

HANNAH  
ARENDTOVÁ  
ŽIVOT DUCHA

*I. DÍL*

*MYŠLENÍ*

Aurora \* Praha

## Obsah

Poznámka vydavatelky	9
Úvod	13
<b>I Jev</b>	29
1 Svět jako jev	31
2 (Pravé) bytí a (pouhý) jev: teorie dvou světů	35
3 Obrácení metafyzické hierarchie: hodnota povrchu	38
4 Tělo a duše; duše a duch	42
5 Jev a zdání	49
6 Myslíci já a jevíci se já: Kant	52
7 Skutečnost a myslící já: karteziánské pochybování a sensus communis	58
8 Věda a běžný rozum; Kantovo rozlišení mezi rozvažováním a rozumem; pravda a smysl	66
<b>II. Duchovní aktivity ve světě jevů</b>	81
9 Neviditelnost a odvrácení	83
10 Občanská válka mezi myšlením a běžným rozumem	94
11 Myšlení a jednání: divák	106
12 Jazyk a metafora	112
13 Metafora a nevyslovitelné	125
<b>III. Co nás nutí myslet?</b>	143
14 Předfilozofické předpoklady řecké filozofie	145

15 Platónova odpověď a ohlasy na ni	158
16 Římská odpověď	168
17 Sókratova odpověď	183
18 Dva v jednom	198
<b>IV. Kde jsme, když myslíme?</b>	213
19 „Tantôt je pense et tantôt je suis“ (Valéry): nikde	215
20 Propast mezi minulostí a budoucností: nunc stans	220
21 Postscriptum	232
<b>Poznámky</b>	237
<b>Jmenný rejstřík</b>	265
<b>Věcný rejstřík</b>	269

již spatřil člověka, ze všech lidí nejšťastnějšího.<sup>90</sup> (Zbytek příběhu je známý: Kroisos, který očekává, že bude nazván nejšťastnějším člověkem na zemi, musí vyslechnout, že žádný člověk, ať je sebešťastnější, nemůže být nazván šťastným před svou smrtí.) Kroisos se netázal Solóna proto, že viděl mnoho zemí, ale proto, že je slavný svým filozofováním, reflektováním toho, co vidí; a Solónova odpověď, i když založená na zkušenosti, jasně míří mimo zkušenost. Otázku „Kdo je vůbec nejšťastnější?“ nahradil otázkou „Co je to štěstí pro smrtelníky?“. A jeho odpověď na tuto otázku byla *philosophúmenon*, reflexe lidských záležitostí (*anthrópeión pragmatón*) a délky lidského života, ve kterém ani jeden den „nepřináší zdaleka totéž co druhý“, takže je „lidský život jen snůškou náhod“. Za takových podmínek je moudré, „dokud však nezemře, zdržet se úsudku“,<sup>91</sup> protože lidský život je příběh a pouze konec příběhu, když je vše završeno, může říci, o čem to všechno bylo. Protože se lidský život vyznačuje začátkem a koncem, stává se celkem, entitou o sobě, kterou lze posoudit, pouze když skončila smrtí; smrt nejenom zakončuje život, ale propůjčuje mu také tiché završení, vzpírající se náhodnému toku, jemuž je vystaveno všechno lidské. To je jádro toho, co se později stalo příslovečným *topos* v řecké a římské antice – *nemo ante mortem beatus dici potest*.<sup>92</sup>

Solón si byl dobře vědom obtížné povahy takových klamně prostých tvrzení. Ve fragmentu, který se velmi dobře hodí k příběhu, jež vypráví Hérodotos, se o něm uvádí tento výrok: „Nejobtížnější je vnímat skrytou (*aphanes*) míru soudu, která nicméně [i když se nejeví] v sobě drží meze všech věcí.“<sup>93</sup> Zde se Solón jeví jako předchůdce Sókrata, který rovněž, jak se později říkalo, chtěl filozofii přivést z nebes na zemi, a proto začal zkoumat neviditelné míry, podle nichž posuzujeme lidské záležitosti. Když byla Solónovi položena otázka, kdo je nejšťastnější mezi lidmi, Solón odpověděl otázkou: „A co je to prosím štěstí, jak ho chceš měřit?“

– a stejným způsobem by se zeptal Sókratés: Co je odvaha, zbožnost, přátelství, *sófrasyné*, vědění, spravedlnost atd.?

Avšak Solón určitou odpověď dává: když řádně porozumíme jejím důsledkům, obsahuje to, co by lidé dnes nazvali filozofií jako *Weltanschauung* – nejistota budoucnosti činí lidský život bídným, „nebezpečí vězí ve všech dílech a činech, nikdo neví, jak to, co začne, skončí, dobře jednajících netuší, jaké neštěstí ho potká, kdežto zle jednajícím bůh dá štěstí ve všem“.<sup>94</sup> Tedy „Nikdo nemůže být nazván šťastným, dokud žije“ ve skutečnosti znamená: „Nikdo není šťastný; ubozí jsou všichni smrtelníci, na které hledí Slunce.“<sup>95</sup> To je více než reflexe; to je již druh nauky, a to nauky nesókratovské. Protože setká-li se Sókratés s takovými otázkami, uzavře fakticky každý přísně sókratovský dialog slovy: „Takto však jsme na všech stranách poráženi a nemůžeme nalézt...“<sup>96</sup> A tento aporetický charakter sókratovského myšlení znamená, že obdivující úžas nad spravedlivými a odvážnými činy, které vidí tělesné oči, dává vzniknout otázkám jako: Co je to statečnost? Co je to spravedlnost? Existence statečnosti nebo spravedlnosti se ukázala mým smyslům tím, co jsem uviděl, i když nejsou samy přítomny ve smyslovém vnímání, a tudíž nejsou dány jako skutečnost mluvící sama sebou. Z této zkušenosti vyrůstá základní sókratovská otázka – *Co míníme*, když používáme třídu těchto slov, později zvaných „pojmy“? Avšak původní údiv v takových otázkách nejenom není rozptýlen, protože zůstávají bez odpovědi, ale je dokonce posílen. Co začíná jako údiv, končí v bezradnosti, a odtud vede zpět k údivu: Jaký div, že lidé dokáží vykonat statečné nebo spravedlivé činy, dokonce když ani nevědí, nedokáží udat, co to statečnost a spravedlnost je.

