

Člověk v antické polis

Zdeněk Pinc

I.

V tradiční, archaické společnosti patříme vždy k nějakému místu, k něčemu, co má svůj ustálený řád a bezpečí. Tradiční společnost je vždycky spojena s prožitkem základního mytického rozdílu, který příkře odlišuje bezpečí domova od ohrožující vnější cizoty. V tomto smyslu můžeme říci, že každé tradiční společenství je založeno na úctě k autoritě, která onen pocit domova zakládá, respektive kdysi založila, a je implicitně nepřátelské všemu, co je pocíťováno jako vnější a cizí.

V archaické společnosti vždy zjišťujeme úplnou absenci individualizace – v takové společnosti je člověk nejen identický s rolí, kterou ve společenství zastává, ale zpravidla zastává jenom tuto jedinou roli, kterou navíc získal dědičně a má ji na doživotí.

Naopak moderní doba je charakteristická neustálým obíháním všeho a všech, neustálou změnou míst a postojů, historizací, promiskuitou a relativizací. Jedním z hlavních témat modernosti je emancipace – proto moderní umělecká díla do úmoru popisují boj jednotlivce za emancipaci od omezenosti autorit. Tyto děje často probíhají v souvislosti s objevováním nových horizontů a nových světů.

Emancipace je téma zrozené v klasické antice a původně označuje proces, jímž se synové vymaňovali zpod otcovské autority. Pro nejstarší dobu není záležitost emancipace problémem, protože z náboženských, kultovních důvodů musí být v každém rodu pouze jeden kompetentní činitel, jenž plní roli ochránce a vykonavatele kultu předků: otec. Syn se tedy plnoletým stává teprve úmrtím otce, a to pouze nejstarší ze synů. Proto má až do relativně pozdní doby otec právo nad životem a smrtí svých synů – nemluvě o ostatních členech rodiny, proto může syna opakovaně prodat

do otroctví. Fustel de Coulonges referuje o revoluční proměně zákonodárství v pozdější antice mj. i v souvislosti s přijetím zákona, který toto otcovské oprávnění omezuje na trojí prodej.

Naš výklad se – pokud jde o etiku – opírá o pojetí Wilfrida Sellarse. Tento soudobý britský autor ukazuje, že morálka je záležitostí toho, co nazývá „intence-my“ (we-intentions). Jádrem významu „nemravného jednání“ je „taková věc, kterou my neděláme“. Nemravné jednání zahrnuje v tomto smyslu skutky, které dělají zvířata nebo lidé z jiných rodin, kmenů, kultur nebo historických epoch. Dopustí-li se takového jednání někdo z nás opakovaně, přestává být jedním z nás, stává se vyvržencem, někým, kdo nemluví naším jazykem, i kdyby se na první pohled mohlo zdát, že ano. V tomto smyslu se etika, filozofie morálky stává spíše záležitostí historického vyprávění nebo utopické spekulace než hledáním obecných principů. Normativní ambice etických systémů minulosti i současnosti naráží tak na asymetrickou situaci, v níž se odpradávná odehrává lidské jednání, vlastní předmět zájmu etiky už od Sokratových a Aristotelových časů. Asymetrie etické situace je dána tím, že jinak měřím sobě a jinak druhému a tuto intenci mám navíc v jakémsi téměř permanentním majestátním plurálu tendenci zobecňovat a vyjadřovat ji jako určité intence-my, to, co my děláme, nebo neděláme oproti intencím, jež zaměřuji vůči těm druhým, spadajícím pod intenci „oni“, těm, kteří dělají takové věci, co my neděláme.

V takové asymetrické situaci nemůže platit nerozporně a zároveň identická norma pro obě výše charakterizované intence. Sobě, „nám“ máme tendenci měřit jinak než „jim“ a máme tedy na vybranou měřit sobě přísněji – v samotě srdce svého, v niterném dialogu onoho sokratovského ĚME EMAUTÓ evidenci takového jednání mohu nahlédnout, v obranném majestátním plurálu „intence my“ však toto nahlédnout spíše nemohu, důvody proč, historické či utopické se vždycky najdou – a tak bereme přísnější metr na druhé, což vyjadřujeme paradoxně tak, že omlouváme sebe: „oni, všichni kradou, pořád a ve velkém, takže, když si trochu nakradu také já, bude to jenom spravedlivé. Vlastně ani nekradu, spíš zachraňuji tu věc před tím, aby ji někdo ukradl.“

Krise identity určitého společenství se tedy může dostavit teprve tenkrát, když „intence my“ je pochopena jako alternativní, tehdy, když „oni“ jsou pochopitelní jako ti, kdož sami pro sebe mohou také legitimně používat označení „my“. A při tom je příznačné, že v archaických jazycích často splývá označení kmene či etnika s druhovým označením „lidé“. Dnešní Romové (Rom znamená v cikánštině „muž“ nebo „člověk“) vyjadřují tedy

stejnou implicitní nadřazenost své intence my, jako Češi, kteří svým sou-
sedům upírali schopnost mluvit („němci!“) v obdobné nadřazenosti, s níž
se Řekové vztahovali k barbarům, jakožto logické, tj. srozumitelné řeči,
neschopným koktalům.

