Komenský. Řadu příspěvků uzavírá Petr Hlaváček představením politicky angažovaného intelektuála doby pobělohorské, Jana Bedřicha z Valdštejna. Na příkladu ikonografického programu jeho pražské univerzitní teze z roku 1661 ukazuje, jak tento český zemský vlastenec balbínovského typu využil akademické půdy a jejích zdánlivě apolitických literárních žánrů a rituálů ke kritice pobělohorské degradace českého státu na pouhou habsburskou provincii.

Pavel Hobza

Filosofie a politika v počátcích filosofie

Na první pohled má filosofie s politikou jen velmi málo společného. Filosofie je totiž běžně považována za teoretickou činnost víceméně protikladnou jakýmkoli praktickým či politickým ohledům. Takové pojetí filosofie přisoudila antická (anekdotická) tradice již Thalétovi, tedy mysliteli, který bývá považován za prvního filosofa a o kterém se traduje, že při pozorování hvězdné oblohy spadl do studny. Antická tradice sice hned jakoby na omluvu či na vysvětlenou dodává, že tentýž Thalés se dokázal velmi dobře orientovat i v praktických záležitostech, nicméně tato praktičnost s teoretickou (či vpravdě filosofickou) činností nijak přímo nesouvisí. I v našich obecných představách je filosofie spojována především s teoretickou či ne-praktickou činností, která se ovšem spíš než

pozorováním hvězdné oblohy vyznačuje vysedáváním v pracovnách a studovnách.

Podíváme-li se však na celý problém pozorněji, záhy zjistíme, že toto nepraktické, nepochitické a teoretické pojetí filosofie nemusí být až tak samozřejmé, jak se jeví, neboť přinejmenším ve svých počátcích měla filosofie značně praktické či politické aspekty. (Kvůli silným konotacím dnešního pojetí politiky by bylo možná vhodnější hovořit spíš o obecně mocenských či politicko-mocenských aspektech než pouze o politických.) Myslitelé, které označujeme jako předsókratovské filosofy, nepředstavovali totiž nějakou uzavřenou skupinu, kterou by spojovalo a charakterizovalo pouze a především úsilí o teoretické poznání světa. I když toto úsilí představovalo důležitou součást jejich myšlení, přesto přinejmenším stejně důležitým aspektem jejich myšlení byla snaha vymezit se vůči dobovým nábožensko-paideutickým představám. Abychom ovšem mohli tento aspekt předsókratovského myšlení náležitě docenit, bylo by třeba důkladně rozebrat dobovou kulturu a společnost, což by přesahovalo rozsah našeho příspěvku. Proto jen stručně připomeňme, že zásadní roli tehdy hrály homérské básně, jejichž role byla především paideutická – to znamená, že představovaly základ tehdejší výchovy a socializace. Nové vize světa tak sloužily předsókratikům ke kritice a přehodnocení dosavadní homérské nábožensko-paideutické tradice. Jinými slovy, pro předsókratovské filosofie jsou charakteristické jejich politicko-mocenské implikace. Vzhledem k fragmentárnímu charakteru jejich děl však nemusí být tento aspekt jejich myšlení na první pohled zcela zjevný. Avšak v případě myslitelů, u nichž se nám dochovalo větší množství fragmentů (jako například u Xenofana, Parmenida, Hérakleita či Empedoklea) je tento mocenský, nábožensko-paideutický aspekt při bližším pohledu nepřehlédnutelný.

Nuže, jestliže u určité skupiny filosofů (navíc tak důležité, jakou představují předsókratici) měla filosofie bytostně politicko-mocenský aspekt, pak je otázka, zda by to nemělo mít i důsledky pro naše běžné

pojetí filosofie. Zdá se ovšem, že politicko-mocenský aspekt předsókratovské filosofie souvisel především s tím, že filosofie nebyla v této době ještě nijak institucionalizována. Proto byla ponořena v tehdejší politicko-mocenském poli, neustále s ním interagovala a musela se vůči němu neustále vymezovat. Teprve Platón a Aristotelés filosofii vymanili z bezprostředního a neustálého styku s tímto politicko-mocenským polem a institucionalizovali ji ve svých filosofických školách. Bylo by jistě lákavé zkoumat, zda tato institucionalizace byla pro filosofii něčím pozitivním či negativním; jinými slovy, zda se jednalo spíš o její vysvobození z politicko-mocenského pole anebo spíše o její uvěznění do filosofických škol. K takovému zkoumání však zde bohužel nemáme dostatek prostoru.