### 17 Sókratova odpověď

Na otázku „Co nás nutí myslet?“ jsem podala (s výjimkou

Solón) historicky reprezentativní odpovědi, které pocházejí od profesionálních filozofů. Tyto odpovědi jsou pochybné právě z tohoto důvodu. Je-li otázka položena profesionálem, nepochází z vlastní zkušenosti zapojení do myšlení. Je položena zvnějšku – ať je onen vnějšek ustaven jeho profesionálními zájmy jako myslitele nebo běžným rozumem v něm, který ho nutí ptát se na aktivitu, jež je mimo řád obvyklých věcí. A odpovědi, které dostáváme, jsou vždy příliš obecné a vágní, než aby měly dost smyslu pro každodenní život, ve kterém se myšlení nakonec stále vyskytuje a stále přerušuje běžné procesy života – stejně jako obvyklý život stále přerušuje myšlení. Jestliže tyto odpovědi zbavíme jejich doktrinnálního obsahu, který se ovšem značně mění, vše, co dostaneme, je vyznání potřeby: potřeby konkretizovat důsledky platónského údivu, potřeby (u Kanta) mohutnosti rozvažování překročit meze poznatelného, potřeby smířit se s tím, co skutečně je, a s chodem světa – což se u Hegela jeví jako „potřeba filozofie“, která dokáže přeměnit události mimo nás na naše vlastní myšlenky –, nebo potřeby hledat smysl něčeho, co je nebo co se vyskytuje, jak jsem to řekla zde, právě tak obecně, právě tak vágně.

Právě tato neschopnost myslícího já vydat počet o sobě samém donutila filozofy, profesionální myslitele, tak složitý druh, aby se jím zabývali. Obtíž je v tom, že myslící já, jak jsme viděli – na rozdíl od jevícího se já, které ovšem také existuje v každém mysliteli – nemá žádné nutkání objevit se ve světě jevů. Je to těžko uchopitelný společník, nikoliv jen neviditelný pro jiné, ale i pro jevící se já nezachytitelný. Je to zčásti proto, že je čistou aktivitou, a zčásti proto, že – jak jednou řekl Hegel „[jako] abstraktní já je osvobozeno od jednotlivých vlastností, dispozic atd. a je aktivní pouze s ohledem k obecnému, které je totéž pro všechna individua“.<sup>97</sup> V každém případě při pohledu ze světa jevů, z hlediska tržiště, myslící já žije stále ve skrývání, *lathé*

*biósas*. A naše otázka „Co nás nutí myslet?“ se ve skutečnosti ptá na způsoby a prostředky, jak vyvést myslící já z úkrytu, jak je do určité míry podráždit, aby se ukázalo.

Nejlepší a ve skutečnosti jediná cesta, jak se otázky zmocnit, se mi zdá nalézt model, příklad myslitele, který nebyl profesionál, který ve své osobě sjednotil dvě zdánlivě si protiřečící vášně, myšlení a jednání – nikoliv v tom smyslu, že dychtí použít své myšlenky nebo vytvářet teoretické standardy pro jednání, ale v daleko důležitějším smyslu, totiž že je stejně doma v obou sférách a je schopen se pohybovat z jedné do druhé s krajní očividnou snadností, stejně jako se my stále pohybujeme mezi zkušeností světa jevů a potřebou reflektovat je. Nejlépe by se pro tuto roli hodil muž, který sám sebe nepočítá ani do davu, ani mezi málokteré (rozdíl starý přinejmenším jako Pýthagorás), který se nechtěl stát vládcem lidí ani se pro svou velkou moudrost nepovažoval za zvláště vhodného k tomu, aby moudrým radil, ale také nikoliv někdo, kdo se nechal poslušně ovládnout; zkrátka myslitel, který zůstal člověkem mezi lidmi, který se nevyhýbal tržišti, byl občanem mezi občany, nic nekonal a nic nežádal kromě toho, čím by podle jeho názoru každý občan měl být a na co měl právo. Někoho takového by mělo být obtížné nalézt: jestliže by byl schopen pro nás představovat skutečné myšlení, pak nezanechal žádné učení; ne namáhal se své myšlenky sepsat, a to dokonce ani tehdy, kdyby na konci svého myšlení měl v ruce něco uchopitelného, co by bylo možné uvést černé na bílém. Uhodnete, že myslím na Sókrata. Nevěděli bychom o něm mnoho, rozhodně ne nic působivého, kdyby neučinil neobyčejný dojem na Platóna, a asi bychom o něm nic nevěděli, dokonce ani od Platóna, kdyby se nerozhodl položit svůj život nikoliv za nějakou určitou víru nebo určité učení – to neměl, nýbrž prostě za právo obcházet okolo a zkoumat mínění jiných lidí, přemýšlet o nich a vyzývat své partnery rozhovoru k těmž.

