

JIRÍ CETL

ANTICKÉ MYŠLENÍ JAKO HISTORICKÝ TYP FILOZOFOVÁNÍ

JINDŘICHOVI ZELENÉMU

Antické myšlení se nám zdá být tak stále živým základem celého evropského duchovního vývoje, že se často ocitáme v nebezpečí, že budeme zapomínat na jeho historickou zakotvenost, specifičnost a neopakovatelnost, tj. na jeho meze, dané referenčním rámcem zcela specifické kultury. Ostatně snad s žádným jiným historickým stupněm vývoje filozofického myšlení nenakládají tvůrci jeho druhého života tak svévolně ahistoricky: každý si z celé tkaniny antického myšlení vybírá jen to, co se mu zdá platit jako legitimace jeho vlastního stanoviska.¹ Proto úsilí Jindřicha Zeleného rekonstruovat a načrtnout historické typy racionality se nám musí jevit jako velmi případné a včasné připomenutí toho, nač se tak rádo — zejména v systematické filozofické práci — zapomíná.

Zeleného koncepcce ovšem nemá cíle historikofilozofické; týká se dějinných proměn zcela specifické, byť fundamentální oblasti myšlení — „základů vědy“ — a konstatuje, že se tyto proměny realizovaly ve směně a sledu historických typů forem a prostředků myšlení. Zelenému jde přitom především o specifikaci soudobé dialektické racionality, jež se ovšem konstituovala nikoli bez vazeb na obě předchozí základní vývojové formy, „aristotelovskou“ a „newtonsko-descartovskou“, a představuje jakousi „negaci negace“. V tomto smyslu se Zelený dotýká charakteru antické racionality jen zběžně a podmíněně svým cílům, nicméně zásadně: popisuje ji jako „kontemplativní atechnické pojetí teoretického myšlení“, přinášející „převážně procesuální pojetí forem myšlení a bytí“, avšak nedospívající „k historizaci forem bytí a myšlení“.²

Nás tu však nezajímá jen tato obsažená charakteristika oné aristotelovské racionality (o tom ještě bude řeč), ale nejprve i sama Zeleného koncepcce historických typů racionality jako takových. Zelený ji buduje

¹ Viz známý výrok F. Schlegela: „Každý již u starých našel, co potřeboval nebo chtěl, především sebe sama.“

² Zelený, J.: *Pojednání o dialektice*. Praha 1982, s. 26,

— ve smyslu svých specifických cílů — jako jednotu tří kritérií — základní kategoriální a metodologické výbavy, vztahu mezi teorií a praxí a konečně vztahu mezi popisnými a hodnotícími soudy.³

Tato koncepce dějinných typů racionality může inspirovat i historika filozofie k tomu, aby se — z hlediska cílů historikofilozofických a ovšem i na základě zvážení možností a mezi typologického přístupu, jak kolem něho v reflexi dějinného a duchovního světa kroužila moderní buržoazní duchověda (např. Dilthey) — pokusil formulovat koncepci rekonstruuující historické typy celku filozofování, které by v jistém smyslu mohly představovat potvrzení a širší rámec oněch Zeleného typů racionality.

„Historickým typem filozofického myšlení“ pak by bylo možno rozumět historicky, tj. sociálně ekonomicky zakotvenou, mimo své dějinné milieu neopakovatelnou podobu jistého obsažného nazírání na svět a na život, jakýsi „světový názor epochy“. Lze se domnívat, že příslušná dějinná epocha filozofické (a vůbec duchovní) kultury, elementárně určená sociálně ekonomicky, vyznávala — přes jevovou rozmanitost a protikladnost — jistá společná „předreflexivní“ základní přesvědčení: pokud jde o „svět“, o místo člověka v něm a jeho vztah k němu, o hodnoty a hodnotnost poznávací, mravní, estetickou, sociální atd. Tato základní, jaksi „substanciální“ (a tedy mnohdy skrytá, ba zamlčená) základní přesvědčení byla pak rozmanitě (a nezdědka protikladně) konceptualizována jednotlivými tradicemi, proudy, směry a systémy, které epocha přinášela. Jen na tomto fundamentu nebo na jeho pozadí bude pak možno autenticky pochopit všechna dílčí vytyčování otázek a jejich řešení, a ovšem i všechny pojmové útvary a kategorie v jednotlivých systémech. V tomto smyslu se odvolání na historický typ filozofování může stát spolehlivou záštitou proti necitlivému a svévolnému vytrhování jednotlivých myšlenek a postojů (třeba pro nás nejpodnělnějších) z jejich přirozeného dějinného místa.⁴