Podívejme se však na vztah filosofie a politiky z poněkud jiného hlediska. Jak známo, označení filosofie neexistovalo od počátku filosofie. Jinými slovy, ačkoli mluvíme o předsókratovské filosofii, předsókratici se jako filosofové neoznačovali; neměli totiž označení filosofie k dispozici. Byl to teprve Platón, kdo pro činnost, která se běžně označuje jako filosofie, prosadil i toto označení. A je zajímavé, že právě v tomto Platónově úsilí sehrála zásadní roli politika.

Platón slovo *filosofoin* nevytvořil, pouze mu dal nový specifický smysl. Pokud jde o jeho původní význam, pregnantně o něm pojednává Andrea Nightingaleová: „*filosofoin* [filosofovat] a jeho deriváty [tj. *filosofia* (filosofie) a *filosofos* (filosofický)] byly zřídka užívány před čtvrtým stoletím a každopádně neměly technický význam, který by naznačoval, že se vztahují na specifickou skupinu myslitelů praktikující nějakou konkrétní disciplínu či profesy. Původně toto slovo označovalo ‚intelektuální kultivaci‘ v širokém a nespecifickém smyslu.“ⁱ Tento široký a obecný smysl velmi názorně vyjadřuje známá věta, kterou vložil Thukydídés do úst Perikleovi v jeho řeči za první padlé Athéňany v peloponéské válce: „Krásu totiž milujeme s mírou a filosofujeme

ⁱ A. W. Nightingale, *Genres in dialogue*, Cambridge 1995, str. 14-15.

(*filosofúmen*) bez změkčilosti.“ (*Hist.* II,40,1) Periklés rozhodně nemyslel, že všichni Athéňané se věnují filosofické činnosti, jak ji chápeme my, nebo jak ji antická tradice přisoudila Thalétovi; pouze chtěl říci, že se všichni Athéňané bez změkčilosti věnují intelektuálním či duchovním věcem. A v tomto původním nespécifickém a netechnickém smyslu mohl být například i *sofistés* zcela samozřejmě označován jako *filosofos* či *sofos* (mudrc); všechna tato slova označovala širokou skupinu těch, které bychom v dnešní terminologii mohli považovat za intelektuály, a jako taková byla synonymní.

Na první pohled může být takový závěr (totiž že filosofie nebyla od počátku označována jako filosofie) poněkud překvapivý, zvláště pro ty, kdo antickou filosofii znají jen zběžně. Při bližším pohledu ovšem jeho překvapivost poněkud zmizí – a sice když si uvědomíme, že nejprve musí nějaká činnost vzniknout a teprve následně pro ni může být nalezeno i vhodné jméno. Avšak takový závěr ohledně sémantiky *filosofoin* může (možná poněkud paradoxně) představovat větší překvapení pro ty, kdo jsou v antické filosofie zběhlejší. Podle tradice, kterou uchovává Diogenés Laertský, měl totiž slovo filosofie pro označení své činnosti použít již Pythagoras. Avšak vzhledem k tomu, že se nám od Pythagory nedochovala žádná přímá svědectví, nelze tvrzení Diogena Laertského nijak ověřit. Pochopitelně ho (podle stejného principu) nelze ani vyvrátit. Uvědomíme-li si ovšem, jak nespolehlivá jsou všechna antická svědectví o Pythagorovi, nelze Diogenovu tvrzení přikládat příliš velkou váhu. První doklad slova *filosofos* se nám dochoval u Hérakleita ve zlomku B 35, z něhož však nelze rozhodně usuzovat na nějaké specifické pojetí filosofie; hovoří se zde pouze o tom, že mužové „filosofičtí“ (tedy ti, kdo se zabývají intelektuální činností) mají být znalí mnoha věcí.