Doufám, že čtenář se nebude domnívat, že jsem Sókrata zvolila náhodou. Ale musím upozornit na to, že historický Sókratés je velmi sporný; ačkoliv je to jedno z poměrně fascinujících témat pro vědecký spor, pominu ho<sup>98</sup> a jen krátce zmíním hlavní sporný bod – totiž moji víru, že existuje ostrá dělicí čára mezi tím, co je autenticky sókratovské a co je filozofie vyučovaná Platónem. Kamenem úrazu je fakt, že Platón Sókrata použil coby filozofa *jako takového*, a to nikoliv jen v raných a zřetelně „sókratovských“ dialogích, ale i později, kdy ho činí mluvčím teorií a učení, které byly zcela nesókratovské. V mnoha případech Platón sám jasně vyznačil rozdíl, například v *Symposionu*, ve slavné řeči Diotimy, kde se výslovně praví, že Sókratés neví nic o „vyšších mystériích“ a možná není schopen jim porozumět. V jiných případech však je hranice smazána, obvykle proto, že Platón mohl počítat s čtenářským publikem, které si bylo vědomo určitých značných nesouladů – jako například když nechává Sókrata říci v *Theaitétovi*,<sup>99</sup> že velcí filozofové „... od mládí neznají cestu na místo, kde se scházejí občané“, což je naprosto antisókratovské tvrzení. Avšak, abychom problém ještě zkomplikovali, to nijak neznamená, že týž dialog nepodává řadu zcela autentických informací o skutečném Sókratovi.<sup>100</sup>

Nikdo myslím nebude vážně popírat, že moje volba je historicky ospravedlnitelná. Méně snadno je asi obhajitelná přeměna historické postavy na model, neboť není pochyb o tom, že některé informace jsou nezbytné, jestliže má postava plnit funkci, kterou jsme jí připsali. Etienne Gilson ve své velké knize o Dantovi napsal, že v *Božské komedii* „postava... si zachovává... tolik své historické skutečnosti, kolik vyžaduje reprezentativní funkce, kterou jí Dante připisuje“.<sup>101</sup> Zdá se dosti snadné přiznat takovou svobodu básníkům, a nazývá se to licencí – ale horší je, když se o ni pokusí nebásníci. Avšak ať je to ospravedlněno nebo nikoliv, právě to činíme, když konstruujeme „ideální typy“ –

nejsou vynalezeny zcela volně jako alegorie a personifikované abstrakce, které jsou tak drahé srdcím špatných básníků a některým učencům, nýbrž jsou vyňaty z dřívějších i současných živých bytostí, protože se zdá, že mají reprezentativní význam. A Gilson poukazuje přinejmenším na správné ospravedlnění této metody (či techniky), když rozebírá reprezentativní roli Dantem připsanou Tomáši Akvinskému: skutečný Tomáš, poukazuje Gilson, by neučinil to, co ho nechal učinit Dante – že by oslavoval Sigera Brabantského –, nýbrž jediný důvod k tomu, že by se skutečný Tomáš snížil k proslovení takové oslavy, by byla určitá lidská slabost, vada charakteru, „část jeho povahy“, jak Gilson říká, „kterou musel zanechat u brány Ráje před tím, než mohl vstoupit“.<sup>102</sup> Je celá řada rysů v Xenofóntově Sókratovi – jejichž historická důvěryhodnost nemusí být zpochybňována –, jež by byl musel Sókratés zanechat u brány Ráje.

Jako první nás zarazí na Platónových sókratovských dialogích fakt, že jsou všechny aporetické. Argument buď nevede nikam, nebo vede dokola v kruzích. Abychom se dověděli, co je to spravedlnost, musíte vědět, co je to vědění, a abyste se to dověděli, musíte mít předběžný, nezkoumaný pojem vědění.<sup>103</sup> Proto „nelze hledat ani co zná, ani co nezná. Vždyť by nehledal, ani co zná – neboť to zná, a takovému není třeba hledání –, ani co nezná – vždyť ani nezná, co by hledal“.<sup>104</sup> Nebo v *Euthyfronu*: abychom byli zbožní, musíme vědět, co je to zbožnost. Zbožné je to, co se líbí bohům; je to ale zbožné proto, že se to líbí bohům, anebo se to bohům líbí proto, že je to zbožné?

Žádný z argumentů, *logoi*, nezůstane stát; pohybují se dokola. A protože se Sókratés ptá na otázky, na které nezná žádnou odpověď, uvádí je do pohybu a je to obvykle také on, kdo, když se kruh uzavřel, navrhuje opět začít od začátku a tázat se, co je to spravedlnost nebo zbožnost nebo poznání nebo štěstí.<sup>105</sup> Tyto rané dialogy totiž pojednávají

o zcela jednoduchých, každodenních pojmech, jak se s nimi stále setkáváme, když lidé otevřou ústa a mluví. Úvod probíhá obvykle takto: samozřejmě existují šťastní lidé, spravedlivé skutky, stateční lidé, krásné věci, které lze vidět a obdivovat; obtíž začíná podstatnými jmény pravděpodobně odvozenými od přídavných, která používáme pro jednotlivé případy tak, jak se nám *jeví* (*vidíme* šťastného člověka, *vnímáme* statečný skutek nebo spravedlivé rozhodnutí). Zkrátka obtíž vzniká u takových slov jako *štěstí*, *odvaha*, *spravedlnost* atd., která dnes označujeme jako pojmy – „Solónova nejevící se míra“ (*afanes metron*), „kterou je pro ducha krajně obtížně uchopit, jež nicméně v sobě má meze všech věcí“<sup>106</sup> – a co Platón o něco později nazval idejemi, které lze vnímat pouze okem ducha. Tato slova jsou součástí každodenní mluvy, a přece o nich nejsme schopni vydat počet; když se je pokusíme definovat, stávají se neuchopitelnými; když mluvíme o jejich významu, nic nezůstane stát, všechno se začne pohybovat. A tak místo abychom opakovali s Aristotelem, že Sókratés objevil „pojem“, budeme se ptát, co Sókratés dělal, když ho objevil. Neboť tato slova jistě byla součástí řeckého jazyka již před tím, než se pokoušel přinutit Athéňany a sebe samého vydat počet z toho, co jimi oni i on sám míní – a to v pevné víře, že žádná promluva by bez nich nebyla možná.