Krise identity je od pradávna spojena s prožitkem alternativnosti, s jevem
migrace, a to zejména toho typu migrace, která dává vzniknout osídlení
městského typu. Stěhování národů, které má za následek vyhubení nebo
překrytí a nahrazení jednoho etnika druhým, nemá tedy stejný smysl jako
např. řecká či středověká kolonizace, která si vynucuje dlouhodobé a pře-
vážně mírové soužití různých „intencí my“ v jednom relativně malém
geografickém prostoru.

II.

Předmětem našeho zkoumání budou především archaické kultury indo-
evropské, především Řekové a Římané, civilizace, které jsou si v nejstarší
době hodně podobné, liší se radikálně od moderních společností a jsou
zároveň zdrojem častých iluzí o „zlatém věku klasické antiky“.

Jednou z nepochybně původně indoevropských představ je přesvědčení,
že život nekončí smrtí. Přesvědčení o tom, že smrt je změnou života, že
smrt se má k životu nějak podobně jako sen k bdění, je nepochybně starší
věrou, než učení o stěhování duší. Protiklad nebe a země s tím souvisí tak,
že zatímco obyčejní mrtví žijí v zemi, v hrobě, nebe je vyhrazeno hrdi-
nům, heroům.

Nejhorším prokletím archaického člověka je nemít hrob, nejhorším tres-
tem je nepohřbít. Duše nepohřbených bloudí bez konce a škodí.

V nejstarších dobách není po smrti žádná odměna ani žádný trest. Osud
zemřelého nezávisí na tom, jak nebožtík žil před smrtí, ale na tom, co
udělá syn. Syn je – slovy Aischylovými – „spasitel rodiny“, pohřbí-li otce
s poctami a uchová tak kontinuitu rodiny, posléze i tím, že zplodí dalšího
syna, nebo alespoň syna adoptuje, protože rod má trvat na věky.

Mrtví jsou CHRĚSTOI, MAKARES, blažené božské bytosti a živí jsou
povinováni je žít. Oběť – pokrm – náleží mrtvým, bohům na nebi pří-
sluší kouř. Duše mrtvých jsou v archaickém Řecku DAIMONIA, HĚROOI,
u Římanů lares, manes, genii. Proto v každém obydlí hoří u vchodu
posvátný oheň, který nesmí nikdy vyhasnout, vyhasne pouze tehdy, když
rodina vymře. Jen jednou v roce, v Římě 1. března, se tento oheň uhasí
a znova rozdělá, božský oheň, jemuž se obětuje. Dle Aischyla Agamemnon
po návratu neděkuje za úspěšný návrat Diovi, ale domácímu ohništi.

Nejstarší a nejpevnější lidské pouto je pouto společného jídla, jemuž předsedá bůh ohně. Původní oheň je patrně oheň na hrobě, původní hostina je hostina na hrobě zemřelého, původním pohřebním místem bylo v archaické době právě rodinné obydlí. V archaické řečtině se rodina řekne EPISTION, tj. to, co je u ohniště (HESTIA). V tomto smyslu archaické náboženství zakládá a ustavuje rodinu.

Zatímco všechna novější, moderní náboženství jsou monoteistická a jejich bůh je bohem víceméně všech lidí, archaická náboženství jsou naproti tomu ryze soukromá, rodinná, familiární, spjatá s domácností ve smyslu OIKOS. Pohřbívat i obětovat směli pouze potomci a pohřbívat mohli pouze své předky. Nikdo cizí nesměl být přítomen, nesměl se hrobu ani dotknout, i jeho pouhý pohled znesvěcuje. Patricidium, otcovražda a zanedbání obětí předkům jsou jedno a totéž. Byl to svět, v němž se živi neobešli bez mrtvých a mrtví bez živých.

Tento typ archaického společenství spočívá na třech základech: domácí náboženství, rodina a vlastnictví půdy. Půda je vlastní od nepaměti, patří společenství, zemřelým i příštím, nelze ji prodat. Hospodář je pouze jejím správcem, nesmí ji prodat, jinak by ztratil občanství, ocitl by se ve stavu bezectnosti – ATIMIA, každý by jej dle Plutarchova svědectví mohl zabít.

Půda svěřená rodině je KLÉROS, role, podíl, úděl, přidělují ji sudičky – Moiry s prvním dnem kalendáře, který počíná právě dělením půdy, vylosováním údělu. Vlastnictví půdy není ze zákona, je starší než zákon, pochází z archaického náboženství, meze, hranice tohoto vlastnictví jsou tabu, patří náboženství, nikdo se jich nesmí dotknout. Kdo by se při orání dotkl těchto posvátných mezníků, je spálen i se spřežením.