Pojem „historického typu filozofování“ je ovšem vysoká abstrakce, získaná nejen teoretickou analýzou historikofilozofické látky příslušné epochy, nýbrž i z inspirací, které přímo nebo nepřímo nabízejí interpretace této látky v dalším vývoji evropské duchovní kultury. Tedy i z významů, které se navršily mezi námi a příslušnou epochou jako tradice, z nichž se zpravidla jen obtížně můžeme vymanit. Tak v případě pokusu o vyjádření antického řeckého typu filozofování se asi jen ztěží ubráníme trvající fascinaci renesančního nebo klasicistního obrazu antického myšlení (či spíše antiky vůbec), a to přesto, že vezmeme v úvahu moderní bádání, ostatně nejednotné a stále se ve své orientaci proměňující.⁵ Přesto

³ Tamtéž, s. 25 n., 159 n. apod.

⁴ To zabrání např. i ahistorickému chápání hérakleitovské „dialektiky“, platónského „matematicismu“, aristotelovského „empirismu“ či „dynamismu“ apod.

⁵ Mám tu na mysli např. proměny v kladení dominant v moderní (pohegelovské)

ony abstrakce zdaleka nemusejí být jen nezávaznými ohlasy tradice nebo spekulacemi vysokého řádu. Nemohou ovšem mít víc než zkusmou, hypotetickou povahu, ale i tak se mohou stát užitečným konceptuálně metodologickým instrumentem historika filozofie, instrumentem, který může (ba musí) být stále zpřesňován, avšak poskytuje záruky proti atomizaci, a tím i základnu pro rekonstrukci celkového dějinného pohybu filozofického myšlení.⁶

Jaký je však z tohoto hlediska onen historický typ antického řeckého filozofického myšlení? Pokusíme se jej tu předvést jako jednotu pěti filozoficky (světonázorově) fundamentálních „přesvědčení“, jež mohou být heslovitě označeny jako (1) „primát bytí“, (2) „hodnotnost bytí“, (3) „uspořádanost bytí“, (4) „racionalismus“ a konečně (5) „nazíravost“.

1. „PRIMÁT BYTÍ“

Řecké myšlení charakterizuje v první řadě svérázný a historicky neopakovatelný „ontologismus“ a „objektivismus“. Je to způsob nazírání, jež prvořadě zajímá bytí, třebaže kategoriálně zprostředkovávané výrazy ještě ne tak abstraktními (tedy spíše jako Kosmos, Příroda atd.) a kterému se toto bytí jeví jako něco „objektivního“. Je něčím, co nevytvořil „nikdo z lidí ani bohů“ (Hérakleitos), co je nadlidské, avšak nikoli mimolidské; není pouhým „vnějším světem“, protože samo svět lidí a lidských výtvorů v sobě tak nebo onak zahrnuje. Subjektivismus jako hledisko lidské subjektivity, jako nasazení u subjektu či jako gnozeologismus (jako preference hledání *certitudo modi operandi* oproti *certitudo obiecti*), ba i vlastní relevance subjekt-objektového vztahu a problému, jsou pro řecké nazírání nemyslitelné a doslova cizí.

historiografii řecké filozofie. Tak E. Zeller — a po něm jeho škola — pokládal pod vlivem Hegela za vrchol řeckého myšlení Platóna a Aristotela. Éra pozitivismu (např. Burnet, Th. Gomperz aj.) viděla zase dominantu v před-sókratice interpretované jako proces postupného vytváření přírodovědy. Nietzscheánsky orientovaní badatelé budou zase podtrhovat spíše význam iracionálních proudů („dionýsovského“). Ve 20. století pak — snad pod vlivem Heideggerovým — bude kladen důraz na ontologicko-metafyzickou problematiku. Je ovšem zřejmé, že rozdíl v kladení dominant podmíni i odlišnost v určování „historického typu“ řeckého myšlení. Zcela současné bádání, navýsost specializované a hrozící vystupňovanou dělbou práce vyhostit univerzální dějiny filozofie z vědy do oblasti pouhé popularizace, si ovšem zpravidla tak obecné otázky, jako je abstrakce „historického typu filozofování“, ani neklade.