Dnes to již jistě není. Naše poznatky o takzvaných primitivních jazycích nás poučily, že seskupení mnoha jednotlivin pod jedno jméno společné pro všechny není vůbec samozřejmé; tyto jazyky, jejichž slovník je často tak pozoruhodně bohatý, postrádají taková abstraktní podstatná jména dokonce i pro jasně viditelné předměty. Kvůli jednoduchosti vezmeme podstatné jméno, které pro nás již vůbec nezní abstraktně. Slovo „dům“ můžeme použít pro velký počet předmětů – pro hliněnou chatrč domorodců, královský palác, víkendový dům městských obyvatel, vesnický dům, nájemní městský dům – ale stěží to slovo použijeme

pro pohyblivé stany nomádů. Dům o sobě a pro sebe, *auto kath'auto*, který nás vede k tomu, abychom ho použili pro všechny tyto speciální a velmi odlišné budovy, nebyl nikdy spatřen ani tělesnými očima, ani očima ducha; každý dům, který si představíme, ať je jakkoliv abstraktní, má ono holé minimum, aby ho bylo možno poznat, je vždy již jednotlivým domem. Tento jiný, neviditelný dům, o kterém nemusíme mít žádnou představu, abychom poznali jednotlivé budovy jako domy, byl v dějinách filozofie vysvětlován různým způsobem a byl různě nazýván; tím se zde nezabýváme, ačkoliv jeho definici lze nalézt snáze než definici takových slov jako „štěstí“ a „spravedlnost“. Podstatné je zde to, že tu jde o něco méně uchopitelného, než je útvar vnímatelný našima očima. Jde o „ubytování někoho“ a „být obývaný“, což nedokáže žádný stan, který se dnes postaví a zítra zbourá. Slovo „dům“ je „neviditelné měřítko“, které „v sobě má meze všech věcí“ příslušejících k obývání; toto slovo může existovat, jen pokud předpokládáme přemýšlení o ubytování, obývání, o tom, co to znamená mít domov. Slovo „dům“ je těsnopisným znakem pro všechny věci, druhem zkratky, bez níž by myšlení a jeho příslovečná rychlost nebyly vůbec možné. Slovo „dům“ je *něco jako zmrzlá myšlenka, kterou musí myšlení nechat roztát*, kdykoliv bude chtít nalézt jeho původní význam. Ve středověké filozofii se tento druh myšlení nazýval „meditace“, a měli bychom v tom slově slyšet něco odlišného, ba protikladného vůči kontemplaci. V žádném případě tento druh uvažující reflexe nevytváří definice a v tomto ohledu je zcela bez výsledků, i když někdo, kdo uvažoval o významu „domu“, mohl svůj vlastní dům zkrášlit.

Sókratés podle všeobecného názoru určitě věřil v učitelnost ctnosti a zdá se, že se skutečně domníval, že mluvení a přemýšlení o zbožnosti, spravedlnosti, statečnosti atd. slibuje lidem učinit zbožnějšími, spravedlivějšími, odvážnějšími bez

ohledu na to, že neměli definice ani „hodnoty“, které by řídily jejich budoucí chování. V co Sókratés skutečně věřil v těchto otázkách, lze nejlépe ilustrovat příměry, které použil o sobě samém. Nazýval se střechkem nebo porodní bábou; u Platóna ho někdo jiný nazval „rejnokem“, rybou, která při dotyku ochromuje a znecitlivuje, a Sókratés to shledává přiměřeným, pokud jeho posluchači rozumějí tomu, že „...je sám strnulý, když způsobuje strnutí ostatním..., věru není pravda, že sám mám jistotu, když uvádím ostatní do nejistoty, nýbrž především sám jsem v nesnázích“.<sup>107</sup> Což je elegantní shrnutí jediného způsobu, jak lze učit myslet – i když Sókratés, jak opakovaně říká, ničemu neučí z prostého důvodu, že nemá co učit; byl „neplodný“ jako řecké porodní báby, které překročily věk plodnosti. (Protože neměl co učit, protože nepodařilo se mu říci žádnou pravdu, vyčítalo se mu, že nikdy neodkryje svůj názor [*gnómé*] – jak se dovídáme u Xenofóna, který ho před touto námitkou brání.)<sup>108</sup> Zdá se, že na rozdíl od profesionálních filozofů pocítoval nutkání dovědět se od svých bližních, zda jeho bezradnost je také jejich – a to je něco zcela odlišného od sklonu nalézt řešení hádank a pak je klást ostatním.

Podívejme se nyní krátce na ona tři přirovnání. Jednak je Sókratés nazván střechkem: ví, jak píchnout občany, kteří by bez něho „nerušeně prospali zbytek života“, dokud by je někdo neprobudil. A k čemu je probudit? K myšlení a zkoumání, k aktivitě, bez které, podle jeho názoru, by život nejenom nebyl příliš hodnotný, ale ani plně živoucí. (K tomu říká Sókratés v *Obraně* a i v jiných případech téměř opak toho, co ho nechává Platón vyslovit ve „vylepšené obraně“ ve *Faidónovi*. V *Obraně* Sókratés říká svým spoluobčanům, proč by měl žít a proč tedy, i když je mu život „velmi drahý“, se smrti nebojí; ve *Faidónovi* vysvětluje svým přátelům, jak namáhavý je život a proč rád umírá.)