Jestliže to byl až Platón, kdo běžnému a netechnickému slovu *filosofoin* vtiskl specifický význam, pak bychom měli být schopni rozpoznat v jeho díle období, kdy toto slovo používal právě pouze v tomto nespécifickém a hovorovém významu a označoval jím pouze obecně

intelektuální činnost. A skutečně. V Platónových raných dialozích se nesetkáme s nějakou specifickou či technickou koncepcí filosofie.ⁱ Protože se jedná o velmi důležité a dosud ne příliš doceněné konstatování, prozkoumejme důkladně všechny výskyty slova *filosofoein* a jeho derivátů v raných dialozích; konkrétně se jedná o jeho jedenáct výskytů ve čtyřech raných dialozích: v *Apologii*, *Hippiovi Menším*, *Charmidovi* a *Protagorovi*.

V dialogu *Protagoras* se termín *filosofia* vyskytne čtyřikrát. Sókratés nejprve říká o Kalliovi, že ho obdivuje kvůli jeho *filosofia* (335d7), tedy kvůli jeho intelektuální zvědavosti, popřípadě kvůli jeho péči o intelektuální či duchovní věci, a nikoli kvůli jeho filosofické nauce či koncepci. Dále Sókratés použije termín *filosofia* třikrát v průběhu své interpretace Simonidovy básně (342a-347a), přičemž ho používá k charakteristice dávného Lakedaimónského umění vyjadřovat se stručně (neoznačuje jím tedy filosofii v úzkém či technickém smyslu). Navíc hned na počátku své interpretace dává slovo *filosofia* do přímé souvislosti s označením *sofistai* (sofisti), s nimiž by měla být právě platónská filosofie (na rozdíl od běžného významu *filosofoein*) v ostrém rozporu: „Láska k moudrosti (*filosofia*) je u Hellénů nejstarší a nejhojnější na Krétě a v Lakedaimonu a v těch místech je nejvíce sofistů (*sofistai*).“ⁱⁱ (342a7-b1)

V dialogu *Charmidés* je termín *filosofia* použit dvakrát. Na počátku dialogu se Sókratés, který se po delší době vrátil do Athén z válečného tažení, ptá, jak se to má nyní v Athénách *peri filosofias* a s mladíky (153d3-4). V tomto kontextu je zjevné, že termínem *filosofia* není myšlena filosofie ve vlastním smyslu, nýbrž spíše současná intelektuální atmosféra či nálada Athén. Ani Kritias svou charakteristikou Charmida prostřednictvím termínů *filosofos* a *poiétikos* (154e8-155a1)

ⁱ Ibid., str. 17, č. 11: “In the early dialogues, Plato uses the ‘philosophy’ word-group only in the general sense of ‘intellectual cultivation’ outlined above; nowhere does he suggest that the title of ‘philosophy’ should be given only to Socrates and his circle. Indeed, it is in the *Gorgias*, which is generally thought to come at the end of the early period, where we find the first attempt to define ‘philosophy’”.

ⁱⁱ Překl. F. Novotný, *Platón. Spisy III.*, Praha 2003, str. 206.

nechce říci, že by Charmidés byl filosof ve vlastním smyslu (na to by byl navíc příliš mladý), nýbrž že je intelektuálně a umělecky nadán.

V dialogu *Hippias Menší* se termín *filosofia* vyskytne pouze jednou. Ani zde nelze z Eudikova údivu nad Sókratovým mlčením po Hippiově sofistické ukázkové řeči (srv. *epideixamenú*, 363a2) a z jeho pobídky, ať již Sókratés začne rozhovor s Hippiou, zvláště v kroužku těch, kdo se zabývají „filosofickou činností“ (*tés en philosophia diatribés*, 363a5), vyvozovat, že onou filosofickou činností se myslí nějaká specifická a technická činnost; spíš se jedná o intelektuální činnost v širším smyslu.