⁶ Tak je např. myslitelná koncepce sledu tří historických typů evropského (před-marxistického) myšlení, která by v předpokladu dominance jistého filozofického přesvědčení v každém z nich — tj. dominance objektivní řádu bytí v antice, ve zbožštění a ztranscendentnění řádu v křesťanském středověku, a konečně v koncentraci kolem sporu o fakticitu či konstituci řádu v napětí mezi subjektem

Proti sekularizovanému bytí novověku je bytí antických Řeků vždy jistým způsobem divinální či spíše sakrální: je božské či posvátné, vzbu-
zující úctu. Ne však proto, že by mohlo být — jak už naznačeno — od-
vozováno z božské transcendence jako tomu bude v křesťanství. Je to
spíše tradice obraznosti a jakéhosi estetického prožívání skutečnosti při-
značného pro mýtus, který — tu více, tu méně — v řeckém filozofickém
myšlení přežívá, než anticipace křesťanského světového názoru. I Platón-
ův DÉMIURGOS (v Tímaiu) je spíše sakrálně estetizující metafora než
předobraz Stvořitele biblické kosmogonie, byť si to sebevíc mohl středo-
věk přát.

Blížkost smyslové názornosti a plasticitě mýtu (a spolu s tím i stále
ještě relativně těsná, ba místy důvěrná blízkost řecké kultury světu pří-
rody) umožnila řeckému myšlení zaznamenávat širokou a pestrou mno-
host, rozmanitost, diferencovanost, ba i rozpornost onoho nadlidského bytí
a jeho prezentací. Současně však řecké myšlení mnohosti nepodléhá: di-
ferencovaná mnohost není chaotická ani nahodilá. Je vždy pokládána za
pročleněnou, strukturovanou, ba hierarchizovanou. Při všem svém smyslu
pro mnohost Řekové věří v celostnost a jednotu bytí, v jakousi jednotu
v mnohosti, arci — jak ještě uvidíme — zakotvovanou hlouběji než kam
dosáhne názornost.

Řecký smysl pro mnohost a rozmanitost bytí může být současně výra-
zem porozumění pro neustálé proměny a přetváření, krátce: pro dyna-
mičnost bytí. Tento názor však bude v řeckém myšlení vstupovat do stá-
lého napětí s předpokladem stálosti, neměnnosti, věčnosti bytí. Toto na-
pětí bylo asi nejpůvodněji formulováno v antitezi hérakleitovské vize
světa („PANTA RHEI“) a metafyziky élejských „zastavitelů bytí“, avšak
bude v rozmanitých modifikacích a převlecích vystupovat i v dalších
stupních vývoje řeckého myšlení. (Snad tu jde o svého druhu reflex dvou
v podstatě neslučitelných přesvědčení „předfilozofických“: prvé z nich
vyjadřuje nepopěrnost pestré a proměnlivé mnohosti světa s jeho střídá-
ním zrodu a zmaru, jak se předvádí bezprostřednímu nazírání celku, druhé
plyne ze sakrální úcty k bytí jako k něčemu tak mocnému a původnímu,
že je nemyšlitelné, aby bylo jen dočasně, aby se ztrácelo, aby bylo i ne-
bylo atd.). Řecké myšlení se bude snažit rozmanitým způsobem „zachra-
ňovat“ a vysvětlovat dynamiku bytí, avšak bude se v podstatě — zejména
v průběhu svého rozvíjení — klonit k převaze momentu stálosti a nemě-
nnosti: přinejmenším pokud jde o „pravé bytí“. Bude-li např. raná přírodní
filozofická spekulace z pořádku vzniku a zániku vyčleňovat fundamenty
bytí („počátky“, „elementy“) a dynamiku bude ponechávat jen jevovému
světu, resp. ukáže-li onu dynamiku jen jako opakování téhož, filozofický

idealismus bude onu pouhou jevovost změny kodifikovat, ba bude na tomto předpokladu konec konců vybudován (Platón).