Dále je Sókratés porodní bábou: v *Theaitétovi* vysvětlu-

je, že je to kvůli tomu, že je sám neplodný, a proto je schop pomoci na svět myšlenkám jiných; a navíc díky své neplodnosti má odborné znalosti porodní báby a dokáže rozhodnout, zda jde o řádné dítě nebo jen o pouhý záprtík, jehož musí být nositel zbaven. Avšak v dialogích sotva kdo ze Sókratových partnerů rozmluvy porodil myšlenku, která nebyla záprtíkem a kterou by Sókratés považoval za hodnou udržení při životě. Koná to, co Platón, jenž přitom jistě myslel na Sókrata, uvádí v dialogu *Sofisté* o sofistech: vymítá z lidí jejich „mínění“, tj. ony nezkoumané předsudky, které by jim bránily v myšlení – pomáhá jim, jak říká Platón, osvobodit se od špatného v sobě, aniž je ale učinil dobrými, aniž jim řekl pravdu.<sup>109</sup>

A za třetí Sókratés, který ví, že nic nevíme, a který to nicméně nechce tak nechat, zůstává strnulý ve své vlastní bezradnosti a jako rejnok, sám sebou ochromený, ochromuje každého, kdo se ho dotkne. Rejnok se na první pohled jeví jako opak střechka; ochromuje, kdežto střechek probouzí. Avšak to, co z vnějšku – z hlediska obvyklého života – může vypadat jako ochromení, je *pocítováno* jako nejvyšší stav aktivity a životnosti. To dokládá řada výroků myslitelů z různých staletí, i když dokumentující doklady o zkušenosti myšlení jsou velmi vzácné.

Tudíž je Sókratés střechkem, porodní bábou a rejnokem, nikoliv filozofem (nic neučí a nemá, co by učil), ani není sofistou, protože netvrdí, že lidi naučí moudrosti. On jim pouze ukazuje, že nejsou moudří, že nikdo takový není – toto „zaměstnání“ ho zaneprázdňuje tak, že nemá čas ani na veřejné, ani na soukromé záležitosti.<sup>110</sup> A když se důrazně brání proti námitce, že kazí mládež, nikde neprohlašuje, že ji zlepšuje. Přesto tvrdí, že myšlení a zkoumání, jež se objevila v Athénách a jsou reprezentována jeho osobou, byla nejvyšším dobrem, které město kdy potkalo.<sup>111</sup> Staral se tedy o to, pro koho je myšlení dobré, i když v tomto a i ve všech dalších ohledech nepodal přesnou odpověď. Můžeme si být

jisti, že dialog pojednávající o otázce „K čemu je dobré myšlení?“ by byl skončil stejnou bezradností jako ostatní.

Kdyby existovala v okcidentálním myšlení sókratovská tradice, kdyby – Whiteheadovými slovy – dějiny filozofie nebyly sbírkou poznámek k Platónovi, ale k Sókratovi (což by ovšem bylo nemožné), určitě bychom v nich nenalezli odpověď na naši otázku, ale přinejmenším řadu variací na ni. Sókratés sám, dobře si vědom, že se ve svém počínání zabývá neviditelným, použil metaforu pro vysvětlení činnosti myšlení – metaforu větru: „Ani větry není vidět, ovšem následky jejich činnosti vidíme a také vnímáme jejich příchod.“<sup>112</sup> Tutéž metaforu nalézáme u Sofokla, který (v *Antigoně*)<sup>113</sup> počítá „myšlení rychlé jako vítr“ mezi věci sporné, „bázeň vzbuzující“ (*deina*), věci, kterými jsou lidé obšťastněni anebo trápeni. V naší době mluví Heidegger příležitostně o „průvanu myšlení“ (*Zugwind*), a metaforu používá výslovně na jediném místě ve svém díle, kdy mluví přímo o Sókratovi: „Sókratés po celý život do smrti nečinil nic jiného, než že se postavil do průvanu tohoto větru a v něm se držel. Proto je nejčistším myslitelem Západu. Proto nic nepsal. Neboť kdo začne psát z myšlení, bude se nevyhnutelně rovnat lidem, kteří se před příliš silným průvanem utěčou do závětrí. Zůstává tajemstvím ještě skrytých dějin, že všichni velcí myslitelé Západu i Sókratés bez poškození své velikosti se museli stát takovými uprchlíky. Myšlení vešlo do literatury.“ Ve vysvětlující poznámce dodává, že „nejčistší“ myslitel není bezpodmínečně největší.<sup>114</sup>

V kontextu, ve kterém Xenofón, vždy úzkostlivě bránící mistra svými nekultivovanými argumenty proti nekultivovaným obviněním, uvádí tuto metaforu, nedává tato metafora příliš smysl. Ale i u něho se naznačuje, že neviditelný vítr myšlení se ukázal v pojmech, ctnostech a „hodnotách“, které Sókratés zkoumal. Ale právě týž vítr, jakmile začne vát, má tu zvláštnost, že odváne své vlastní předchozí projevy: proto může týž člověk být pochopen a chápat sebe jako

střečka i jako rejnoka. Náleží k povaze tohoto neviditelného prvku, že rozpouští, v jistém smyslu rozmrazuje to, co jazyk, médium myšlení, zmrazil v myšlenky – slova (pojmy, věty, definice, nauky), jejichž „slabost“ a neohebnost Platón tak skvěle kritizuje v „sedmém listě“. Proto má myšlení nutně destruktivní, podkopávající účinek na všechna ustavená kritéria, hodnoty, měřítko dobra a zla, zkrátka na mravy a pravidla chování, jež jsou předmětem morálky a etiky. Tyto zmrazené myšlenky, říká zřejmě Sókratés, se dostávají tak snadno, že je lze používat i ve spánku; avšak když tě vítr myšlení, který v tobě vyvolám, probudí ze spánku a učiní tě zcela bdícím a živoucím, pak poznáš, že nemáš v rukách nic než bezradnost a že nejlepší, co s ní můžeme udělat, je, že ji budeme vzájemně sdílet.