V *Apologii* je termín *filosofoein* použit čtyřikrát. Jeho první výskyt je ve shodě s dosavadními zjištěními. Když se Sókratés snaží před soudem obhájit proti takzvaným starým žalobcům, tedy různým pomluvám a předsudkům, které o něm po desetiletí kolují po Athénách, říká, že podobné předsudky mají lidé *kata pantón tón filosofúntón* (23d5). To, že tento obrat nelze jednoduše přeložit jako „vůči všem těm, kdo se zabývají filosofií“, naznačují i vzápětí uvedené příklady tří takových předsudků, které se týkají zkoumání věcí nebeských a podzemních, neuznávání bohů a relativizování argumentů (23d6-7) a které se vztahují na velmi širokou skupinu intelektuálů – počínaje různými přírodovědci a kosmology předsókratovského ražení až po sofisty a jiné osvícenecké intelektuály. Zbylé tři výskyty slova *filosofoein* se však zdají naznačovat, jako by se ho Sókratés snažil specifikovat a přizpůsobit své „filosofické“ misi, jak ji načrtává právě v *Apologii*. Stručně řečeno, Sókratés se zde (s pomocí příběhu o delfské věštině, která ho měla označit za nejmodřejšího člověka) snaží ukázat nezbytnost nevědění pro smysluplný život, jenž souvisí s nutností neustálého zkoumání sebe a druhých (srv. 38a5-6) a v němž se naplňuje péče o duši (srv. 29e1-3; 30a9-b2). Pokud jde o termín *filosofoein*, je důležitá skutečnost, že se zde nevyskytuje samostatně, ale vždy je konjunktivně spojován s nějakým dalším, jakoby upřesňujícím výrazem, který odkazuje na povahu Sókratovy mise. Tento upřesňující termín se týká buď zkoumání sebe a druhých anebo jakéhosi morálního

pobízení (srv. 28e5-6; 29c8-9; 29d4-6).ⁱ Na druhou stranu právě toto upřesňování slova *filosofoein* prostřednictvím jiného termínu svědčí o tom, že význam *filosofoein* byl velmi obecný a nespecifický, a tudíž musel být upřesněn a specifikován.

Z našeho zkoumání tedy vyplývá, že Platón sice mohl svou či Sókratovu činnost označovat pomocí termínu *filosofia*, nicméně pomocí tohoto termínu se nelze o charakteru této činnosti dovědět nic jiného, než že se jedná o intelektuální činnost v širokém nespecifickém smyslu, která byla společná nejružnějším skupinám intelektuálů (ať již přírodním filosofům, astronomům, sofistům či básníkům). Jak se tedy Platónovi podařilo definovat slovo *filosofia* tak, že od Platónových dob se již filosofií myslí velmi specifická (teoretická) činnost? Je nepochybné, že se do tohoto úsilí promítá celá řada vlivů. Nicméně velmi důležitou, ba klíčovou roli zde bezesporu sehrála Platónova snaha jasně vymezit filosofii vůči politice; jinými slovy, Platón usiloval o zásadní odlišení činnosti, která by mohla být označována prostřednictvím termínu *filosofia*, od činnosti politické.

Tato snaha je nejvýrazněji a nejrozhodněji patrná v přechodovém dialogu *Gorgias*. Pokud zkoumáme výskyt termínu *filosofoein*, tak první, čím nás tento dialog upoutá, je četnost, s jakou se zde ve srovnání s ranými dialogy vyskytuje. Vyskytuje se zde totiž osmnáctkrát. Samozřejmě lze hned namítnout, že vzhledem k délce tohoto dialogu (má 80 Stefanových stran a pouze *Ústava* a *Zákony* jsou delší) může být tato četnost vlastně nahodilá. Kdyby výskyty *filosofoein* byly porůznu roztroušeny po celém dialogu, tak by tato četnost vzhledem k délce dialogu nemusela skutečně svědčit o ničem podstatném. Co však nemůže být náhoda, je skutečnost, že dvanáct výskytů tohoto termínu se vyskytne na pouhých dvou Stefanových stranách (484c-486d) v druhé části Kallikleovy řeči (482c-486d), jejíž