K tomu je nutné dodat, že dynamismus bytí nebyl a nemohl být v antice chápán novověce, tj. ve smyslu vývoje, procesu „vzestupných“ a nezvratných změn,⁷ nýbrž nanejvýš jen ve smyslu pohybu v kruhu, tj. jako věčného návratu a opakování téhož. (V tom je samozřejmě i mez řeckých anticipací dialektického charakteru bytí.)

2. „HODNOTNOST BYTÍ“

Již ona uvedená divinálnost a sakrálnost (a s nimi i estetická nasyčenost) bytí vyjadřuje nepochybně typicky řeckou úctu k bytí jako k něčemu hodnotnému. Ona hodnotnost bytí jako takového, resp. jako celku, bude ovšem zpravidla podávána s jistou diferenciací, která onu hodnotnost rozděluje výběravě. To se demonstuje ve snaze řeckého myšlení jít „za“ („meta“), tj. za bezprostředně dostupný povrch bytí až k jakémusi „pravému“ bytí, jak již bylo naznačeno. Toto úsilí pak bude mít velmi rozmanitou podobu; hledání podstaty či podstat může směřovat na základě redukce smyslovosti k látkovým principům, pralátkám či počátkům (v před-sókratice, ale i v helénistických systémech), anebo může znamenat překročení (a svým způsobem znehodnocení) jevového bytí a konstituci entit hypostazovaného vědomí, které budou prohlášeny za onu „pravou skutečnost“, „skutečnější“ než jevový svět, kolísající mezi bytím a nebytím (Platón). Současně bude do řeckého myšlení pronikat jistý „kvalitativismus“, totiž přesvědčení (nejvýrazněji formulované Aristotelem), že bytí má strukturálně různé úrovně, jež jsou svým způsobem „vyšší“ nebo „nižší“, tj. jsou úrovněmi i co do hodnoty. To ovšem explicitně vyjádří až v závěru antiky — a ne již bez motivů antice cizích — novoplatónismus.

Hledání „stupňů bytí“ i úsilí proniknout k „pravému bytí“ bude sice motivováno zájmy kognitivními (viz „zvědavost“ nebo „údiv“ jako základní popud filozofování), ale nepůjde tu o pouhé odhalování „pravdy“, nýbrž i o proces, kterým se současně hledá i „dobro“, nebo jinak řečeno: cílem tu není jen poznatek, vědění, nýbrž také „norma“, jakási „rada“ nebo dokonce „příkaz“ pro člověka. Poznání podstatného a „pravého“ bytí člověka zdokonaluje, ba — jak vyjádří nepokrytě už prostředky nikoli zcela „řeckými“ novoplatónismus — přináší mu „vykoupení“ a „spásu“.

Může se zdát, že tato co do svých motivů zlidšťující tendence bude vyžadovat jistou korekturu formulace prvního rysu antického myšlení — předpokladu objektivity a nadlidského charakteru bytí. Uvedli jsme, že

⁷ Viz také to, co uvádí Zelený o „aristotelovském typu racionality“: „nedospívá k historizaci forem bytí a myšlení ve smyslu uznání přírodního vesmírného a druhového vývoje a ve smyslu společenské dějinnosti“. (*Pojednání*, s. 26.)

v duchu tohoto přesvědčení člověk není vně onoho nadlidského bytí, ba — jak ještě uvidíme — je v něm jistým způsobem „vyznamenán“, a to obsahuje — vzdor tomu, že se předpokládá podřízenost člověka bytí a jeho „řádu“ — jakýsi skrytý antropomorfismus, ba jakýsi „humanismus“, jak jej bude později kultivovat tradiční evropská interpretace antiky. Ona hodnotová relevance bytí — tak zásadně se lišící od přesvědčení novověku, že skutečnost postrádá všechna hodnotová určení a je „jen skutečná“ — nám vlastně nabízí klíč k tomu, abychom mohli — opírajíce se o jaksi elementární postoj sociologie vědění — za všemi antickými způsoby určování bytí objevovat jen různé pokusy o zdůrazňování jistého způsobu lidského chování, tj. abychom za jistými ontologiemi viděli jisté axiologie, přesněji: koncepty lidského morálního světa. Nejvýrazněji to podají helénistické systémy, stoicismus a epikureismus, ale s obměnami to platí (třeba ne tak výrazně) pro celou řeckou filozofii, zejména po Sókratovi.

