

**K NIEKTORÝM CHARAKTERISTIKÁM
ANTICKEJ POLITICKEJ FILOZOFIE¹**

IVAN BURAJ, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

BURAJ, I.: Towards Some Characteristics of the Ancient Political Philosophy
FILOZOFIA 63, 2008, No 3, p. 270

The contribution is intended to give an analysis of some key ideas of the ancient Greek political philosophy and their close relationships to myths. The paper focuses on the problems of the past, holism, etatism, close connections between ethics and political thinking, etc. At the same time the author pays attention to the simplifications occurring in the interpretations of the subjects such as the individual and his autonomy and freedom.

Keywords: Myth – Individual – Polis – Holism – Etatism – Autonomy – Freedom – Ethics – Knowledge – Action

Hlavným zámerom tohto príspevku – ako napokon naznačuje jeho názov – je „zmapovať“ niektoré východiská a kľúčové pojmy antickej politickej filozofie. A hoci si tu ani zďaleka nenárokuje na vyčerpávajúci pohľad a obmedzíme sa takmer výhradne iba na klasické starogrécke obdobie, nepopierame, že ide o veľmi náročný projekt skrývajúci množstvo úskalí. Nikdy nie je ľahké charakterizovať taký rozsiahly, a navyše nejednotný útvar. Skúsme iba porovnať takých rozdielnych mysliteľov, ako boli povedzme Platón a Aristoteles, a nájsť medzi nimi nejaké spojenia! V tomto prípade, ako aj v rade ďalších prípadov, bude často platiť ono známe, že výnimky potvrdzujú pravidlo. A nám zostáva len dúfať, že výnimiek nebude nakoniec viac než „pravidiel“...

* * *

Zrejme prvé, čo si všimneme na antickej filozofii všeobecne, je jej blízky vzťah azda k najstaršej forme sociálneho poznania – k mýtu. Tento vzťah je natoľko blízky, že často práve mýtus sa stáva kľúčom k pochopeniu myšlienky alebo pojmu niektorého z reprezentantov antiky. Napriek tomu ich postoj k mýtom nebol jednoznačný. Za všetkých spomeňme Platóna. Sám, vo svojich prácach výrazne ovplyvnený mýtickými prí-

¹ Spojenie „antická politická filozofia“ môže vyvolávať otázky. Preto hneď na tomto mieste sa pokúsime o stručné vysvetlenie. Vo všeobecnosti termín „politický“ býva dnes interpretovaný v dvoch (krajných) významoch. V najširšom zmysle slova sa stotožňuje s celou sociálnou sférou života ľudí, vrátane ich osobného života. Naopak, vo veľmi zúženom chápaní sa pojem „politický“ redukuje na boj o moc (a na všetko, čo s týmto bojom súvisí). Naša interpretácia pojmu „politický“ sa tu skôr približuje k jeho tradičnému chápaniu, v ktorom je tento pojem priamo zviazaný s otázkami vzniku a rozvoja štátu: Ako a prečo vznikol štát? Kto, resp. čo tvorí jeho súčasť a stabilitu? Aké sú jeho ciele? Ako by mal vyzeráť ideálny štát? Aký je vzťah tohto ideálu a skutočnosti?...A to všetko sú otázky, ktoré si kládol už Platón, Aristoteles a ďalší antickí filozofi vo vzťahu k starogréckemu mestskému štátu – polis.

behmi, ich raz označuje za rozprávanie o bohoch a hrdinoch (vtedy zaujíma k nim kritický postoj), inde mu slúžia ako argument či ako náhrada vecného dôkazu v dialógoch so svojimi partnermi a protivníkmi a inokedy sa zase o nich vyjadruje ako o nižšom stupni poznania – predstave, „mienke“ –, odrážajúcich iba vonkajšiu, (nepodstatnú, a teda aj „nepravú“) stránku vecí, a nie ich podstatu, ako je to v prípade filozofického poznania.² Tak či onak môžeme vystopovať určité paralely v celkovom pohľade na svet, existujúce medzi antickou filozofiou a starými mýtmi. Spája ich napríklad spoločné presvedčenie o úzkom prepojení sveta predtáv a ideí s reálnym, objektívnym svetom, či ich „zahľadenie“ sa do minulosti, keď prítomnosť je len tieňom pôvodného sveta, príp. názor, že spoločenský poriadok je prirodzeným pokračovaním prírodného poriadku, ktorý je zase odvodený z božského (resp. kozmického) poriadku, atď. Pristavme sa teraz pri niektorých týchto spojitostiach.

1. Zameranie na minulosť. V starých mýtoch sa často objavovala predstava o tzv. zlatom veku ľudstva. Prevzal ju aj starogrécky básnik Hésiodos, ktorý prostredníctvom mýtického príbehu rozčlenil dejiny ľudstva na päť epoch: 1. zlatá (najlepšia doba, v ktorej na nebi vládol Diovs otec Kronos), 2. strieborná, 3. bronzová, 4. epocha polobohov – hrdinov, 5. železná epocha – epocha, ktorú sám prežíval a ktorá je zase zo všetkých najhoršia. V nej vládne sila, násilie, lož. Podobne uvažovala aj prevažujúca časť antických mysliteľov. Platón svoj najlepšiu štát stotožnil s najstaršími formami politického života antického Grécka – s dórskou ústavou Sparty a Kréty ([12], 46). S jeho zánikom dejiny neodvratne postupujú už len po zostupných stupňoch: od vlády ctižiadostivých (timokracie) k vláde bohatých (oligarchia) a od nej zase k vláde chudobných (demokracia). Konečným štádiom tohto regresívneho (či progresívno-regresívneho) vývoja je tyrania – vláda jedného vodcu, „demagóga“, tyrana, kde dochádza postupne k degradácii a následne k negácii aj posledného zvyšku nejakých hodnôt.

Analogicky uvažuje o vývoji štátnych foriem, „ústavách“, aj druhý najväčší antický filozof Aristoteles, ktorý stanovil podľa „správnosti“ takéto ich poradie: kráľovstvo, aristokracia, politeia (správne, dobré ústavy); demokracia, oligarchia, tyrania (pochybené, zlé ústavy). Prítom prvé dve sú nielen „absolútne“ najlepšie, ale zároveň tiež historicky najstaršie formy usporiadania polis.