Rod, GENOS, PATRA, jenž se odvozuje od zbožněného předka, je tedy společenstvím kultu, společného hrobu, společného jídla, možnosti dědit – v těchto kulturách není možno dědit ze dvou rodin, proto dědicem může být pouze syn, nebo nejbližší příbuzný muž, který si v krajním případě může vzít pozůstalou dceru, ta se dokonce musí rozvést, je-li už vdaná. Rod zakládá nemožnost vzájemné žaloby před soudem, zakládá odpovědnost za dluhy svých členů. Obdobný model může být vysledován i u vyšších typů archaické společenské organizace, u fratrií a fyl.

III.

Druhým typem archaických náboženství jsou přírodní božstva s nejvýše postaveným bohem, jenž řídí astronomický cyklus. V archaických společnostech žijí oba typy náboženství vedle sebe, nesplyvají a mezi religionisty

se dodnes vedou spory, který typ je starší. Dost nesporné se zdá být přesvědčení, že božstva řídící astronomický cyklus jsou neolitického původu – tehdy totiž začal být život člověka frázován nebeskými světly a střídáním ročních dob, blahodárných záplav zvěstujících budoucí úrodu a parného léta, času žně. Božstva rodinného náboženství předků mohou však být ještě starší, zdá se, že jejich souvislost s totemickými představami je nesporná.

Aniž bychom si osobovali vážnější kompetenci tento spor řešit, nabídneme hypotézu, že kořeny onoho prvního náboženství jsou asi paleolitické a souvisejí se zbožněním ohně, společného pouta lidského rodu, v Lévi-Straussově smyslu poukazují na základy mytologické struktury společně všem planetárně zkoumaným lidským kulturám, strukturují protiklad mezi „srovým“ a „vařeným“, mezi tím, co je „natura“ a tím, co je „kultura“, mezi „dole“ a „nahore“. Tím, co zde prostředkuje, je oheň a kouř, jenž stoupá zezdola vzhůru a zakládá a udržuje lidský rod, tradici, která není sama sebou, „od přírody“, ale o kterou je třeba pečovat, aby nevyhasla.

Zbožnění astronomických cyklů je tedy naproti tomu povahy neolitické, souvisí s důležitými orientačními mezníky prvních zemědělců a pastevců, ti obracejí zrak k nebeským tělesům, aby se dle nich orientovali prostorově i časově. Paleolitičtí lovci se orientovali především podle pohybů stád zvěře, která jim přinášela obživu.

Pokud by tedy ono dříve zmíněné náboženství domácí bylo starší, bylo by pochopitelné, že v důsledku své starobylosti lépe vzdoruje změnám, druhé, přírodní náboženství se naproti tomu vyvíjí a roste na významu. Záhy zaplavuje tehdejší svět spousta bohů této přírodní či astronomické provenience, zejména oblíbení jsou různí bozi Slunce. Původně snad také sídlili v rodinách, ale protože ustavičně zápasí mezi sebou v božské soutěži, v níž poražení upadají do područí vítězů, získávají tito bozi postupně vlastní obydlí, chrám, který stojí na dominantním místě a vyhovuje nároku, aby tito bozi společně chránili celou obec.

Ve většině středomořských kultur získala postupně božstva řídící přírodní či astronomický cyklus převahu nad staršími bohy domácími. Řím se od Řecka liší mj. tím, že vítězství přírodních bohů nad domácími bohy, v Římě nazývanými lares a penates, není zdaleka tak zřetelné jako v Řecku, dokonce lze dokazovat, že tyto kultury vykazaly obrovskou schopnost rezistence a přežily až hluboko do křesťanských časů.

Římský stát byl pokládán za jeden veliký dům – základním rysem, jímž se římská kultura liší od řecké, je právě mnohem méně výrazný rozdíl mezi sférou soukromou a veřejnou. Římská rodina, familia, je jakoby postátněna,

není protikladem obce, proto za doby císařství penáti císařova domu nabyli významu ochranných božstev římského státu. Kult císařova genia je spjat s římskou myšlenkou genia loci, s myšlenkou místních ochranných božstev.

Naproti tomu Starý zákon tematizuje zkušenost odlišnou. JHVH, původně kmenový bůh, si za okolností, které zde nemůžeme rozebírat, postupně podmaní božstva řídící astronomický cyklus, jak o tom svědčí např. kniha Genesis, aby je posléze dokonce vyhnal z pantheonu. Ve starozákonním smyslu rozhodně nelze říci, že bohové jiných národů než starých Hebrejů neexistují. Nepochybně existují a jsou nebezpečně mocní, ale lžou – na rozdíl od Hospodina – a tak, ať to v přítomné chvíli vypadá sebevíc nepravděpodobně, pravda Hospodinova posléze vyjde najevo a zvítězí. Tak bychom charakterizovali monoteismus hebrejský, křesťanství upře ostatním bohům existenci nikoli v intencích židovské tradice, ale v intencích řecké filozofie.