Souhrnně lze tedy říci, že řecký předpoklad hodnotnosti bytí vyúsťuje do jistého prolínání či splývání ontologického a axiologického, teorie bytí a teorie mravně hodnotného chování. Řecká teorie bytí jako bytí hodnotného vždy poskytuje východiska etickým soudům a normám, etika (a vůbec svět hodnot, norem a příkazů) je vždy — snad s výjimkou sofistiky — zakotvována ontologicky a proto její maximy mají vždy nějakou „vyšší“, tj. nadlidskou motivaci. V tom by bylo možno spatřovat jistý souzvuk s názorem křesťanského středověku; nezapomeňme však, že antice chybí — jak už naznačeno — předpoklad božské transcendence a že tedy antika mravní hodnoty nelegitimuje nábožensky.

3. „Ř Á D B Y T Í“

Celostnost a jednota objektivního a hodnotného bytí se pak pro Řeky nejjednodušněji dokumentuje v uspořádanosti bytí. Snad lze dokonce říci, že tyto znaky bytí nejsou odvozovány ani tak z principu „počátků“, živlů či jiných entit látkových či ideálních, nýbrž právě z řádu, který všemu vládne a univerzálně platí. Řekněme hned, že tento řád je objektivní jako bytí samo, je — na rozdíl od křesťanského názoru — bytí immanentní a nikoli transcendentní a — na rozdíl od některých tendencí novověkého názoru — není (jak ještě uvidíme) odvozován z řádu subjektivního.

Tato antická představa jako předpoklad, jehož přijetím konec konců počíná tradice evropského vědění, stojící a padající s myšlenkou uspořádanosti (jako uchopitelnosti) poznávaného bytí, mohla být pojmově artikulována co nejrozmanitěji (např. asi nejpůvodněji jako KOSMOS) a mohla mít v tomto smyslu (jako překonání CHAOSU) zjevně antropomorfní či sociomorfní kořeny. Její klíčový význam však vynikne, povážíme-li, že nebyla

jen popřením „zvůle bohů“, ale také archaického FATA mýtu, který jen nedokonale anticipoval uspořádanost bytí, když ji postihoval jen jako slepou a ne-logickou. Antické přesvědčení o onom řádu pak zase předjímá předpoklad nutnosti a zákonitosti, o nějž se bude opírat novověk. Avšak současně nelze nevidět, že od antického řádu k novověké zákonitosti bude třeba ujít ještě značný kus cesty — ona zákonitost bude myslitelná mj. teprve poté, když bude bytí zbaveno svých hodnotových významů a prohlášeno za „vnější“, mimolidské bytí, když bude rozvinuta mechanistická vize světa atd. Antický řád může již obsahovat moment přísné univerzální nutnosti, vylučující všechno stochastické apod., ale tato tendence k mechanistickému pojetí determinismu zůstane v podstatě ojedinělá (Démokritos). Antický řád (vzdor tomu, že bude leckdy formulován velmi stroze) nebude ještě kauzálním determinismem; ona strohost (například u stoiků) bude mít antropomorfní původ (konceptualizace jistého životního pocitu bezmoci) a bude snad spíše nepřekonanou tradicí mýtického fáta, než anticipací oné novodobé reflexe nevratně nadčasových souvislostí a mechanismů neživé přírody. Má-li antická představa řádu spíše charakter řádu kauzálně teleologického (jak to nejvýrazněji bude vyjadřovat Aristoteles, avšak i — méně jednoznačně — stoikové), bude tomu tak snad i proto, že antické myšlení, stále žijící z jistých tendencí antropomorfních, nebude mít důvodů přísněji odlišit mechanismus a organismus, protože obojí bude vměstnatelné do jeho vize světa.

Řád bytí antického myšlení je — jak už naznačeno — stejně objektivní jako bytí samo, tj. je nadlidský, nikoli však mimolidský. Člověk z něj nejen není vyloučen, nýbrž je mu přímo podřízen; ale také mu není odepřeno — jak ještě uvidíme — myšlenkově se jej zmocňovat. Tento řád je prohlédnutelný, ba myšlení právě jde o to, postihovat jej, aby mohl být respektován, ne-li proto aby (jako podle stoiků) se mu člověk vědomě a beze vzdoru či bolesti podřizoval. Tato přísná, takřka rabská adaptace na řád ve smyslu stoicismu je arci krajní formulací. Avšak i tak bude pro celé antické myšlení platit, že onen řád je nezměnitelný a neovladatelný. Vyjádřeno v kontrastu k hlediskům novověkým: není pro nás disponovatelný.