² Aj preto sa názory odborníkov na miesto a úlohu mýtov v Platónovej filozofii rozchádzajú. Ján Dvorský ich roztriedil do niekoľkých skupín. Jedna skupina autorov chápala Platónov mýtus iba ako rozprávku, bájku, výmysel, ktorý z filozofického hľadiska nemá žiadnu hodnotu. Mýty môžu mať nanajvýš filologickú alebo folklórnu hodnotu. Iná skupina bádateľov videla význam mýtu v tom, že stál na počiatku prechodu k logu, k dialektike. Ďalšia skupina autorov videla v Platónových mýtoch iba krásu, a preto ich skúmala len ako umelecké diela – ako svedectvo skrytej básnickej duše filozofa. A ešte jedna skupina odborníkov tvrdí, že ten, kto chce odhaliť plný zmysel Platónových mýtov, musí porozumieť jeho osobitému symbolickému jazyku, ktorým chcel údajne zašifrovať svoje myšlienky, aby im rozumeli iba členovia Akadémie. Treba doplniť, že svoj podiel na tomto nejednoznačnom až protirečivom hodnotení mal sám Platón, ktorý raz označoval mýtus za nevierohodné rozprávanie o bohoch a hrdinoch, inokedy za mienku blízku logu, racionálnemu zdôvodňovaniu a dokazovaniu, a inokedy zase za užitočné klamstvo. Podstatné však pre nás je to, že mnohé z mýtov (možno dokonca ich väčšina) mu slúžili na dokazovanie a zdôvodňovanie toho, čo má byť pravdivé. No sám mýtus v Platónovom chápaní nebol pravdou. Bol iba mienkou, ktorá ešte nedosiahla úroveň pravdivého poznania v pravom, t. j. vo filozofickom zmysle slova ([6], 23 – 24).

2. Spoločenský poriadok je prirodzeným pokračovaním prírodného poriadku a ten zase božského (resp. kozmického) poriadku. V starých, ale aj v novších (či dokonca v súčasných) mýtoch je táto predstava taká frekventovaná, že skôr by bol problém spomenúť si na nejaký, v ktorom by nebola prítomná. Za všetky spomeniem slávny starogrécky mýtus o *Antigone*, ktorá dá prednosť božským a prirodzeným zákonom pred ľudskými zákonmi a napriek výslovnému zákazu tébskeho vládcu Kreonta pochová svojho brata Polyneika. A to bolo z antického pohľadu nielen prirodzené, ale aj rozumné. Veď z tohto pohľadu sú božské zákony a po nich prírodné zákony zdrojom všetkého poriadku, harmónie a jednoty. Sú akýmsi archetypom, ktorý treba napodobňovať, pokiaľ chce človek žiť cnostne a zároveň šťastne. Naopak každá odchýlka od neho je príčinou ľudského nešťastia, ba aj tragédií. To je v spomínanom príbehu prípad Kreonta, ktorý svojím príkazom konal proti božským zákonom stelesneným v prirodzenom poriadku – v obyčajoch a zvykoch – a za to ho stihol krutý, ale spravodlivý trest. Kreontov syn a súčasne snúbenec Antigony Haimon, potom čo sa dozvie, že ju jeho otec rozkázal za živa zamurovať v hrobke, sa prebodne mečom. To isté urobí tiež Kreontova manželka Eurydika po správe o samovražde Haimona. A sám Kreon v zúfalstve volá smrť, aby urobila koniec jeho útrapám.

Zo starogréckych filozofov sa ako prví k tomuto mýtickému odkazu prihlásili sofisti. Konkrétne Hippias postavil proti sebe prírodu ako stelesnenie prirodzeného práva a ľudský zákon, ktorý je umelý, a preto často protirečí prírode, a je teda nespravodlivý. Podobne uvažoval i ďalší sofista *Antifon*, ktorý z nedokonalosti ľudských zákonov odvodzoval zase nerovnosť. Aj ďalšie ľudské ustanovenia, ktoré sú z hľadiska zákona spravodlivé, sú nepriateľské k prírode a sú okovami prejavov prirodzenosti človeka. Naopak prirodzené potreby, ktoré sú samy osebe minimalistické, prinášajú človeku skutočnú slobodu. Zdá sa, že takisto Platón vo vzťahu prírodného a spoločenského uprednostňoval (aj keď už nie v takej radikálnej podobe ako sofisti) prírodu, prirodzenosť. Očividné je to najmä v *Štáte*, kde vznik jednotlivých ústav a ich povahu vyvodzoval z prirodzených sklonov ľudí. A tak povedzme tyranom sa „stáva ten, kto už svojou prirodzenosťou má sklón byť tyranom...“ ([11], II, 303 (576B)).

Z tejto charakteristiky sa tak trochu vymyká Aristoteles. Pravda, aj on, ako väčšina starogréckych filozofov, začína svoju politickú filozofiu tým, ako sa veci „od začiatku prirodzene vyvíjajú“ ([4], 20 (1252a)). A už na tomto začiatku sa sama príroda „postarala“ o to, že ľudí rozdelila na „prirodzene“ vládnuce a „prirodzene“ ovládaných. A to tak, že „ľudí toho istého druhu urobila jednak mladšími, jednak staršími, z ktorých jedni majú poslúchať, druhí vládnuť“ ([4], 248 (1332b)). Súčasne však Aristoteles definuje štát ako „spoločenstvo *rovných* (podč. I. B.), ktorého účelom je čo možno najlepší život“ ([4], 236 (1328a)). Pritom je azda najpozoruhodnejšia skutočnosť, že sám Aristoteles tieto dve tvrdenia vôbec nepovažuje za rozporuplné. Ako je to možné?