IV.

Dalo by se ukazovat, jak ve Středomoří první poloviny 1. tisíciletí před naším letopočtem přispělo multikulturní soužití ke krizi mytického rámce života hned v několika kulturách a téměř zároveň vedlo k vzniku několika významných diskursů, např. diskursu filozofického, vědeckého či politického.

Smyslem tohoto výkladu na pomezí filozofie, historie a politologie nepochybně není předvádět dějiny antických obcí, ale ukázat, že opěvovaný „řecký zázrak“, zakladatelský význam řecké kultury pro tradici evropskou, jež posléze kolonizovala ve větší či menší míře, hloubce či povrchnosti prakticky všechny planetární kultury, spočívá v tom, že Řekové jako první a jediní objevili podvojnost lidského života a tematizovali rozdíl mezi sférou veřejnou (POLIS) a privátní (OIKOS).

Jak ukazoval Jan Patočka – zejména v „Kacířských esejích k filosofii dějin“ – teprve tematizace tohoto rozdílu umožní vznik dějin a dějinnosti. Dějiny totiž v Patočkově pojetí nejsou pouhou chronologií, kterou zaznamenáváme už u archaických „velkých domácností“ (ve smyslu řeckého OIKOS, domov, rodina) Předního Orientu či Egypta staré doby. Vznik dějin souvisí se vznikem veřejné sféry, se vznikem prostoru pro konání zaznamenání hodných skutků před tváří sobě rovných.

Abychom této neobvyklé myšlenky lépe rozuměli, musíme v krátkosti a spěchu provést sestup k počátkům řecké tradice. (Zkratkovitý výklad je

vesměs převzat z výkladů publikací, na něž upozorňuji v poznámkách. V první fázi se více přidržuje koncepce Vernantovy než staršího pojetí Fustelova.)

Čas řecké civilizace začíná pádem mykénské moci, stěhováním Dóřů na Peloponnésos, Krétu až po Rhodos. Je to doba, kdy železo nahrazuje bronz. Spalování mrtvol do značné míry nahradilo pohřbívání do země. Mizí zvířecí a rostlinné motivy v keramice a objevuje se geometrický dekor. Objevuje se i nový postoj ducha: lidé si uvědomují rozdíl mezi minulostí a přítomností. Obojí se nyní navzájem liší – věk heroů od aktuální současnosti. Svět mrtvých se vzdálil od světa živých – kremace rozbila spojení mrtvého těla se zemí. Mezi lidmi a bohy zeje nyní nepřekonatelná propast. Figura božského krále zaniká. To je éra Homérských eposů.

Malá království, např. Odysseova Ithaka se svým basileem, výbojnou šlechtou a mlčenlivým démem, jsou jakýmsi prodloužením mykénské společnosti: Jak se zdá, právě odstranění božského krále umožnilo přetrvání dvou společenských vrstev typických pro etnika indoevropského původu: vojenské aristokracie, jejíž nejvýznamnější rodiny si uchovaly výsady a monopol v náboženské oblasti, a dému, lidu venkovských, zemědělských pospolitostí. Tyto vrstvy, jež uvolnilo zhroucení palácového systému, na sebe ustavičně narážejí v prudkém konfliktu.

Tato krize souvisí s tzv. řeckou kolonizací a neprošly jí pouze řecké obce – velmi podobný vývoj poznamenal ve stejné době např. i obce foinické – specifická je však řecká duchovní odezva, jež se promítne do sociálních vztahů zcela nevídaným způsobem. Kolonizace a s ní rozvoj námořního obchodu souvisí s naléhavou potřebou nasýtit populaci, jejíž demografický nárůst vyvolává stále větší potřebu dovozu obilovin. Hledání nové půdy, potravy a kovů, to jsou tři motivy, které jsou v pozadí řecké expanze napříč Středomořím.

Rody, které se zaměří na tuto činnost a uspějí, získávají nevídané bohatství a přebírají z východních zdrojů také nový, neřecký ideál hýřivé okázalosti (HABROSYNÉ). Pozemkové bohatství se koncentruje v rukou několika rodů, narůstá ožebračování velké většiny lidu.

Historikové nejsou zajedno v tom, zda tehdejší HEKTÉMOROÍ, šestináři, dostali jméno podle toho, že odevzdávali šestinu úrody na úhradu pronájmu, nebo zda si pouze šestinu úrody mohli ponechat. Objevuje se protiklad aristokracie žijící ve městě a rolníků (DÉMOÍ) obývajících venkov a povinných vyživovat šlechtu. Vládne HYBRIS, pýcha, násilí, libovůle a zároveň se objevuje snaha omezovat sílu a vůli k moci předních rodů

a podrobovat ji obecné normě, DIKÉ, spravedlnosti a rovnováze v dělbě povinností.