Řád jako fundament jednoty, celostnosti, hodnoty (a „smyslu“) bytí má ovšem — jako „pravé“ bytí samo — charakter substanciální; není na povrchu bytí, nýbrž „za a „pod“ ním. To za prvé znamená, že jej nevyznačuje mnohost a proměnlivost, nýbrž stálost, statičnost, ba „věčnost“. (Vzpomeňme, co již bylo výše řečeno o neschopnosti vývojového myšlení u Řeků.) Za druhé to pak znamená, že se tento řád nenabízí bezprostřednímu nazírání, nýbrž vynucuje si pro průnik „za“ a „pod“ jiné kognitivní nástroje. To nevyhnutelně implikuje uznání fundamentální úlohy rozumu (pojmového myšlení) a s tím racionalismus, jehož přítomnost a nezbytnost jsme již nemohli nepocítovat při charakteristikách i v předchozích základ-

ních přesvědčení řeckého ducha. Jde ovšem o racionalismus zcela specifického druhu.

4. „RACIONALISMUS“

Další neopakovatelnou svéráznost řeckého antického myšlení představuje tedy přesvědčení, že onen objektivní a nadlidský řád objektivního a nadlidského bytí je racionální.

Tento antický „racionalismus“ se ovšem příznačně liší od oněch forem racionalismu, které přinese (pozdější) vývoj evropského myšlení. Nejvyhraněnější forma evropského racionalismu, racionalismus 17. století, založený na nasazení u subjektu, motivovaný snahou nalézt jistotu a legitimitu vědění v jistotě teoretického myšlení (v opozici ke smyslové zkušenosti) atd., je eminentně gnozeologicky zaměřen. Osvícenský racionalismus, kladoucí rozum proti „víře“ (mýtu, pověře atd.), chce zase prokázat rozum jako základ dějinného pokroku lidstva — lze jej tedy označit jako historiosofický. V tomto smyslu lze antický racionalismus akcentující přesvědčení o racionální uspořádanosti bytí označit jako racionalismus ontologický.

Toto stanovisko je ovšem nutno vidět v souvislosti s již uvedenými předpoklady — každá jiná jeho interpretace by nebyla práva antickému typu filozofického nazírání.

Tato souvislost pak znamená, že antické myšlení přijímá — byť nikoli nutně explicitně — existenci nadlidského (a tedy i nadhistorického, svým způsobem absolutního atd.) rozumu, nebo vlastně Rozumu (LOGOS, NÚS apod.) a žije — lze-li to tak říci — v jeho fascinaci. (Nejvýrazněji to patrně u stoiků: ale tuto fascinaci lze konstatovat i tam, kde se už řecké myšlení zdá nastupovat právě opačnou cestu, než kterou se konstitovalo — cestu od LOGU k MÝTU, tj. v novoplatónismu.) Samozřejmě: i v případě tohoto znaku řeckého myšlení byla „objektivita“ a „nadlidskost“ Rozumu a Rozumného řádu získána promítnutím struktur lidského rozumu za hranice jeho bytí — tedy i zde nacházíme stopy díla onoho skrytého antropomorfismu, o němž už byla řeč. Ale ani v tomto případě nebude řecké myšlení — zcela vzdálené všeho „subjektivismu“, ba i lidské pýchy, a přesvědčené o organické začlenění všeho subjektivního do objektivní a jejího řádu — tento lidský původ nadlidského ani ochotno ani schopno prohlédnout. Pro filozofujícího Řeka bylo nemyslitelné přijmout, že by Rozum, tj. racionální řád bytí, mohl být kladen, koncipován či jen schvalován nebo legitimován lidským rozumem.