Zdá sa, že známa filozofka Hannah Arendtová našla logické vysvetlenie ([1], 35 – 36). Arendtová si totiž myslí, že rozdiely medzi vládnuce a ovládanými spadajú do oblasti časovo predchádzajúcej politike, ktorú ona nazvala „ekonomickou sférou“. My ju spolu s Aristotelom budeme nazývať „domácnosťou“ alebo „rodinou“, „prirodzeným spoločnosťom pre každodenné spolunažívanie“ ([4], 21 (1252b)). Tá zahŕňa popri rodinných vzťahoch, teda vzťahoch manžela a manželky, otca a detí, aj vzťahy pána a jeho otrokov ([4], 23 – 24 (1253b)). A až potom, keď sa vytvorili tieto základné mocenské

vzťahy, vzniká na ich báze prvé politické spoločenstvo – obec, ktorú tvorili viaceré rodiny, ale na rozdiel od nich takáto obec neexistovala len pre „okamžitú potrebu“. A po nej vzniká druhé politické spoločenstvo – štát, ktorý dosahuje hranicu takmer úplnej sebestačnosti (autarkie). Podľa Aristotela je len samozrejmé, že toto politické spoločenstvo vylučuje rozdelenie ľudí na vládnucich a ovládaných, keďže pozostáva výlučne zo slobodných občanov. Ostatní – ženy, deti, otroci – zostávajú naďalej v prirodzenom spoločenstve „každodennej nevyhnutnosti“ zameranej na zabezpečovanie „okamžitých“, t. j. prevažne ekonomických potrieb, ktoré ich naplno zamestnávajú a ovládajú.

Mohlo by sa zdať, že Aristoteles dáva jednoznačnú prednosť politickému poriadku pred poriadkom prirodzeným. S týmto záverom sa však neunáhľujeme. Aristoteles totiž vzápätí píše, že konečným cieľom vývoja všetkých ľudských spoločenstiev je prirodzený stav a že aj štát patrí k prirodzeným útvarom ([4], 22 (1252b – 1253a)). Všetko sa nám akoby zamotáva: Raz je štát politickým, inokedy zase prirodzeným útvarom. Nezostáva nič iné len predpokladať, že Aristoteles hovorí o rôznych prirodzenostiach. Jedna je historická, druhá teleologická.

Z pohľadu prvej, „historickej prirodzenosti“ skutočne rodina predchádza obci i štátu. Avšak z teleologického hľadiska, z hľadiska účelu, sa poradie obracia: Štát je svojou prirodzenosťou pôvodnejší než rodina i každý jednotlivec. Celok totiž musí byť pôvodnejší než časť ([4], 22 (1253a)). A to (či hlavne) preto, že sa tu prirodzenosť chápe ako „stav, v akom je jednotlivá vec na konci svojho vývoja“ ([4], 22 (1252b)), a nie na začiatku, ako to bolo v prípade „historickej prirodzenosti“.

Na tomto mieste iba poznamenajme, že takýmto ponímaním dvojakej povahy prirodzenosti Aristoteles predbehol nielen svojich súčasníkov a ďalších svojich nasledovníkov, ale i predstaviteľov novovekých prirodzenoprávnych teórií, ktorí neboli schopní odpovedať na otázku, odkiaľ sa v človeku už v prirodzenom stave vzali kvality a schopnosti charakteristické pre ľudí na oveľa vyššom stupni civilizácie a kultúry (napríklad sloboda alebo súcit). Aristoteles, ako sme videli, odpoveď našiel v osobitnom prepojení prírodného a historického, prirodzeného a politického.

Ďalšou významnou charakteristikou antického politického myslenia je jeho orientácia najmä na *etické problémy, na morálku, na etické cnosti*. Už od čias Sokrata bola etika jadrom i zavŕšením celej filozofie. Cez jej prizmu sa osvetľovali všetky ostatné sociálne a politické otázky. Etické kategórie (cnosť, spravodlivosť, umiernenosť a podobne) slúžili ako východisko a zároveň aj ako cieľ politického poznania. V ich mene sa uprednostňovali jedny a zatracovali druhé politické teórie. Z etiky sa odvodzovali „ústavy“, teda formy štátneho zriadenia. Napríklad Platón v *Štáte* ústami Sokrata dáva takéto rečnícke otázky: „Vieš, že musí byť práve toľko druhov ľudských pováh, koľko je druhov ústav? Alebo si myslíš, že sa ústavy rodia odkiaľsi z duba alebo zo skaly, a nie z mravných názorov vládnucich v štátoch, ktoré ako pri vážení strhávajú svojou váhou všetko ostatné so sebou?“ ([11, II], 265 (544E)). Na dôkaz toho, že nejde v tom období vôbec o náhodilý, ojedinelý názor, dodávam, že v podobnom duchu – napriek inak veľkým názorovým rozdielom – sa vyjadril tiež Aristoteles v *Politike*: „Keď sa totiž v *Etike* povedalo, že blažený život je v uskutočňovaní cností, ktorému nič neprekáža, a že cnosť je stredom, potom musí byť aj stredný život najlepší, to značí stred, ktorý môže každý dosiahnuť. A tieto isté určenia musia platiť aj pre cnosť a zlo štátu a aj ústavy. Ústava totiž je akýsi život štátu“ ([4], 142 – 143 (1295a)).

Diela starogréckych filozofov sú plné rád a odporúčaní, ako by mal človek správne žiť, ako sa stať, resp. zostať slobodným, nezávislým od vonkajších okolností, ale najmä ako nepodliehať vnútornému „otroctvu“ svojich pudov a vášní, ako ich ovládať, aby jednotlivec napokon dosiahol stav dokonalej harmónie a vlády nad sebou samým. Súčasne boli tieto ciele vnímané ako nielen výlučne etické, ale aj ako politické požiadavky. Podľa všeobecne akceptovanej predstavy antických filozofov skutočným vládcom je ten, kto je schopný v prvom rade riadiť a kontrolovať seba samého; alebo, ako sa vyjadril Platón, je „silnejší od seba“.³ A zase opačne, etika sebaovládania sa vzťahovala na relatívne úzky okruh vládnucich vrstiev starogréckej polis ([11], II, 139 (431C – D)), teda v prvom rade na slobodných občanov v politickom zmysle slova. V tomto chápaní mravná a politická moc predstavovali dokonalú jednotu: jedna nemohla existovať bez druhej.