V.

Z těchto snah se rodí morální úvahy, které na úsvitu 7. století př. n. l. nabývají podoby první lidské – nikoli božské – moudrosti. Tato moudrost je spjata s plejádou poněkud neprůhledných postav obklopených aureolou legendární slávy, dnes už obtížně pochopitelné. Jde o tradici tzv. Sedmi mudrců, o spojení tradice státníků s tradicí mágů a očistvatelů, jejichž věšteství je věděním nikoli o budoucnosti. Odkrývá minulost: přivádí na světlo staré viny, odhaluje staré zločiny a umožňuje obnovit společenský život, smíření a sjednocení obce.

Typovým příkladem může být spolupráce athénskému zákonodárci a zakladateli timokracie Solón (V timokracii je podíl na moci odstupňován podle bohatství, jež se zjišťuje na základě, dnes by se řeklo daňového příznání.) a náboženského reformátora, věštele a mága Epimenida, povoláného do Athén, aby je zbavil poskvrny spočívající na městě po vraždě Kylonců.

Předmětem této moudrosti není svět „fysis“, přírody, nýbrž svět lidí: zabývá se tím, jak sladit síly, které ve světě lidí stojí proti sobě, aby se z jejich sporu zrodil lidský řád obce. Proti hérojské, nadlidské HYBRIS – hrdina je odpradávná hybrid, kříženec boha a člověka – stojí zde lidský ideál ARETÉ, oné zdatnosti, statečnosti, která není samozřejmá, ale problematická, paradoxní, jak ukazují pozdější sokratické úvahy o její učitelnosti.

ARETÉ se liší od odvahy, jež je vzněcována bohyní válečného šílenství Lysou a jež je spjata s hérojskou érou. ARETÉ je statečnost občanská, cíl výchovy a péče o duši, je spjata s rozvahou a ohledem na upřednostňovaný zájem obce. Jejím obrazem je nový válečný vynález – falanga, šik těžko-oděnců, občanů, útvar, který nahrazuje ve válečné technice válečný vůz, na němž se proti nepříteli řítí hrdina doby mykénské.

Co se týče Athén, jediného místa Řecka, kde kontinuita s mykénskou epochou nebyla násilně přerušena, metoik Aristoteles, když o ní referuje jaksí zvnějšku, těží ze starých tradic a vypovídá o etapách úkazu, který bychom mohli docela dobře nazvat zhroucením absolutní moci. Vedle krále se zde objevuje polemarchos, armádní velitel přebírající vladařovy vojenské funkce. Zřízení archonátu klade Aristoteles do období vlády Kodridovců, do doby, kdy se Achajové uprchlí na Pylos a Peloponnésos stěhují do Ionie.

Sám pojem ARCHÉ – výkonné moci – se tehdy odděluje od pojmu BASILEIA, osamostatňuje se a napříště bude vymezovat oblast ve vlastním smyslu politickou, odlišenou od oblasti náboženské. Zpočátku bývali archonti – ti, kdož vykonávají arché – voleni na deset let, později se volba opakovala každoročně. Volební systém má rysy náboženského obřadu, implikuje nové pojetí moci: arché je pověřením agonálního typu, jež každoročně vychází z lidského rozhodnutí, z volby předpokládající konfrontaci a diskusi.

Později, v perikleovských Athénách bude už dokonce všech devět archontů určováno losem ve smyslu úplné demokracie ve smyslu poměru 1:1. Funkce měli rozmanité: archont epónymos, podle jehož jména se jmenoval příslušný rok, vykonával dozor nad rodinnými, především dědickými spory a měl některé náboženské funkce, především dozor nad dionýsiemi, archont basileos zdědil náboženské funkce božského krále. Archont polemarchos už není vrchním velitelem vojska, ale má dozor nad soudy s cizinci (metoiky) a otroky a organizuje státní pohřby pro občany padlé v boji za vlast.

Šest zbývajících archontů – thesmothétů vykonává funkci strážců zákona. Thesmothétové měli zákonodárnou iniciativu vůči senátu, tvořenému losem volenými 50 prytyany za každou fýlu. Senát zákony zpracovával a teprve pak je předkládal lidovému shromáždění, které nejprve každý návrh vyslechlo a ustanovilo 5 odpůrců, kteří na dalším zasedání návrhu oponovali a předkládali jej početné komisi sestavené z občanů, kteří již měli soudcovskou praxi.

Tato komise mohla zákon odmítnout, a pouze pokud byl návrh zákona komisí schválen, přistupovalo se ke hlasování ve shromáždění. Po schválení nesl každý zákon jméno svého původce, aby autora předlohy bylo možno v případě potíží snadno stíhat.