Teprve z ontologického racionalismu se odvozuje řecký racionalismus gnozeologický (platící pro řecké myšlení takřka bez výjimky). Typicky řecké přesvědčení o síle lidského rozumu bude vyplývat z názoru, že lidský rozum je momentem Rozumu či rozumnosti bytí. (V tomto směru je velmi příznačné Aristotelovo učení o dvou formách rozumu, NÚS POIETI-

COS a NÚS PATHETICOS, které přes svou nejasnost — ostatně dokumentovanou věkovitými interpretačními spory — naznačuje, že lidská racionální činnost má jakési nevyhnutelné nadlidské, nadhistorické, absolutní atd. „apriori“.) Odvozenost rozumu z Rozumu je ovšem také základem a záštitou gnozeologického optimismu antiky, který vyznávají takřka všechny epochy a směry;⁸ zajišťuje se tak svého druhu identita bytí a myšlení, byť jen jako předpoklad, který není prokazován. (Ostatně nejcharakterističtější je tu právě to, řecké myšlení takové prokazování vůbec nepokládá za potřebné.)

Řecký racionalismus našel ovšem také svůj výraz v proslulém a po věky platícím určení člověka jako *animal rationale*. Ani to bychom však neměli vytrhovat z jeho původních dějinných souvislostí. Tímto určením je sice člověk v celku bytí výrazně vyznamenáván, avšak ve smyslu toho, co víme o vztahu rozumu a Rozumu, platí, že člověk zůstává do bytí integrován, ba bytí podřízen. Neměli bychom zapomínat, že určení *animal rationale* — zcela vzdáleno modernímu subjektivismu a individualismu — současně vylučuje možnost chápat člověka jako bytost třeba emocionální, avšak zejména voluntární, tj. jako bytost, která by chtěla koncipovat a prosazovat své vlastní účely a vnučovat je bytí.

Svým věděním (rozumem) může tedy člověk podle antického názoru postihovat podstatné struktury bytí, protože má k tomu bytím dané instrumentarium. Avšak může postupovat pouze tak, že toto své věděním z oněch struktur odzírá a adaptuje se jim, že je jim „poslušen“ a neklade proti nim své záměry a cíle. A tím se historický typ řeckého filozofování završuje ve specifickém konceptu věděním a jeho vztahu k jednání.

5. „NAZÍRAVOST“

Pro antický typ filozofického myšlení je bytostně příznačné, že rozum, racionální postihování bytí nepokládá za moment či prostředek praktického vztahu ke skutečnosti. Na rozdíl od názoru novověkého a moderního tu poznání nemá za svůj cíl — jak už naznačeno — ovládnutí bytí, manipulaci s ním a jeho využívání k lidským (utilitárním) účelům. Je to nepochybně reflex celkového charakteru sociální skutečnosti, v níž a pro níž se antické myšlení konstituovalo. Konec konců ani jiné chápání rozumu nemohlo vzniknout v sociálně ekonomických vztazích, v nichž výroba a produktivní práce realizované otroctvím jako základní výrobně ekonomickou institucí nemotivuje, ba znemožňuje dynamismus rozvíjení a zdoko-

⁸ Vzhledem k tomu je postoj skepse jen extravagantní výjimkou antického myšlení, ostatně ve svém historickém kontextu neinterpretovatelnou ve smyslu moderního skepticizmu.

nalování oné výroby a práce na základě aplikací poznání a vědění (jak bude příznačné od novověku).

V tomto smyslu je pak řecká THEORIA jako zření, kontempace toho, co je „pravé“ bytí a jeho pořádek, tj. toho, co není dostupné bezprostřednímu názoru, tedy ani názoru „většiny“ či davu“, navýsost apraktická, ba lze říci, že je jakousi blažeností vědění pro vědění.⁹ To ovšem také znamená, že řecké myšlení není s to prohlédnout ony — v podstatě negativní — motivy a podněty, které k němu přicházejí z oblasti sociálně ekonomické praxe. (Ostatně možnost odhalit předteoretické zdroje teorie nebude historicky dána ani mnohem vyspělejší a pozitivněji s praxí spjatým systémům pozdějším.) Nelze samozřejmě nevidět, že právě z těchto apraktických poloh a postojů bylo možno budovat modely jaksi „přísné a neúplatné“ teorie. Příklad výstavby teorie (viz např. aristotelovské charakteristiky podmínek a požadavků „dovršené vědy“ jako deduktivního systému), tj. i teorie rozvíjené s vnitřní nutností a s logikou „padni komu padni“, tedy také bez ohledu na uplatnění a užitečnost pro určité cíle a zájmy, bude historicky dlouho působícím vzorem „čisté“ teorie. Nelze ovšem nevidět, že v tomto ohledu teorie je obsažen spolu s oním apraktismem i jistý aristokratismus, ne-li elitářství; jde o teorii pěstovanou a dostupnou „nemnohým“, tj. — řečeno moderněji — „odborníkům“, nikoli však „laikům“. V tom je již v zárodku obsažen pozdější běžný názor na teorii jako na protiklad praxe, jako na něco, v čehož povaze tkví nepoužitelnost, neaplikovatelnost „na život“, a tedy jako na něco neúčelného a neužitečného.