Navyše, ak hovoríme o významnej, ba až nezastupiteľnej úlohe etiky v antickej politickej filozofii, musíme tiež zdôrazniť, že táto filozofia bola i výrazne *holistická a etatistická*.⁴ Pripomeňme, že holistické filozofické koncepcie vychádzajú z primátu celku pred svojimi časťami⁵ a v aplikácii na sociálnu skutočnosť – z priority spoločnosti pred jednotlivcom. Celú antickú politickú filozofiu sprevádzala spoločná myšlienka v podobe axiómy, že slobodný občan nie je izolované individuum, ale je organickou súčasťou polis a ako taký nie je sebestačný. Nie je sebestačný predovšetkým pre ohraničenia vlastnej prirodzenosti a z nej vyplývajúcej nevyhnutnej deľby práce. Dokonca aj dokonalí jednotlivci (v antickej ponímaní napríklad filozofi alebo lekári) potrebujú k svojmu životu menej dokonalých (povedzme remeselníkov alebo roľníkov). Preto je potrebný štát ako spoločenstvo ľudí „svojou prirodzenosťou určené na vzájomnú pomoc“ ([4], 47 (1261a)). A preto tiež iba štát ako celok, za participácie všetkých tried, môže byť sebestačný. A do tretice, preto „štátne záležitosti“, ako tvrdil Demokritos, „treba klásť na najvyššie miesto pred ostatnými“ a „neslobodno uchvacovať moc pre seba proti spoločnému prospechu. Lebo dobre spravovaná obec je najlepším zriadením a obsahuje v sebe všetko. Ak ona je zdravá, všetko je zdravé, a naopak, ak ona padá do záhuby, všetko padá do záhuby“ ([5], 112 (B252)).

³ „... Ale ak sa nemýlim, zmysel týchto slov je ten, že sa v človeku, pokiaľ ide o duševnú stránku, nachádza lepšia a horšia časť. A keď svojou prirodzenosťou lepšia časť vládne nad horšou, znamená to „byť silnejším od seba“... Pozri sa teda na náš mladý štát [všimnime si tu okrem iného ten plynulý, bezproblémový prechod od etiky k politike! – I. B.] a nájdeš v ňom jeden z týchto stavov; lebo povieš, že právom sa nazýva silnejším od seba, ak sa patrí to, čoho lepšia časť vládne nad horšou, nazývať rozumným a silnejším od seba“ ([11], II, 139 (431B)).

⁴ Pravda, pojem „etatizmus“ v spojitosti s antickej filozofiou treba používať veľmi opatrne, lebo antika nepoznala štát v našom modernom ponímaní, ale len ako polis, teda mestský štát, akým boli napríklad antickej Atény.

⁵ Ako vysvetľoval Platón v *Zákonoch*: „... Ten, kto sa stará o vesmír, zariadil všetko tak, ako to slúži na udržanie a na dokonalosť celku, pričom aj každá časť podľa možnosti trpí a robí to, čo jej príslúcha. Nad všetkými týmito jednotlivými časťami stoja vládcovia, ktorí neprestajne do najmenších podrobností spravujú ich stav a činnosť a zariadili do poslednej podrobnosti dokonalosť diela. Z týchto čiastočiek si aj ty rúhač, jedna, ktorá, hoci nepatrná, jednako stále prizerá na celok a svojím úsilím k nemu smeruje. Pred tebou je však práve utajené práve to, že sa každé dianie deje preto, aby život celku bol šťastným bytím, že však toto bytie tu nie je kvôli tebe, ale ty preň. Každý lekár a každý umenia znály odborník robí všetko pre celok a smeruje k spoločnej dokonalosti, zhotovuje časť pre tento celok, nie celok pre časť. Ty si však nespokojný, pretože nevieš, ako to, čo je pre teba najlepšie, prospieva tak celku, ako aj tebe, a to pôsobením sily spoločného diania“ ([11], III, 471 (903B – C)).

A aké miesto mal v rámci tohto silného príklonu k etatizmu človek ako individuum?

V tejto otázke sa názory rôznia. Niektorí dnešní komentátori pripisujú role jednotlivca väčší a štátu zase menší význam; iní práve naopak – veľký (až totalitný) význam pripisujú štátu a zanedbateľnú úlohu jednotlivcovi.⁶ Isté je však jedno: o jednotlivcovi, o jeho autonómii a slobode antickí myslitelia uvažovali, ako sme už podčiarkovali, vždy v súvislosti s celou polis, s jej dobrom, nikdy nie samostatne, izolovane. Štát, spoločnosť, obec tvorili v zásade jedno a to isté. To čiastočne vysvetľuje aj to, prečo sa tu nemohla naplno rozvinúť koncepcia individuálnych práv, i keď individualizmus nebol v antike až tak neznámym pojmom. Nestal sa však štátovednou filozofickou teóriou na spôsob klasického liberalizmu, ktorý by zo štátu urobil inštitúciu na ochranu práv individua ([10], 51). Veď napokon aj pojem občana sa odvodzoval od konkrétnej polis, od konkrétnej formy štátneho usporiadania ([4], 94 (1278a), 85 (1275a)). Preto by antický občan dozajista nerozumel našim nárokom na nejaké osobitné práva, ktoré by realizoval mimo polis a nezávisle od nej. Naopak, ľudia, ktorí sa realizovali za hranicami polis, boli v podstate bezprávne osoby (ženy, deti, otroci atď.). A z toho istého dôvodu bol zákon obce pokladaný za čosi posvätné. Vzburá proti nemu sa považovala za najväčší zločin. Sokrates ako prototyp starogréckeho občana odmietol pomoc svojich priateľov, ktorí ho nabádali ujsť z väzenia, pretože svojím útekem by sa previnil voči zákonom štátu, ktoré sám prirovnáva k vzťahu syna a matky, resp. syna a otca, ktoré nie sú nikdy rovnocenné ani rovnoprávne. Ba čo viac, vzťah individua k štátu musí byť ešte posvätnější, úctyhodnejší než vzťah k vlastným rodičom. „Uniklo ti,“ vytýka Sokrates Kritónovi, „že si musíme väčšmi vážiť vlast' ako matku a otca a všetkých ostatných predkov, že v očiach bohov a rozumných ľudí je velebnejšia, posvätnějšía a vo väčšej úcte a že si ju musíme ctíť, ustupovať jej a chlácholiť ju – aj keď sa na nás hnevá – väčšmi ako svojho otca“ ([11], I, 378 (51B)). A preto zákony štátu treba poslúchnuť aj vtedy, keď sa nám zdá, že vedú k bezprávniu. Navyše je otázne, či v sledovanom období môžeme, pokiaľ ide o štát, vôbec hovoriť o bezpráví alebo o nespravodlivosti. Zákony štátu sa totiž považujú v prvom rade za božské (dané bohom) a súčasne sú podľa niektorých produktmi dohody medzi občanmi.⁷ A keďže zase jedinou možnou formou existencie štátneho práva bolo právo založené

