloděje, co krade z obecního majetku?“

Sókratés: „Vyjevující jeho přirozenost (*apofainúsai tén fysin autû*), promění se hned ve vlka.“ (340-352).

Myslím, že Platón dobře pochopil závažnost a trefnost Aristofanova pokusu charakterizovat Sókrata. Není náhodou, že v *Symposiu*, kde se pokouší vystihnout dynamiku Sókratova „nevím“, princip onoho „nevím“, jež Sókrata ustavičně žene za poznáním, dává dohromady Sókrata s Aristofanem. *Symposium* končí kouzelným obrázkem, kdy všichni spí zmoženi pitkou a v hovoru o umění setrvávají jenom Aristofanés, tragik Agathón a Sókratés: „Sókratés je přiměl, aby souhlasili s názorem, že je věcí jednoho a téhož muže rozumět komedii i tragédii, že ten, kdo je odborným (*technéi*) tvůrcem tragédie, je i tvůrcem komedie“ (223d). Pak usíná unaven i Agathón, pisatel tragédií. Když pak s rozbřeskem nového dne usnul i Aristofanés, Sókratés se zvedl a odešel do Lykeja, kde se umyl, a celý den strávil jako obyčejně rozhovory, a teprve k večeru šel domů, aby si odpočinul.“

Moje poslední slova Patočku zvláště vzrušila. Povstal, opřel se o stůl a zahleděl se kamsi do dálky. Pak přistoupil ke knihovně a dlouho hledal v horních regálech. Vrátil se ke stolu, rozevřel originál Platónova *Symposia*, pak se začal smát a radostně pokyvoval hlavou. Přistoupil jsem k němu a nahlédl jsem mu přes rameno. Patočka ukazoval prstem text: „Vidíte, první usnul Aristofanés, ne Agathón. Tragik je bdělejší.“ – V tu chvíli mi Patočka připadal jako velký mág. Tak fenomenální paměť? Patočkova paměť byla vskutku fenomenální. Dokázal bezchybně v řečtině citovat dlouhé pasáže, bez přípravy, z podnětu té či oné chvíle, toho či onoho místa v Hegelovi, Husserlovi, Hedeggerovi ... K výkonu, jehož jsem se tu stal svědkem, však nemohla poskytnout klíč paměť sebedokonalejší. Šel jsem si opět sednout, Patočka chvíli ještě stál a hleděl kamsi do dálek, až kamsi přes dva tisíce let. Pak odkudsi vytesal do slov myšlenku: „Víte, pane kolego, v tom krátkém textu je skryto celé Platónovo pochopení umění a celé jeho porozumění člověku. V člověku je trojí duše. Ta nejnižší je ovládána žádostmi těla – *epithymiai*. Ta vyšší, to je *thýmos*, oblast srdce, místo silných citů a vášní. To nejvyšší v duši je poznání, *nûs*, *logos*. *Epithymiai*, to je půda komedie. *Thýmos* je doménou tragédie. *Thýmos* je výš, tragik je proto bdělejší než komik. *Nûs* a *logos* je nejvýše, to je místo pro filosofii, filosof je proto nejbdělejší.“ – Pak jsme ještě hovořili o oné zvláštní přesnosti, kterou se

vyznačují ty staré texty. Patočka se se mnou rozloučil slovy: „Povězte paní, že jsme se spolu moc pěkně poměli.“ To bylo naposledy, co jsem se s Patočkou setkal.

V.

Patočka odešel. Jeho odchod připomněl mnohým odchod Sókratův. Jeden zpěvák na to dopltil, vzali mu možnost zpívat.

Když přišel poslední den Sókratova života, přišli za ním jeho přátelé do vězení a Sókratés s nimi rozmlouval o posledních věcech člověka. Když přišel večer, obrátil se Sókratés k přátelům se slovy: „Volá mne konec mi souzený – tak by to asi řekl skladatel tragédií. Je čas, abych se šel okoupat. Myslím, že bude lepší, když budu pít jed okoupaný. Ušetřím ženám práci s umýváním mrtvoly.“ Kritón se zeptal Sókrata: „Budiž, Sókrate. Co vzkazuješ těmto zde přítomným, či mně, ať už se to týká tvých dětí nebo čehokoli jiného, což činíce bychom se ti nejvíce zavděčili.“ – „To, o čem vždy mluvím, Kritóne, nic zvláštního: když budete pečovat o sebe samé, budete činit to, co bude milé mně, mým blízkým, i vám samotným, i když mi to nyní nebudete slibovat. Nebudete-li pečovat o sebe samé a nepůjdete-li svým životem jako po stopách za tím, o čem jsme hovořili dnes i v čase předchozím, pak nic nepomůže, budete-li mi nyní cokoli napevno slibovat.“¹⁴