Ochromení vyvolané myšlením je tudíž dvojitý: podstatné je *zastavení* a myšlení, tj. přerušení všech ostatních činností – psychologicky lze skutečně „problém“ definovat jako „situaci, která z určitého důvodu znatelně brání organismu v jeho úsilí dosáhnout nějakého cíle“<sup>115</sup> –, a myšlení může mít také ochromující účinek: když jím projdete, cítíte se nejistí ve věcech, které se zdály mimo jakoukoliv pochybnost, dokud jste se nacházeli v tom, co jste dělali, bezmyšlenkovitě. Jestliže to, co jste dělali, spočívalo v aplikování obecných pravidel chování na jednotlivé případy, jak vznikají ve všedním životě, zjistíte, že jste ochromeni, protože žádné z takových pravidel nedokáže odolat závanu myšlení. Použijme znovu příklad zmrazené myšlenky ve slově „dům“: jestliže jste jednou přemýšleli o významu v něm obsaženém – bydlení, domov, obývání –, pak již nepřijmete snadno předpisy té které módy pro svůj vlastní domov; ale to nijak nezaručuje, že podáte řešení toho, co se stalo „problematickým“.

To vede k poslednímu, a možná dokonce největšímu nebezpečí tohoto nebezpečného a málo výnosného počínání. V okruhu okolo Sókrata byli lidé jako Alkibiadés a Kritias –



bůh ví, že zdaleka ne nejhorší mezi jeho takzvanými žáky –, kteří se ukázali být reálným nebezpečím pro polis, a to nikoliv proto, že byli ochromeni rejnokem, nýbrž naopak proto, že je probudil střechek, a to k bezuzdnosti a cynismu. Nespokojení s tím, že byli učeni bez nauky, učinili z ne-výsledků sókratovského myslícího zkoumání negativní výsledky: Jestliže nedokážeme definovat, co je to zbožnost, pak budme nezbožní – což je pravý opak toho, čeho Sókratés doufal dosáhnout rozhovorem o zbožnosti.

Hledání smyslu, které bezohledně rozpouští a nově zkoumá všechny uznané nauky, se může kdykoliv obrátit samo proti sobě, může vyvolat obrat starých hodnot a prohlásit pravý opak za „novou hodnotu“. To do určité míry učinil Nietzsche, když obrátil platónismus, zapomínaje, že obrácený Platón je stále Platónem, nebo co učinil Marx, když obrátil Hegela z hlavy na nohy, a vytvořil přísně hegelovský systém dějin v procesu. Takové negativní výsledky myšlení se pak budou používat s toutéž nemyslicí rutinou jako předtím; jakmile se aplikují na rámec lidských záležitostí, je to, jako kdyby nikdy neprošly myšlením. To, co obvykle nazýváme „nihilismem“ – a co rádi historicky datujeme, politicky odsuzujeme a připisujeme myslitelům, kteří se údajně odvážili myslet „nebezpečné myšlenky“ –, to je ve skutečnosti nebezpečí uvnitř myšlenkové aktivity samé. Neexistují žádné nebezpečné myšlenky; samo myšlení je nebezpečné, ale nihilismus není jeho výsledkem. Nihilismus je pouze druhou stránkou konvence; jeho krédem je popření současných takzvaných pozitivních hodnot, ke kterým zůstává vázán. Každé kritické zkoumání musí projít stadiem přinejmenším hypotetického popření přijatých názorů a „hodnot“ – tak, že prozkoumá jejich důsledky a jejich předpoklady; a v tomto smyslu lze nihilismus považovat za stále přítomné nebezpečí myšlení.

Avšak toto nebezpečí nevzniká ze sókratovského přesvědčení, že život, který není kriticky prozkoumán, není hoden

žítí, nýbrž naopak z požadavku nalézat výsledky, které by další myšlení učinily zbytečným. Myšlení je rovněž nebezpečné pro všechna kréda, a dokonce samo nepřináší žádné nové krédo. Jeho nejnebezpečnější aspekt z hlediska obvyklého rozumu je, že to, co bylo smysluplné, dokud jste mysleli, se rozpustí v okamžiku, kdy to chcete použít pro každodenní život. Když se zdravý názor zmocní „pojmu“, tj. projevů myšlení v každodenním jazyce, a začne s nimi zacházet, jako kdyby to byly výsledky poznání, závěr může pouze podat jasný důkaz, že žádný člověk není moudrý. Myšlení prakticky znamená, že pokaždé když se v životě setkáte s nějakou obtíží, musíte znovu uvažovat.

Avšak i nemyšlení, které se zdá být tak doporučeníhodným stavem pro politické a mravní záležitosti, má svá nebezpečí. Tím, že lidi chrání před nebezpečím zkoumání, je učí trvat na tom, co je v dané době a v dané společnosti předpisem pro chování. Lidé si pak méně než na obsah předpisů, jejichž přesné zkoumání by vždy vedlo k bezradnosti, zvykají na *vlastnění* pravidel, pod která lze podřazovat jednotlivé případy. Jestliže se objeví někdo, kdo chce – ať za jakýmkoliv účelem – zrušit staré „hodnoty“ či ctnosti, bude mu to připadat dost snadné, pokud nabídne nový kodex, a zavede ho s opravdu malým násilím a bez velkého přesvědčování – tj. bez důkazů, že nové hodnoty jsou lepší než staré. Čím pevněji lidé trvají na starém kodexu, o to horlivěji se přizpůsobí novému, a to v praxi znamená, že ti nejochotnější poslouchat jsou ti, kteří byli nejméně ochotni oddat se – nebezpečnému nebo ne-nebezpečnému – myšlení, kdežto ti, kteří byli podle všeho nejméně spolehlivými prvky starého řádu, budou nejméně poddajní.

Jestliže jsou etické a morální otázky skutečně tím, co ukazuje etymologie těchto slov, pak by *mores* a zvyky daného národa mělo být možné změnit tak snadno jako stolo-

vání. Snadnost, s jakou za určitých podmínek může k takové změně dojít, skutečně budí dojem, že všichni tvrdě spali, když k ní došlo. Samozřejmě narážím na to, co se stalo v nacistickém Německu a do určité míry ve stalinském Rusku, když byla náhle základní příkázání okcidentální mravnosti obrácena: v jednom případě „Nezabiješ“, v druhém „Nebudeš falešně svědčit vůči svému bližnímu“. A následek – obrácení, obrat, fakt, že bylo tak překvapivě snadné „převychovat“ Němce po zhroucení Třetí říše, skutečně tak snadné, jako kdyby převýchova byla automatická – nás nemůže utěšit. Ve skutečnosti to byl týž fenomén.