Ve shromáždění mohl mluvit každý, kdo byl ženatý, majitel půdy, povitý, daně nedlužící, ten, kdo se nevyhýbal boji a postaral se o vlastní rodiče. Jakmile kdokoli navrhl něco proti zákonům, bylo shromáždění strážci zákona – thesmothéty – okamžitě rozpuštěno. Shromáždění zasedalo třikrát měsíčně, od slunce východu do slunce západu a hlasovat směl pouze ten, kdo se zasedání zúčastnil od začátku do konce.

Demokracie vždy byla pro své subjekty velmi obtížnou a nepohodlnou formou vlády, pohlcovala velké penzum času a finančních prostředků a to je, obávám se, její konstitutivní rys, bez kterého se žádná skutečná demokracie neobejde.

V Athénách se schůzovalo téměř permanentně, na několika úrovních. Na 18 tisíc občanů bylo 6 tisíc soudců – heliastů, členů senátu bylo pět set – a zasedali denně po celý rok, nejméně dvakrát za život obětoval Athéňan celý rok života činnosti v senátu. Již z těchto důvodů je zřejmé, že občanství muselo být vázáno na majetek a muselo být majetkem odstupňováno. Nemajetný neměl na vykonávání úřadů čas, musel se starat o obživu.

Naproti tomu stratégové, funkcionáři, kteří vedli Athéňany do boje, nebyli chápáni jako kněží, nevybírali se losem, tzn., že je nevybírali bozi, ale byli voleni lidovým sněmem tak, aby na každou fýlu připadl jeden. Mohli být voleni opakovaně bez omezení. Perikles vládl Athénám 30 let, aniž zastával nějaký úřad, byl pouze opětovně rok po roce volen stratégem.

Obraz královské velkodomácnosti je zde – v Athénách zlatého věku demokracie v polovině pátého století př. n. l. – vystředán myšlenkou rozrůzněných společenských rolí, jejichž sladění představuje obtížný problém. Královské athénské legendy jsou v tomto ohledu příznačné a zcela jiné než u většiny ostatních indoevropských národů. Např. skytské legendy, jak je známe z Hérodotova vyprávění, představují Vladaře jako postavu nad společenskými třídami a mimo ně. Tři sociální kategorie – kněží, bojovníci a zemědělci jsou u Skythů symbolizovány třemi zlatými předměty – obětní číší, válečnou sekyrou, pluhem (radlicí a jhem) – a pouze vladař je drží pohromadě.

Athénské legendy popisují opačný proces: následnickou krizi, která se neřeší vítězstvím jednoho z uchazečů o trůn a soustředěním plné ARCHÉ v jeho rukou, nýbrž ústí v rozdělení moci – každý z uchazečů si ponechá určitou stránku moci a ostatní přenechává bratrům. Důraz neleží na jedné osobě, ovládající život společnosti, nýbrž na mnohosti funkcí vzájemně spolu soupeřících a vyžadujících vzájemné vymezení působnosti. A právě zde je tedy podle mého třeba hledat kořen evropské demokracie.

Zatímco rodina (OIKOS) je v řecké společnosti prostředím, kde jednotlivé role jsou pevně a hierarchicky přiřazeny, obec (POLIS) je prostředím veřejnosti, místem, kde se role mohou a mají střídat v prostředí sobě rovných, místem, kde se člověk může zaskvět ve své jedinečnosti, místem konání zaznamenaní hodných skutků.

Antické poleis vznikají jako konfederace rodin, jež jsou ochotné společně sdílet kultu, jež na počátku byly výlučné. Athéňan patří do čtyř společenství, rodiny, frátrie, fýly a obce a je do nich přijímán postupně, otcem je akceptován do rodiny v 9–12 dnech života, občanem se stává nakonec až v 16–18 letech.

Důležitým okamžikem je čas, v němž se již existující obec přerodí v město. Dobrým příkladem může být založení Říma. Na počátku je věštba. Dle Vergilia se Aeneovi ve snu zjevuje zemřelý Hektor a říká mu: „Trója ti svě- řuje své bohy, hledej nové město.“ Po vyhledání místa následuje oběť, skákání přes oheň symbolizuje očištný obřad. Potom každý vhodí hrst země ze staré domoviny do kruhového příkopu. Tento příkop Římané nazývali „svět“, mundus, oblast, kde žijí manes, duchové předků, jež se v označení DM objevují na římských náhrobcích, znamená to Dis manibus, dobrým duchům, nikoli Deutsche Mark, jak se někdy domnívají turisté.

Zakládání města je obřad, jímž jsou fixováni bozi, každé město ví, kdo a kdy je založil, jde o smlouvu bohů a lidí, smlouvu o tom, že budou společně bydlet, aby město bylo věčné.