Pro nás je Patočkova smrt stejným odkazem a zavazuje nás stejným způsobem: dělat dobře to, co je podstatné, žít pravdivě a pokud možno dobře. Pro mne osobně znamenala Patočkova smrt urychlený návrat k četbě filosofie.

VI.

Znovu jsem se pustil do četby Platóna. Bylo to chvílemi k zezoufání. Kde leží ona preciznost Platóna, jež dokázala zvednout Patočku ze židle, když jsem nechal usnout dříve tragika Agathóna než komika Aristofana? Tak třeba dialog *Parmenidés*. V úvodní třetině dialogu rozmlouvá mladičkový Sókratés se Zénónem a s Parmenidem. Co v tomto dialogue Sókratés přednáší svým partnerům v rozhovoru? **Teorii idejí.** Teorie idejí jakožto náleží mladého Sókrata? *Encyklopedie antiky*, vydaná v roce 1973 nakladatelstvím Academia, k níž se tak rád vždy obracím, protože věrně zachycuje převládající mínění v kruzích učených, píše pod heslem Platón: „V druhém období vytvořil Platón nejvýznamnější a nejtypičtější část své filosofie, teorii idejí, a stal se tak tvůrcem filosofického idealismu.“ Proč to Platón tak kazí? Proč svou vlastní teorii, kterou mu připisují učebnice jako jeho originální přínos k filosofickému myšlení, podsouvá někomu jinému? Proč z teorie idejí dělá „vynález“ Sókrata, a ještě k tomu Sókrata mladého? Vysvětluje se to tím, že *Parmenidés* je dílem Platónova třetího období, kdy se již díval na teorii idejí kriticky. Proč však Platón teorii idejí nenechal rozehrát v Sókratových ústech do její plné síly, proč dále nechává samotného Parmenida tvrdit, že bez idejí to nejde, proč celá dynamika onoho dialogu není popřením teorie idejí, nýbrž rozehráním aporií, obtíží té teorie – jako příprava k hlubšímu, jasnějšímu nahlédnutí věci? To jasnější nahlédnutí však nepřichází; nikde v Platónovi nenalezneme teorii idejí, jež by dostala aporiím rozehraným v rozhovoru mezi Sókratem a Parmenidem. Není proto opravdu potřebné položit si otázku, zda tu Platón nevycházal z něčeho, co bylo historickou skutečností?

¹⁴ Platón, *Faidón* 115a-c.

Na jaře minulého roku jsme se s několika přáteli společně pustili do filosofie. V úvodu k Platónovi jsem udělal večer k Platónovým *Oblakám*. Musil jsem si text znovu celý dobře přečíst. Zůstal jsem však viset u vstupní písně chóru: „Setřesme deštivý mrak, shlédneme nesmrtelné ideje, dalekozřivým okem zemi.“ Text, o který jde, uvedu ještě řecky: *aposeisamenai nefos ombrion athanatas ideas epidómetha téleskopói ommati gaian* (288-290). Text dává smysl gramaticky, ne však filosoficky. Ideje, to jsou tvary, tak jak věci vypadají. Oblaka chtějí shlédnout zemi. Jaké tam mohou shlédnout nesmrtelné tvary? Převládajícím myšlenkovým trendem byl hérakleitismus ve všech svých podobách, Homérem počínaje, jak o tom Platón píše v *Kratylovi*; od lidového rčení, že vše je pomíjivé, až po Hérakleitovo, že dvakrát nevstoupíš do téže řeky, a Kratylovo, že tam nevstoupíš ani jednou. Mohl-li Aristofanés nechat chór Oblak prohlásit, že chtějí shlédnout „nesmrtelné tvary země“, pak postrádal jakýkoli smysl nejen pro filosofii, ale i pro zdravý rozum, a celá moje koncepce Aristofanova podání Sókrata se tu otřásá v základech. Nakonec mi to nedalo a podíval jsem se do kritického aparátu. - Teď bych chtěl za Patočkou! V kritickém aparátu jsem našel, že veškeré dochované kodexy, s výjimkou jediného, mají jiné znění textu, než to, které vstoupilo do moderního vydání Aristofanovy komedie: *athanatais ideais epidómetha téleskopói ommati gaian*. Oblaka tedy říkají: „nesmrtelnými ideami shlédneme, dalekozrakým okem zemi“. To je něco jiného. To mohla Oblaka říci pouze v případě, že Sókratés měl svoji teorii idejí a že o ní Aristofanés věděl. Ideje jsou tu totiž tím, čím božstvo shlíží na veškerou skutečnost. V *Parmenidovi* byl tedy Platón opět přesný. Samozřejmě, jak jsem již podotkl, jde tam mezi Sókratem a Parmenidem o teorii idejí neustálenou, plnou aporií. Není to však jeden z nejpodstatnějších klíčů k Sókratovu „nevím“, že se ve střetu s Parmenidem hned na začátku své cesty setkal s teorií idejí v rovině těch nejnáročnějších aporií, pochyb vyvolaných otázkami Parmenida, jednoho z největších mistrů filosofického myšlení – či otázkami, jež plynou z pozorného vysledování střetu mezi teorií idejí a Parmenidovou filosofickou teorií bytí?¹⁵