Ale vraťme se k Sókratovi. Athéňané mu říkali, že myšlení je podvrtné, že vítr myšlení je hurikán, který odvané všechny ustavené znaky, podle nichž se lidé orientují, hurikán, který zavádí nepořádek do obcí a mate občany. A i když Sókratés popírá, že myšlení kazí, ani netvrdí, že někoho zlepšuje. Probouzí vás ze spánku a to se mu zdá velkým dobrem pro obec. Ale on neříká, že začal se svým zkoumáním, aby se stal takovým dobrodincem. Pokud jde o něho samého, není třeba říci více, než že život bez myšlení by byl nesmyslný, i když myšlení neučiní lidi nikdy moudrymi ani jim nedá odpovědi na jejich otázky. Smysl Sókratova počínání spočívá v této aktivitě samé. Nebo řečeno jinak: myslet a být plně živý je totéž, a z toho plyne, že myšlení musí vždy začít nanovo; je to aktivita doprovázející život a týká se takových pojmů jako spravedlnost, štěstí, ctnost, které nám dává sám jazyk vyjadřující smysl všeho toho, co se děje v životě a s čím se setkáváme, dokud žijeme.

To, co nazývám „hledáním“ smyslu, se v Sókratově jazyce nazývá láska, tj. láska v řeckém významu, *erós*, nikoliv křesťanská *agapé*. Láska jako *erós* je především potřeba; žádá to, co nemá. Lidé milují moudrost, a protože nejsou moudří, začínají filozofovat, milují krásu a krásu v určitém smyslu

činí – *filokalúmen*, jak to Periklés nazval ve své pohřební řeči<sup>116</sup> –, protože nejsou krásní. Láska je jediné téma, kterému Sókratés, jak tvrdí, zvláště rozumí, a to ho také vede při volbě druhů a přátel. „Já jsem v jiných věcech slabý a k ničemu, ale toto mi je jaksi dáno od boha, že dovedu rychle poznat milujícího i milovaného.“<sup>117</sup> Láska toužící po tom, co nemá, vytváří vztah k tomu, co není přítomné. Aby se tento vztah stal zřetelným, aby se zjevil, lidé o něm chtějí mluvit – jako milující chtějí mluvit o milované. Protože usilování myšlení je druhem žádoucí lásky, předměty myšlení mohou být pouze předměty hodné lásky – krása, moudrost, spravedlnost atd. Ošklivost a zlo jsou téměř svou definicí vyloučeny z myšlení. Mohou se objevit jako nedostatky, ošklivost jako nedostatek krásy, zlo, *kakia*, jako nedostatek dobra. Jako takové nemají svůj vlastní kořen, vlastní podstatu, kterou by myšlení mohlo uchopit. Jestliže myšlení rozpustí pozitivní pojmy do jejich prvotního smyslu, pak musí tentýž proces rozpustit tyto „negativní“ pojmy v jejich původní nesmyslnost, a tedy do nicoty pro myslící já. Proto Sókratés věřil, že nikdo nedokáže konat zlo úmyslně – řekli bychom, že kvůli jeho ontologickému statutu: zlo spočívá v absenci, v něčem, co není. Proto také Démokritos – který *logos*, řeč, považoval za něco, co následuje jednání stejným způsobem, jako stín doprovází všechny skutečné věci, a odlišuje je tak od pouhého zdání – radil nemluvit o špatných skutcích: jestliže budeme ignorovat zlo, připravíme je o jakékoliv zjevení v řeči, a ono se tak stane pouhým zdáním, něčím, co nemá žádný stín.<sup>118</sup> Totéž vyloučení zla jsme našli, když jsme sledovali Platónův obdiv, afirmující obdiv k myšlení; vyskytuje se také téměř u všech okcidentálních filozofů. Vypadá to, jako kdyby Sókratés o spojení zla a nedostatku myšlení mohl říci jen tolik, že lidé, kteří nemilují krásu, spravedlnost a moudrost, jsou neschopni myslet, a že naopak ti, kteří milují zkoumání, a proto „dělají filozofii“, by byli neschopni vykonat zlo

- 71) *Tamtěž*, str. 56
- 72) Tato proměna je zvláště výmluvná, neboť výpůjčka z řecké filozofie je nanejvýš zřetelná, např. když Cicero říká, že člověk je určen *ad mundum contemplandum*, a pak ihned dodá: *et imitandum* (*De natura deorum*, II, 14, 37), což chápe čistě morálně-politicky a nikoliv vědecky, jak to o několik staletí později učinil Francis Bacon: „Abychom totiž mohli zvítězit nad přírodou, musíme jí být poslušni. To, co se v myšlení jeví jako příčiny, to je při provádění *pravidlem*...“ (*Nové organon*, Praha 1974, str. 87)
- 73) *O přírodě*, kniha 1, kap. 17
- 74) *Rozpravy*, in: Epiktétos, *Rukojeť*, *Rozpravy*, Praha 1972, kniha 1, kap. 17
- 75) *Tamtěž*, kniha 1, kap. 15
- 76) *Rukojeť*, in: Epiktétos, *Rukojeť*, *Rozpravy*, 49
- 77) *Rozpravy*, in: Epiktétos, *Rukojeť*, *Rozpravy*, kniha 1, kap. 1
- 78) *Rukojeť* 8, *Zlomky z Rozprav*, in: Epiktétos, *Rukojeť*, *Rozpravy*, zl. 8
- 79) *O přírodě*, V, 7nn.
- 80) *De re publica*, I, 7
- 81) *Tamtěž*, III, 23
- 82) *Tamtěž*, V, 1
- 83) Vzorem je mýtus o Er na konci Platónovy *Ústavy*. Pro důležité rozdíly viz analýzu Richarda Hardera, posledního vynikajícího německého filologa: „Über Ciceros somnium Scipionis“, in: *Kleine Schriften*, Mnichov 1960, str. 354–395.
- 84) „Discourses on Davila“, *The Works of John Adams*, vyd. Charles-Francis Adams, Boston 1850–1856, sv. 6, str. 242
- 85) *Oidipús na Kolónu*, in: Sofoklés, *Tragédie*, Praha 1975, str. 300–301
- 86) *Politika*, 267a 12
- 87) *Etika Níkomachova*, 1178a 29–30