Hlavním městským obřadem je každodenní hostina bohů, lidi zde reprezentují vylosovaní účastníci, jejichž účast je povinná. Nazývají se PARASITÉS – v tomto smyslu náležitě vyniká opovážlivost Sokratova návrhu soudu, aby se stal doživotním, každodenním parazitem obce, bez losování. Taková opovážlivost by předky nepochybně mohla pobouřit. Sokrates dává za pravdu žalobě, kterou právě vyvrátil: zavádí nové bohy, sebe sama chce učinit daimonem, a to už zaživa. Soud mu způsobem příznačným pro sokratickou ironii vyhoví. Rozsudkem Sokratově žádosti vyhoví, odsoudí Sokrata k smrti a protože rozsudek vykoná odsouzený vlastní rukou, jeho vazba k rodnému městu nebude narušena, stane se předkem a bude každodenně hodovat v prytaneiu, společně s ostatními předky a s vylosovanými smrtelníky.

Každé město je pevné, neotřesitelné, ale také izolované a nepřátelské. Měsíce se v různých městech jmenují různě, každé město má vlastní svátky a vlastní kalendář, vlastní míry a váhy, vlastní měnu. Z obyvatel dobytého města je možno udělat otroky, ale nikdy občany, městu nemůže vládnout cizinec, protože nemůže obětovat.

Město je terra patria, země předků a jejich duší. Všude jinde je člověk mimo normální život a právo. Občan poslaný z trestu do exilu je nečistý, ztrácí majetek i rodinu, není už ani otec ani manžel, navíc je zrádce – a to i tehdy, je-li zajatcem, je sluhou nepřátel (servus hostium). Cizinec nemá žádné právo. To, co je vlasti k užítku, říká Agesilaos, je dobré. Válka se vede totálně, proti celému obyvatelstvu, ženám, dětem, otrokům, polím, úrodě...

Protože archaická polis byla založena na náboženství stejně jako rodina, byla obec všemocná. Měla právo na každého občana i na jeho majetek. Zákon nařizoval, jak se oblékat, jak stříhat vousy, zakazoval pít čisté, tj.

neředěné, víno. Nařizoval zabít zmrzačené dítě. Po bitvě se matky padlých musely veřejně radovat. Občan směl pochybovat o olympských bozích, nikoli však o bozích obce.

To, co mýtus napovídá vyprávěním o sporu mezi sourozenci, vyjádří historie a politická terminologie explicitně, když pojme společnost jako celek složený z nesourodých prvků (MOIRAÍ), k jejichž míšení a spojování však musí docházet. Se zánikem božského krále, který nadlidskou mocí sjednotil království, vyvstaly nové problémy, např. problém, jak se může z konfliktu zrodit řád.

Mocnosti sváru (ERIS) a jednoty (FIJIA) jsou v Řecku dvě božstva, protikladná a k sobě patřící. Předznamenávají jako dva póly společenského života klasický antický svět, který následuje po starých královstvích. Vynášení bojovnických ctností, konkurence, soupeření, se druží s pocitem příslušnosti k jedné a téže **pospolitosti**, s **požadavkem** jednoty a sociálního **sjednocení**. Duch boje AGÓN ovládá šlechtické rody (GENÉ) a projevuje se na všech úrovních, především ve válce.

Ač technika válečného vozu upadla již v zapomenutí a s ní i politická a administrativní centralizace, kuň nadále zajišťuje svému vlastníku výjimečnou vojenskou kvalifikaci; HIPPEIS – obraz jezdce spojuje bojovou připravenost, lesk původu, pozemkové bohatství s právem účasti na politickém životě. Obraz jezdce je však provázen a posléze snad i zastíňován obrazem pěšího těžkooděnce, přesněji obrazem **falangy**, **nerozborného šiku** těchto těžkooděnců, **válečného vynálezu**, který pomohl Řekům k vítězstvím nad největšími mocnostmi tehdejšího světa.

I politika je svým způsobem AGÓN, kodifikovaný, vymezený boj, boj podle pravidel, v němž se střetávají skupiny, zkouškou sil podobnou soupeření atletů při hrách. Nikoli náhodou Řekové přikládali náboženský význam tradici olympijských her, zpětně datované do této doby, do roku 776 př. n. l.

Politika je slovní klání, jehož jevištěm je agora, veřejné místo, shromaždiště. Ti, kdož se střetávají a staví jednu řeč proti druhé, tvoří v této hierarchizované společnosti skupinu sobě rovných. Jak poznamenává, tuším, Hésiodos, každá rivalita, každá ERIS předpokládá vztah rovnosti: soutěž je možná jen mezi rovnými. Tento rovnostářský duch uvnitř pojetí společenského života jako zápasu, jeden z rysů mentality typické pro bojovnickou aristokracii Řecka, dodává pojmu moci nový obsah. ARETÉ, zdatnost, ctnost už není výlučným vlastnictvím toho či onoho: stát odhodil soukromý charakter, vymanil se z pravomoci rodu (GENÉ) a stal se záležitostí všech.