VII.

Četl jsem Platóna, už jsem ho přečetl znovu takřka celého, a pořád jsem nebyl schopen nalézt formu, v níž bych látku písemně zpracoval. Žena mi říkala, piš! Milan Machovec říkal „Měl bys psát. Bude ti čtyřicet, takhle můžeš studovat do šedesáti, a nenapišeš ani řádek.“ Nakonec, když viděl, že svou neschopností psát již dlouhou dobu trpím, zeptal se mne, zda by mi nepomohlo, kdybych jel do ciziny na stipendium, podíval se do Řecka: „Kdybych byl nenavštívil Jeruzalém, neprošel se po Golgotě, nebyl bych asi napsal *Ježíše*.“ Souhlasil jsem. Kdybych měl čekat, až tady bude situace normální, až zmizí nebezpečí, že mne nepustí zpátky, mohl bych myšlenku pobytu na nějaké dobré universitě odkládat do nekonečna. Když jsem před

¹⁵ Když jsem *Vzpomínku na Patočku* psal, neuvědomil jsem si, že slova *athanatas ideas* (Oblaka 289) nestojí v akusativu plurálu, nýbrž v genitivu singuláru, kde je tento tvar poznamenaný dórismem, takže citovaný text pak znamená: „Setřesme déšť z nesmrtelné ideje (tedy ‚podoby‘ či ‚formy‘), dalekozrakým okem shlédneme zemi. Byl to plodný omyl, protože bez toho omylu bych tehdy sotva byl hledal v kritickém aparátu. Na omyl jsem byl upozorněn až v Oxfordu, a to mne opět přinutilo přemýšlet nad tím, co tu „nesmrtelná idea Oblak“ může znamenat. A tu jsem si uvědomil hlubší význam Sókratova charakterizování Oblak jakožto božstva vši inteligence: „vy, které nám skýtáte myšlenky (*gnómén*), umění diskutovat (*dialexin*) a rozum (*nús*), umění oslnit a ohromit (*terateian*), překonat slovem (*perilexin*), slovem udeřit a odrazit (*krúsin*), umění fascinovat, strhnout“ (*katalépsin*, 316-18). Odmyslete si formu satyry a máte tu pregnantní charakteristiku regiónu pravdy, tedy regiónu idejí, tak jak je tento Sókratovými ústy přednesen v Platónově *Faidru*, tedy podle starověké tradice jeho prvním dialogu.

třemi lety navštívil Patočku se svou *Bilancí experimentu*, Patočka ji nechal vydat v Petlici, zároveň mne však nabádal, abych se vrátil k filosofii. Velice mne přemlouval, abych jel studovat ven: „Dokud jsem ještě tady a dokud mi tam ještě zbylo pár starých přátel, na které je spolehnutí.“ Pobyt na pořádné univerzitě potřebuji, vždyť i zde jsem mohl dělat filosofii jenom dálkově, nikdy jsem studijní atmosféru university nezažil. Tři roky interní aspirantury? To se o mne nikdo nestaral, za celá ta tři léta jsem si vyprosil dvě nebo tři konzultace se svým školitelem. A rok na Havajské univerzitě? Tam jsem přednášel a koupal jsem se v moři. Po stránce vlastní vědecké práce to byl můj nejslabší rok, tam jsem načerpal síly pro pět let v elektrárně, které mne čekaly doma.