⁶ Napríklad Robert Flacière vo svojej inak veľmi zaujímavej knihe píše: „Antická polis je sama o sebe cieľom, je to niečo absolútne, čo neponecháva mnoho slobody žiadnemu zo svojich členov a čo od všetkých vyžaduje spoluprácu. V tomto zmysle je vo svojej podstate totalitná. Zreteľne to vidíme na príklade Sparty. V prípade Atén môžu síce liberálne rysy ich charakteru zakrývať túto základnú skutočnosť, ale tá preda existuje. Nedá sa hovoriť ani o slobode myslenia a vyjadrovania...“ ([7], 30 – 31).

⁷ Napríklad Sokrates odpovedá sám sebe i Kritónovi v rovnomennom dialógu na výzvu, aby ušiel z väzenia, toto: „... Chceš utiecť, nestarajúc sa o zmluvy a dohody, na základe ktorých si sa s nami dohodol žiť ako občan“. A ďalej si v mene platných zákonov kladie niekoľko rečníckych otázok: „Neporušuješ s nami uzavreté zmluvy a dohody, hoci si ich nedohodoval pod nejakým nátlakom, ani si pri nich nebol obeťou klamu, ani si nebol donútený rozhodnúť sa v krátkom čase? Mohol si to urobiť v priebehu sedemdesiatich rokov, v čase, keď by si sa bol mohol vystáhnovať, keby sme sa ti neboli páčili, alebo keby sa ti naše dohody neboli zdali spravodlivé. Ty si však nedal prednosť ani Lacedemonu, ani Kréte, ktorých dobré zriadenie neprestajne chváliš, ani nijakému inému gréckemu alebo barbarskému mestu, ale vzdaloval si sa odiaľto dokonca zriedkavejšie ako chromí, slepí a mrzáci. Tak sa ti oveľa väčšmi ako ostatným Aténčanom páčilo naše mesto a zrejme aj my, zákony. Lebo komu by sa mohlo páčiť mesto bez zákonov? A teraz sa chceš stať neverným tomu, na čom si sa dohodol? Nie, nestaneš sa, Sokrates, ak nás poslúchneš a nebudeš predmetom posmechu pre svoj útek z mesta?“ ([11], I, 380 (52D – 53A)). Sokrates (Platón) takto vlastne anticipoval novovekú lockovskú teóriu o tzv. „tichej dohode“, ktorá

na zákone, vo všeobecnosti platilo, že zákon, právo a spravodlivosť na úrovni polis sú totožné ([4], 23 (1253a)). Ak sa potom niekedy predsa len hovorilo o bezpráví, nezákonnosti alebo nespravodlivosti, tieto odchýlky sa takmer výlučne týkali konania jednotlivcov.⁸

Tu opäť pozorujeme viac ako úzke spojenie (skôr prepletenie) etiky a politiky. Dodržiavanie zákonov obce sa v antickej spoločnosti – aspoň pokiaľ išlo o jej klasické obdobie – pokladalo za prvý základný a samozrejmy predpoklad mravného správania občana polis. Nečudo, veď hlavným kritériom mravnosti bol verejný (štátny) záujem. Naopak uprednostňovanie záujmov jednotlivca pred záujmami celku štátu bolo považované za spupnosť.

Prehnané zdôrazňovanie tejto tendencie by nás však mohlo zvädzať k niektorým zjednodušeným záverom.⁹ Tu musíme byť nanajvýš opatrní a vyhýbať sa akejkoľvek jednostrannosti. Zákony štátu ani Sokrates (a ani väčšina antických mysliteľov) nepovažoval za niečo fatálne, čo by neponechávalo ani najmenší priestor pre autonómiu a slobodu jednotlivca.¹⁰ V spomínanom dialógu *Kriton* hovorí, že zákony štátu „surovo neprikazujú“ občanovi, čo má robiť, ale dávajú slobodu každému Aténčanovi a v rámci nej mu ponechávajú možnosť vybrať si jednu z dvoch alternatív: buď presvedčiť iných o ich nespravodlivosti, alebo – ak sa to nepodarí – bezpodmienečne ich musí poslúchať. Vlastne má ešte jednu voľbu: buď robiť všetko, čo prikazujú, alebo, ak sa mu nepáčia, odísť niekam inam. A napokon, v takej hraničnej situácii, v akej sa sám ocitol, existuje ešte jedna voľba – zvoliť si vyhnanstvo alebo uprednostniť radšej smrť ([11], I, 379 – 380 (51D – 52D)).

s podobným odôvodnením mala legitimizovať všetky zákony štátu prijaté v minulosti, v prítomnosti alebo v budúcnosti.