Je ovšem třeba říci, že řecká THEORIA nebyla chápána jako zcela bezúčelná. Má jistý vztah k PRAXIS, ale tou je míněno něco podstatně jiného než je nám běžné dnes. Antická „praxe“ je pouze to lidské jednání, ve kterém se člověk vztahuje ani ne tak ke světu, k přírodě (tj. zprostředkovaně skrze výrobní aktivitu), nýbrž v němž zaujímá poměr zejména k jiným lidem a k sobě samému. Týká se tedy onoho jednání, které se děje pod (mravní) normou, morálního jednání a chování. Je příznačné, že pro řecké povědomí byla „praktickou filozofií“ míněna „životní filozofie“, tj. etika (viz např. aristotelovská distinkce mezi „teoretickou“ a „praktickou“ filozofií jako distinkce mezi „vědění pro vědění“ a vědění etickým). Také toto specificky úzké chápání „praxe“ a „praktické filozofie“ se ukáže jako historicky neobyčejně houževnaté. Řecká PRAXIS jako životně filozofická, morální praxe bude ovšem převážně centrována nikoli do roviny sociální, nýbrž individuální, ba „vnitřní“. Bude to „praxe“

⁹ Zelený to formuluje velmi hutně a elegantně, když „aristotelovský typ racionality identifikuje „s kontemplativním a technickým pojetím teoretického myšlení jako vrcholného lidského postoje, který má smysl a cíl sám v sobě“. (Pojednání s. 26.)

sebezdokonalování, jež bude pro Řeky jediným a nejvlastnějším účelem teorie.

Jen v tomto smyslu může být *vita contemplativa* myšlena nikoli jako pouhá nezávazná hra nebo jako kvietistické obzírání a poddávání se chodu světa a rozumu, nýbrž jako svého druhu *vita activa*; je ovšem fundamentálně odlišná od jejího novodobého (a tím více moderního) smyslu — tou měrou jako je pro antiku nemyslitelný *homo faber*.

* * *

Rekonstrukce historického typu antického filozofického řeckého myšlení nám tedy potvrdila, že v tomto filozofování „nacházíme už v zárodku, ve stadiu vzniku všechny pozdější způsoby nazírání“ (Engels), ale snad také naznačila, v čem je jeho neopakovatelnost a historická podmíněnost. Proto i když se musíme k tomuto nepomíjivému základu evropské myšlenkové tradice stále znovu vracet, abychom tu čerpali podněty pro řešení našich soudobých problémů a kultivovali přitom naše vlastní myšlení, neměli bychom nikdy zapomínat na to, že „muž se nemůže znovu stát dítětem“ (Marx), tj. zapomínat na onu dějinnou specifiku antického myšlení. Právě v tom by měl být smysl onoho historikotypologického pohledu.

DAS ANTIKE DENKEN ALS EIN HISTORISCHER TYPUS DES PHILOSOPHIERENS

Der Autor geht von einer Voraussetzung aus, daß es möglich, ja nützlich ist, in der Entwicklung des europäischen Denkens eine Reihenfolge von „historischen Typen des philosophischen Denkens“ (als einer verhältnismäßigen Einheit von inhaltlichen „Grundüberzeugungen“, als einer „Weltanschauung der Epoche“, die eine Grundlage aller verschiedensten „Systeme“ bildet) zu rekonstruieren. Dann versucht er, das antike Denken als einen solchen Typus darzustellen, der folgende Voraussetzungen zur Einheit bringt: „die Vorrangstellung des Seins“, „die Hochwertigkeit des Seins“ (d. h. die hohe axiologische Relevanz des Seins), „das Geordnetsein des Seins“, „der ontologische Rationalismus“ sowie „die Anschaulichkeit“ (d. h. die kontemplative Auffassung des Wissens).