Přišla středa, den, kdy s přáteli děláme filosofii. Po skončeném večeru, ve dveřích, se mne dva z přátel zeptali, jestli začnu s četbou filosofických textů v angličtině, jak jsem to před časem přislíbil. Chtějí začít hned? „To ne, my myslíme od září, jak jste to původně plánoval.“ Řekl jsem, že začnu. – Myšlenka studijního pobytu v zahraničí se opět posunula do dálky. Abych tu však vydržel, bylo potřebí, abych začal psát. Hledal jsem téma, které bych dokázal zvládnout. Všude jsem narážel na potřebu dalšího studia, každé téma se vytrácelo do neurčitých kontur nekonečné další práce s texty a texty, kde každý nový závažný text vrhá světlo na texty již přečtené, ty je potřebí číst znovu, a tak pořád dokola. Copak v životě nic neudělám? V tíživé bezradnosti jsem nakonec sedl k papíru a napsal „titul“: *Budu psát?*:

„Představoval jsem si, že sednu ke psaní, až budu mít jasno. Nemám jasno. Proč tedy sedám ke psaní? Abych si jasno udělal. Jaké jasno? V čem jasno? Ani v tom nemám jasno.

Budu psát. Proč? Abych měl každý den k čemu sednout. Abych si měl na co sáhnout a oč se opřít. Abych uviděl, jestli jsem někam došel, a kam.

Píší, abych si udělal jasno. Může psaní jasno poskytnout?

Psaní fixuje myšlenku, vyděluje ji z aktuálního myšlenkového proudu. K myšlence, položené na papír, je možno se vracet. Fixovaná, napsaná myšlenka může znovuožívat v kontextech nových myšlenkových proudů, má možnost vstupovat do různých kontextů rozličných individuálních životů.

Je čtení klíčem ke psaní?

Když čtu text druhého člověka, nechávám vstupovat jeho myšlení do svého myšlení, participuji na myšlení druhého tím, že mu dávám nový život, novou aktualitu.

Je psaní určeno ve své podstatě jako myšlení pro druhého, pro čtenáře, nebo je něčím, co má prvotní význam pro pisatele?

Je psaní pouze převodem vyslovované myšlenky na papír? Psaní není prostým vystupováním myšlenek z aktuálního proudu myšlení. Ani slovo, mluvené slovo, není prostým vystupováním myšlenek „ven“, s myšlením se v procesu vyslovování děje něco podstatného. Myšlení tím, že se stává myšlením pro druhého, je nuceno do přesného, vyslovitelného tvaru.

Při psaní, při takovém psaní, o jaké mi tu jde, proti sobě nemám žádného bezprostředního partnera rozhovoru, který by spoluurčoval tok mého myšlení svou přítomností. Při psaní se mohu „nořit do věcí“, mohu se znovu a znovu vracet pro nová slova, s mým myšlením se tu děje něco podstatně nového, žádnou jinou formou nenahraditelného a nezastupitelného. Na papír vystupují myšlenky, které si dělají nárok na čtenáře, na zpětný pohled, na kritické zvážení, na trvalejší význam. Aktivita psaní uděluje myšlení zcela zvláštní charakter odpovědnosti vůči sobě samému, vůči věci, která „chce na papír“, i vůči čtenáři, a to ne vůči nějakému určitému člověku,

nýbrž vůči člověku vůbec. Při psaní člověk stojí ve zcela zvláštním modu odpovědnosti vůči **člověku**.“

Myslil jsem, že se mi podaří filosoficky vypořádat alespoň s problémem psaného slova. Došel jsem však k myšlence odpovědnosti a ta mi znovu evokovala otázku co psát, co je to podstatné, co mohu a musím dát na papír. Byl jsem znovu v koncích.

Potkal jsem přítele. Zavzpomínali jsme na Patočku. Přítel mne vybídl, abych svou vzpomínku na Patočku napsal. Pracovalo to ve mně několik týdnů. Pak se mi stalo jasným: tohle je můj výchozí bod. Psát budu.