ⁱ *Apol.* 28e5-6: φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους; *Apol.* 29c8-9: μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσῃ διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν; *Apol.* 29d4-6: οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελεύομένός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν αἰὲ ἐντυγχάνω ὑμῶν.

dialogická důležitost je dána již tím, že představuje úvod k třetí a poslední, argumentačně i emotivně nejvyhrocenější části dialogu.

V této řeči nechává Platón Kallikleu stavět do ostrého protikladu filosofii (*filosofia*) a politickou činnost. Zatímco filosofie je zde chápána jako pouhá nezávazná hra, která je dobrá maximálně pro vzdělávání mládeže, pouze politická činnost představuje v Kallikleově pojetí skutečně vážnou a důležitou činnost hodnou svobodného muže; když se totiž filosof – jak Kalliklés upozorňuje – ocitne na sněmu či před porotním soudem, není schopen prosadit či uhájít své myšlenky a činy, což ho může v politicko-sociální realitě Athén stát i život. A cílem celého Sókratova rozhovoru s Kallikleem je ukázat, že filosofie je sice skutečně protikladná k politice, avšak právě v tom spočívá její vážnost a hodnota, neboť je povznesená nad to, aby byla pouze politicky účelová a oportunistická. Filosofie je totiž nepodmíněná a věčná. Sókratés ostatně tento protiklad předjímá již před Kallikleovou úvodní řečí, když říká, že zatímco on miluje filosofii, která říká stále totéž, tak Kalliklés podle Sókrata miluje politiku, kde je třeba se stále přizpůsobovat přáním a náladám davu (481d).

Ačkoli toto vymezení filosofie vůči politice je především negativní, přesto je pro charakteristiku filosofie klíčové, neboť Platónovi umožnilo vyčlenit z filosofie celou řadu intelektuálních proudů do té doby běžně s termínem *filosofia* asociovaných – především sofisty, ale i básníky a jiné intelektuály. Je ovšem zcela přirozené, že spolu s tímto negativním vymezením se Platón velmi konsekventně pokoušel propůjčit filosofii i specifický vnitřní obsah a strukturu. V této souvislosti by bylo možné uvést celou řadu strategií: Již v dialogu *Gorgias* se pokouší spojit filosofii s tím, co je neměnné a věčné. V jiném přechodovém dialogu, v *Lysidovi*, se zase snaží definovat filosofii jako lásku k moudrosti; snaží se ji tedy charakterizovat jako lidské spění a směřování k tomu, co je neměnné, nepodmíněné a absolutní, což je poté dále rozpracováno v dialogu *Symposion*. V dialogu *Faidón* se zase na základě orficko-pythagorejských myšlenek snaží předmět filosofického zkoumání umístit zcela mimo svět, tedy do jakési ideální neměnné a věčné oblasti; přičemž vzhledem k rušivým vlivům tělesnosti na (duchovní) poznání se podle Sókrata i

filosof musí těšit na smrt, respektive na stav po smrti, kdy se duše opět navrací do oné ideální neměnné oblasti. V charakteristice filosofie (a to jak z hlediska jejího vymezování vůči politice, tak z hlediska vyjasňování její vnitřní struktury) hraje ovšem velmi důležitou roli dialog *Ústava*, jejíž důkladnější rozbor by ovšem vydal na samostatné pojednání; upozorníme proto jen na klíčovou roli tří velkolepých podobenství (o slunci, úsečce a jeskyni v šesté a sedmé knize).

Avšak ať již jsou všechny tyto strategie a snahy o uchopení specifického filosofického předmětu jakkoli důležité, přesto by bez počátečního jasného vymezení filosofie vůči politice postrádaly preciznost a opodstatnění.