⁸ Z tohto hľadiska označuje Sokrates konanie svojho žalobcu Meleta za nespravodlivé. Meletos chce podľa filozofových vlastných slov „nespravodlivo zabiť človeka“ ([11], I, 354 (30D)). Iné je to v prípade akoby „nesprávneho“ rozsudku štátu, ako vysvetľuje Sokrates v polemike s Kritónom ([11], I, 377 – 378 (50B – 51C)). V tomto prípade „popierať autoritu nejakého právneho rozhodnutia by znamenalo popierať autoritu každého súdneho rozhodnutia, a teda negovať i autoritu práva vôbec“ ([9], 140 – 141).

⁹ K nim podľa nášho názoru niekedy sklzáva napríklad B. Komárková, keď tvrdí, že človek a obec sú v antickej spoločnosti vnímané ako totožné pojmy ([10], 47).

¹⁰ Všeobecne v literatúre dodnes prevládajú dva mýty o postoji antickej filozofie k slobode. Na jednej strane je sloboda ponímaná iba ako poslušnosť, formálne podriadenie sa zákonom polis, na strane druhej zase len ako vnútorná vlastnosť človeka byť svojim vlastným pánom – ako sebaovládanie. V skutočnosti sa v antickej Grécku uznávalo jedno i druhé chápanie slobody. Zvláštnosťou tohto chápania však bolo (čo je pre nás, vychovaných na novovekej idei slobody ako nezávislosti, často nepochopiteľné) to, že sa sloboda stotožňovala hlavne s podriadením individuí – prírode, bohom, polis, službe verejnosti, zákonom, mravným pravidlám atď., skrátka, vyššiemu, väčšiemu celku. Prítom sa im jednotlivci mohli podriaďovať – a to bol ten podstatný rozdiel medzi nimi – zo zvyku alebo na základe vlastného rozhodnutia a vnútorného presvedčenia. Podriaďovali sa im práve preto, že ich akceptovali svojím rozumom, že ich prijali za svoje a ako také sa stali ich osobným imperatívom: Nemôžeš ich poprieť bez toho, aby si poprel seba samého. V tomto zmysle je aj fatalizmus, tak príznačný napríklad pre antické drámy Aischyla, Sofokla a Euripida, len druhou, obrátenou stranou ľudskej individuality a jej slobody. Osud jeho hrdinov je pevne určený. A predsa sú slobodní. Prometheus, Antigona či Oidipus sa pokúšajú vzoprieť svojmu osudu alebo ho aspoň nejakým činom poľudštiť, estetizovať. Antický „fatalizmus“ teda nebol až tak celkom fatálny.

Pravda, to všetko sa týkalo zase iba slobodných ľudí. Možnosti voľby však boli upierané veľkej skupine obyvateľov antickej polis, ktorí bez toho, aby sami o tom rozhodli, boli „zahnaní“ do súkromnej sféry. A „byť vypudený do súkromného života podľa gréckeho názoru znamenalo,“ ako tvrdí aj Arendtová, „byť zbavený špecificky ľudských životných možností“ ([1], 23). Naproti tomu plnoprávni občania realizovali svoju slobodu práve a predovšetkým prostredníctvom verejnej sféry. To však nevyklúčovalo ich relatívnu autonómiu, ich možnosť realizovať sa aj v súkromnej oblasti života.

Podstatu antického prístupu k celej tejto problematike vyjadril Demokritos, ktorý – aspoň tak tvrdí jeho komentátor Stobaeus – povedal: „Dobrym ľudom neprospeje zanedbávať svoje a starať sa o cudzie, lebo potom sa zle darí ich vlastným veciam. Ak však niekto zanedbáva verejné záležitosti, dostáva sa mu zlej povesti, i keď sa nedopúšťa krádeže a nepácha bezprávie“ ([5], 112 (B253)). Alebo, ako si myslel Aristoteles, život slobodného občana sa odohráva na oboch úrovniach – v súkromí i na verejnosti. A práve túto druhú úroveň v súlade s bežným chápaním v antickej polis Aristoteles spájal s „dobrym životom“, čím vlastne iba znovu potvrdzoval prioritu verejného politického života.

Z relatívnej „dichotómie“ verejného a súkromného života vyplynula aj „dvojaká“ povaha *antickej slobody*. Ako sme už uviedli, na jednej strane stála sloboda celej polis, ktorú bolo treba udržiavať a chrániť v záujme všetkých jej členov. Na druhej (nie však na protikladnej) strane existovala sloboda pre každého občana osobitne, ktorá sa v svojej *differentia specifica* prejavovala ako vnútorný vzťah individua k sebe samému.¹¹ Formovanie polis, jej zákonov, správanie vládcov a pod. mali, samozrejme, dôležitý, ba možno rozhodujúci vplyv na konanie občanov. Ale zároveň sloboda jednotlivca, teda spôsob, akým individuum realizovalo svoju vlastnú slobodu, bola považovaná za nevyhnutnú pre celý štát. „Cnostný štát,“ ako analogicky zdôrazňoval Aristoteles, „sa zakladá na tom, že cnostní sú občania,“ a je preto žiaducejšie, „keď je taký každý jednotlivo, potom sú takí všetci“ ([4], 246 (1332a)). Byť cnostný a byť slobodný pre antických filozofov znamenalo predovšetkým nesať sa otrokom vlastných (najmä telesných) vášní a žiadostí ([15], 49 (knihy I)). Prítom si všímali protichodnosť ľudskej povahy. Niektoré jej zložky akosi prirodzene tiahnu k priateľstvu, k dohode; iné zase skrývajú v sebe prvok boja, lebo napríklad považujú rovnaké veci za krásne a dobré a bojujú o ne. K nim Sokrates a ďalší radia predovšetkým spomínané fyzické vášne a žiadosti ([15], 81 (knihy II)). Ich najväčšie nebezpečenstvo spočíva práve v tom, že prinášajú so sebou porobu a tyranu.¹² Preto keď sa Kritobulos pýta Sokrata, akého človeka si máme zvoliť za priateľa, ten odpovedá: „Podľa môjho názoru takého, ktorý by dokázal ovládať telesné žiadosti...“ ([15], 78 (knihy II)). Takéto sebaovládanie starogrécki myslitelia stotožňovali so zdržanlivosťou a s umiernenosťou, teda so stavmi duše, ktoré sú nezávislé od vonkajších okolností a ktoré nepodliehajú ani vnútorným afektom ohrozujúcim jej dokonalý pokoj.