- 88) *Zlomky presokratovských myslitelů*, zl. 146
- 89) *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Modern Library, New York, bez vnočení, sv. 2, str. 471
- 90) I, 30; můj překlad slov: *hós filosofeón gén pollén theóriés heineken epelélythas*.
- 91) I, 32
- 92) Myšlenkový obsah tohoto rčení byl plně vypracován teprve v Heideggerově *Bytí a čase*, jež své metodologické východisko bere z faktu, že lidský život – na rozdíl od „věcí“, které začínají svou existenci ve světě, když jsou hotovy – je uzavřen, teprve když *není*. Proto se může „ukázat“ jako celek a být analyzován jen anticipací své vlastní smrti
- 93) E. Diehl, vyd., *Anthropologia lyrica graeca*, Lipsko 1936, zl. 16
- 94) *Tamtěž*, zl. 13, zl. 63–70
- 95) *Tamtěž*, zl. 14
- 96) *Charmidés*, 175 b
- 97) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, vyd. Georg Lasson, Lipsko 1923, str. 23: „*Das Denken... sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände, usf. befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist.*“
- 98) Je překvapující, jak zřídka velmi učená literatura velmi málo přispěla k porozumění této postavě. Jedinou výjimkou, kterou jsem objevila, je brilantní portrét od klasického filologa a filozofa Gregoryho Vlastose „The Paradox of Socrates“. Viz úvod k jeho pečlivému výboru *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York 1971.
- 99) 173 d
- 100) K sókratovskému problému viz stručný a přiměřený výklad, který podává Laszlo Versényi jako dodatek ke své knize *Socratic Humanism*, New Haven a Londýn 1963.

- 101) *Dante and Philosophy*, přel. David Moore, Harper Torchbooks, New York, Evanston, Londýn 1963, str. 267
- 102) *Tamtéž*, str. 273
- 103) Tak v *Theaitétovi* a v *Charmidovi*.
- 104) *Menón*, 80 e
- 105) Rozšířená představa, že se Sókratés své partnery v rozhovoru snaží svými otázkami přivést k určitému výsledku, o kterém je předem přesvědčen – jako chytrý profesor své studenty –, se mi zdá zcela chybná, i když je tak brilantně dovozena jako ve Vlastosově eseji zmíněném výše (pozn. 98), kde (str. 13) tvrdí, že Sókratés chtěl, „aby druzí našli... sebe“ jako v dialogu *Menón*, který ovšem není aporetický. Lze pouze konstatovat, že Sókratés chtěl, aby jeho partneři byli právě tak bezradní jako on sám. Mínil to vážně, když tvrdil, že ničemu neučí. Tak říká ke Kritiovi v *Charmidovi*: „Ale, Kritio... ty se mnou zacházíš tak, jako bych já tvrdil, že vím to, nač se táži, a v domnění, že s tebou budu souhlasit, budu-li jen chtít. Avšak tomu není tak, nýbrž zkoumám pokaždé s tebou předloženou otázku, protože to sám nevím.“ (165 b, srov. 166 c–d)
- 106) E. Diehl, vyd., *Anthologia lyrica graeca*, Lipsko 1936, zl. 16
- 107) *Menón*, 80 c. Srov. pasáž citovanou v pozn. 105.
- 108) Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, Praha 1972, IV, 6, 15 a IV, 4, 9
- 109) *Sofista*, 226–231
- 110) *Obrana Sókratova*, 23 b
- 111) *Tamtéž*, 30 a
- 112) Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata*, IV, 3, 14
- 113) *Antigona*, in: Sofoklés, *Tragédie*, Praha 1975, verš 353
- 114) *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, str. 52: *Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind diese Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste*

- Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe, solche Flüchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein.“*
- 115) G. Humphrey, *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*, Londýn a New York 1951, str. 312
- 116) Thúkydídés, II, 40
- 117) *Lysis*, 204 b–c
- 118) *Zlomky presokratovských myslitelů*, Praha 1962, zl. 145, 190
- 119) *Gorgias*, 474 b, 483 a, b
- 120) *Tamtéž*, 482 c
- 121) *Tamtéž*, 482 c, 484 c, d
- 122) Aristotelés často zdůrazňuje, že myšlení „vytváří“ štěstí, ale pokud ano, tak nikoliv tak, jako vytváří zdraví lék, ale způsobem, jakým někoho činí zdravým zdraví. Viz *Etika Níkomachova*, 1144a.
- 123) *Zlomky presokratovských myslitelů*, Praha 1962, zl. B 45
- 124) *Sofista*, 254 d
- 125) *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, str. 14n.
- 126) 255 d
- 127) *Sofista*, 255 e; MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, New York 1987, str. 282
- 128) Přepis Heideggerovy přednášky o Platónově *Sofistovi* z r. 1924/25, str. 382
- 129) *Theaitétos*, 189 e; *Sofista*, 263 e
- 130) *Sofista*, 253 b
- 131) *Prótagoras*, 339 c
- 132) *Tamtéž*, 339 b, 340 b
- 133) *Druhé analytiky*, 76b 22–25