Avšak osobná, individuálna sloboda je u antických filozofov ponímaná ako niečo, čo je viac než iba púha nezávislosť od vonkajšej alebo vnútornej neslobody, otroctva. Slobo-

¹¹ V tejto súvislosti Aristoteles v *Etike Nikomachovej* odlišoval slobodné konanie od donútenia. Kým pre slobodné konanie je typické, že človek je hybným princípom a pôvodcom tohto konania, a je teda dobrovoľné ([3], 70 (1113b)), pre donútenie je zase charakteristické to, že hybná príčina konania pochádza zvonka, a je teda nedobrovoľné ([3], 59 (1110a)).

¹² Platón nazýval takéto vášne a žiadosti priamo „tyranom“ prebývajúcim v samotnom našom vnútri a tvoriacim predpoklad politickej tyranie ([11], II, 299 (572E – 573A,B)).

da je aktívna sila, moc, vláda, ktorú človek vykonáva nad sebou samým a nad druhými ľuďmi ([8], 93). V prvom aspekte sa sloboda bezprostredne spája so sebaovládaním, so zdržanlivosťou, t. j. so schopnosťou kontrolovať vlastné správanie a konanie. Zároveň požiadavka sebaovládania – ako sme už zdôrazňovali – prekračovala hranice etiky a úzko súvisela s politickou schopnosťou niektorých ľudí vládnuť nad druhými: vládnuť v rodine, v obci, či dokonca v celom štáte. A zdôvodnenie bolo veľmi prosté: Iba tí, ktorí sa sami dokážu ovládať, môžu ovládať aj iných; iba zdržanlivá vláda nad sebou samým môže garantovať zdržanlivú vládu nad ostatnými. Naopak, nezdržanlivý človek má sklony k tyranii ([11], II, 299 – 303 (572E – 575B)). Z tohto pohľadu je zdržanlivosť, zvlášť u toho, kto vykonáva moc nad druhými ľuďmi, rovnako dôležitou politickou cnosťou, akou bola napríklad spravodlivosť alebo múdrosť.

Pripomeňme si však, že zdržanlivosť, ako nakoniec celá antická morálka, sa v duchu prevládajúcich predstáv filozofov týkala obmedzenej časti obyvateľov polis. K sociálnym a politickým príčinám tohto obmedzenia sa pridávali aj „prirodzené“ – biologické a epistemologické – zdôvodnenia. Skrátka, nie každý človek dokáže byť už len z hľadiska svojich „prirodzených“ schopností – pričom na prvé miesto sa kládol rozum, respektíve poznanie – rovnako zdržanlivý.

Tento názor sa zase opieral o racionalistické presvedčenie, že jestvuje *bezprostredné spojenie medzi správnym poznaním a správnym konaním*. Zdalo sa, ako o tom hovorí Max Weber, „že ak nájdeme pravý pojem krásna, dobra alebo hoci aj statočnosti, duše – a čohokoľvek iného – tak potom môžeme postihnúť aj ich pravé bytie, a to sa zároveň zdalo cestou k tomu, aby sme vedeli a učili, ako máme v živote správne konať, predovšetkým ako občania štátu. Lebo najmä o túto otázku išlo celkom politicky mysliacim Helénom“ ([14], 236). Skutočne, akoby na potvrdenie týchto slov píše Xenofón o Sokratovi: „Hovoril, že spravodlivosť a každá iná cnosť je vedenie. Všetko spravodlivé a každá iná forma činnosti založená na cnosti je podľa neho krásna a dobrá; kto vie, čo je krásne a dobré, nemôže dať ničomu inému prednosť, a naproti tomu, kto to nepozná, nemôže nič krásneho a dobrého robiť, a aj keď sa o to pokúsi, urobí to zle. A pretože sa spravodlivé konanie a všetky ostatné krásne a dobré činnosti uskutočňujú prostredníctvom cnosti, je vraj zrejmé, že spravodlivosť a každá iná cnosť je vedenie“ ([15], 122 (knihy III)). Od toho sa odvíjala Sokratova požiadavka, že človek má poznať predovšetkým seba samého, čo vysvetľuje nasledovne: „Najviac výhod pre ľudí pramení z poznania seba samých, kým najviac nevýhod zo zlého odhadu vlastnej ceny...“ ([15], 149 (knihy IV)). To však neznamená, že by si starogrécki učenci neuvedomovali rozdiely a aj istý odstup (ba dokonca rozpory)¹³ medzi poznaním a konaním. Spomeňme si napríklad na Aristotela, ktorý oddeľoval filozofický, „teoretický spôsob života“ (bios theóretikos) od života venovaného praktickým a politickým záležitostiam (bios politikos) ([4], 224 (1324a), 246 (1332a)). Pritom činný život je podľa neho najlepší pre štát i pre jednotlivca. Hlboko by sa však mýlil ten, kto by sa nazdával, že také sú iba praktický a politický život. Skôr opačne: „Najčinnnejší“ je filozofický, teoretický život, lebo svojím myslením a poznaním podmie-

¹³ Najčastejšie v tejto súvislosti zaznieva argument, že človek môže vedieť, a predsa nekoná správne. Na to antickí myslitelia zvyčajne odpovedali, že takýto človek si iba myslí, že vie, a že v skutočnosti „vie“ iba povrchne (napríklad Platón), alebo má síce vedenie ako schopnosť, dispozíciu, ale chýba mu vedenie ako činnosť, ako dobrovoľné konanie, respektíve pevná vôľa, zodpovednosť (Aristoteles) a podobne.

ňuje nielen vnútorné, ale i vonkajšie činnosti ([4], 228 (1325b)).

Pre nás je zaujímavé, že tieto úvahy majú tiež bezprostredný filozoficko-politický zmysel a dosah. Podstatný bol totiž nielen predpoklad, že myslenie, resp. poznanie koniec koncov ovláda konanie, ale podstatné bolo i to, že na základe tohto vzťahu sa legitimizovala politická moc. Zatiaľ čo pán vie, čo má otrok robiť, a preto dáva rozkazy, otrok ich vie „iba“ vykonávať, a preto poslúcha ([4], 30 (1255b)). Demokritos to asi za všetkých povedal celkom jasne: „Pre nerozumných je lepšie, ak sú ovládaní, ako ak vládnu“ ([5], 94 (B75)). A na základe toho zase Platón formuluje nárok filozofov vládnuť.¹⁴

Napriek hlboko zakorenenému racionalizmu, stanovisko rozumu nebolo jediným princípom, ktorým by sa pri svojich úvahách riadila antická filozofia. Inými slovami, táto filozofia sa nezastavovala pri poznaní skutočnosti. Jej postoj bol veľmi *praktický*: poskytnúť návod, ako žiť. Poznanie, ako to formuloval Aristoteles, musí koniec koncov viesť k dobrému životu. Preto aj svoju etiku charakterizoval ako praktickú vedu, ktorej predmetom je rozumné konanie. A podobne „praktický“ by sa dala charakterizovať celá antická politická filozofia.¹⁵

S „prakticizmom“ antickej politickej filozofie súvisela ešte jedna jej (samozrejme, nie posledná) charakteristická črta – zvláštny druh *utilitarizmu*. Utilitaristom bol Demokritos, ktorý otvorene vyhlasoval: „Nepovažuj za príjemné nič, čo nie je osožné“ ([5], 96 (B74)). Utilitaristami boli, pochopiteľne, sofisti. A napokon, o nič menšími utilitaristami boli aj takí „idealisti“ a „moralisti“ ako Sokrates a Platón. Stačí pripomenúť polemiku Trasymacha so Sokratom (Platónom), keď prvý v duchu všeobecnej povesti o sofistoch tvrdí, že spravodlivosť nie je nič iné než „prospech práve vládnucej triedy“, teda „prospech silnejšieho“. Sokrates v podstate pritakáva a tiež si myslí, že spravodlivé je to, čo prospieva, čo je užitočné, ibaže nie silnejšiemu, ale slabšiemu ([11], II, 31 – 36 (338E – 342D)). A v ich prospech budú musieť vládcovia používať dokonca aj nepravdy a lož, lebo „všetky takéto prostriedky ako liek sú užitočné“ ([11], II, 171 (459D)). A nakoniec ešte pripomeňme, ako „moralista“ Platón odporúčal, aby sa obec zbavovala chorých a slabých, lebo nemá z nich žiadny praktický úžitok...

* * *

Také sú teda niektoré charakteristiky antickej politickej filozofie. Iste, možno ich doplniť, prípadne korigovať. Ak však niekomu pomôžu lepšie sa orientovať v textoch antických (zvlášť klasických starogréckych) mysliteľov, tak náš pokus nebol márný.

¹⁴ Platón na základe týchto čisto racionálnych zdôvodnení bol tak hlboko presvedčený o oprávnenosti vlády filozofov, že sa vôbec nezamýšľal nad nejakými zákonnými opatreniami proti zneužívaniu moci. „Opatrenia proti prípadnému zneužívaniu moci sú zbytočné už preto, že Platónova etika vedenia vylučuje nielen každý omyl, pokiaľ ide o to, čo je a má byť, ale takisto predpokladá nevyhnutnú súvislosť medzi vedením a konaním, a teda vylučuje i možnosť, že niekto pozná dobro, ale nekoná v súlade s týmto poznaním. Platónov filozof je nekorumpovateľný, forma jeho vlády je nevyhnutne spravodlivá“ ([9], 256).

¹⁵ Jej zmysel pre prax vynikne ešte viac v porovnaní so stredovekou scholastikou napríklad Tomáša Akvinského. Aj on v súlade s aristotelovským učením tvrdil, že poznanie má človeka viesť k dobrému životu. A teda aj on musel do svojej filozofie zapracovať prax. Avšak prax v jeho ponímaní patrí do rámca spásy riadenej Bohom.

LITERATÚRA

- [1] ARENDTOVÁ, H.: *Krize kultury (Čtyři cvičení v politickom myšlení)*. Praha 1994.
- [2] ARISTOTELEŠ: *Athénská ústava*. Praha 2004.
- [3] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava 1979
- [4] ARISTOTELES: *Politika*. Bratislava 1988.
- [5] *Demokritos a iní grécki atomisti*. Bratislava 1952.
- [6] DVORSKÝ, J.: *Obrazy umu. Mýty v Platónových dialógoch*. In: *Historická revue*, č. 4, Bratislava 1995.
- [7] FLACIÈRE, R.: *Život v době Periklově*. Praha 1981.
- [8] FOUCAULT, M.: *L usage des plaisirs*. In: *Histoire de la sexualité*. T. 2. Paris 1984.
- [9] GREASAR, A.: *Řecká filosofie klasického období*. Praha 2000.
- [10] KOMÁRKOVÁ, B.: *Původ a význam lidských práv*. Praha 1990.
- [11] PLATON: *Dialógy I – III*. Bratislava 1990.
- [12] POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřítel I. Uhrnutí Platónem*. Praha 1994.
- [13] STRAUSS, L.: *Eseje o politické filosofii*. Praha 1995.
- [14] WEBER, M.: *Veda ako povolanie*. In: *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava 1983.
- [15] XENOFÓN. *Vzpomínky na Sókrata*. Praha 1972.

Tento príspevok je výstupom z čiastkového riešenia úlohy grantového projektu VEGA č. 1/4684/07.

doc. PhDr. Ivan Buraj, CSc.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava 1
SR

POZVÁNKA NA PREDNÁŠKU

Slovenské filozofické združenie pri SAV spolu s Filozofickým ústavom SAV

vás pozývajú na prednášku

Miloš Hubina: Buddhistická filozofia

Prednáška sa bude konať **31. marca 2008**, t. j. v pondelok, o **15.00 hod.**
v podkrovnej zasadačke (5. posch.) na Klemensovej ulici 19 v Bratislave

Aktuálne informácie: www.sfz.sk