Řecké výrazy pro označení této skutečnosti udivují svou výstižností: to které rozvažování, rozhodnutí se musí přenést „ES TO KOINON“, na obecné místo, někdejší privilegia Vladaře, ba i sama moc, nyní patří „ES TO MESON“, doprostřed. Užití prostorového obrazu k vyjádření tohoto sebepochopení lidského kolektivu, jeho pocitu existence jako politické jednoty, nemá význam pouhého přirovnání: odráží nastolení zcela nového sociálního prostoru. Městské stavby už také nejsou jako dřív uskupeny kolem opevněného královského paláce; město se nyní soustřeďuje kolem agory, společného prostranství, sídla HESTIA KOINÉ, kde se veřejně probírají věci společného zájmu. Samo město se obklopuje hradbami, chránícími a obepínajícími úhrn všech, kdo k městu patří.

Tam, kde se tyčila královská citadela – soukromé, privilegované sídlo – staví město chrámy, otevřené pro veřejný kult. Rodová božstva opouštějí OIKOS a jsou přestěhována na akropolis s příznačnou výjimkou HESTIA KOINÉ, bohyně domácího ohniště, krbu, bohyně, jejíž chrám – prytaneion – přiléhá k agoře. Význam domácího kultu ovšem poklesne a zvláštní rys řeckého homérského náboženství, které varuje před prokazováním přílišné úcty jednomu bohu, neboť bozi jsou žárliví a příležitostně se za nemístnou horlivost či opomínání smrtelníkům mstí, se v této souvislosti ukazuje jako důležitý prvek integrace polis.

Na troskách paláce, v akropoli zasvěcené městským bohům, promítá pospolitost sebe samu na sakrální rovině, tak jako se v oblasti profánní uskutečňuje otevřeností agory. Tento městský rámec vymezuje nový myšlenkový prostor, otevírá nové duchovní obzory, stává se v plném smyslu obcí, polis.

Když Aristoteles, hlavní pramen našich informací, popisuje proces vzniku polis, používá výrazu SYNOIKISMOS, který rovněž ohromuje svojí sdělností. Obec vzniká sestěhováním domácností v procesu, kdy každá z těchto domácností uvolní jednoho svého člena – otce z „oikonomických“ povinností a vysílá jej na veřejné prostranství agory, jež je všemi zainteresovanými rodinami garantováno jako místo, které žádná z nich nebude trvale usurpovat.

Nemůžeme sice s Aristotelem souhlasit v jeho snaze vyjádřit, že POLIS je institucí přirozenou (FYSEI). Rozumíme však tomu, proč tak činí: celá řecká filozofie klasické éry je snahou nalézt lék proti krizi polis a Aristotelův důraz na přirozenost je blízký zoufalství. Doba polis v jeho době už jenom doznívá. POLIS v našem pojetí je institucí typu NOMÓ: není přirozená, původní, vzniká domluvou lidí, stojí proti prostředí rodiny, která

je FYSEI. Všechny nejdůležitější rysy polis naši protiaristotelskou charakteristiku podporují.

Nejdůležitějším takovým rysem polis je zcela mimořádné postavení slova, jeho nadřazenost ostatním nástrojům moci. Řekové si snad nejvíc ze všeho zakládali na skutečnosti, že spravují své věci za pomoci smysluplné řeči ve smyslu LOGOS. To pokládali také za rozhodující rys, jímž se odlišují od barbarů, kteří své záležitosti řeší násilně. Slovo v tomto smyslu už není rituální formulí, ale má agonální ráz, projevující se v diskusi. Řeč ve smyslu LOGOS je založena na argumentaci, která je chápána jako nástroj umožňující dosáhnout vítězství, nástroj přesvědčování druhých ve shromáždění rovnoprávných.

Dalším rysem polis je plná veřejnost projevů společenského života, jdoucí až do krajnosti: k zpřístupnění duchovního světa původně vyhrazeného válečnické a kněžské aristokracii všemu lidu. S tím souvisí nutnost veřejné kontroly moci. Všichni vybraní představitelé moci jsou povinnováni EUTHYMAI, vydávat počet ze svých skutků.

Jedním z důležitých zákonů athénské polis je ostrakový soud, který bezodkladně, bez dalšího soudního procesu posílá na deset let do vyhnanství toho, kdo je lidovým hlasováním označen za možného tyrana. Téměř všichni přední athénští politici pocítili tvrdost tohoto zákona na vlastních bedrech.

Posledním nepominutelným rysem polis je důraz na obecné vzdělávání a rozšíření písma. Zákony proti sudičům a nezbytnost hájit se před soudem osobně a za pomoci vlastních schopností, bez advokátů, s tímto důrazem nepochybně korespondují.

VI.

Společenský život v Řecku je tedy regulován dvojím zákonem: jednak zákonem typu NOMÓ, lidským, sekulárním zákonem polis, její ústavou, jednak zákonem typu FYSEÍ, božským zákonem OIKOS, zákonem rodiny a krve.

Patrně největší athénský tragický básník Sofokles – a v jeho stopách Hegel ve Fenomenologii ducha – geniálně ukazuje střet obou těchto zákonů v tragédii o Antigoně. Hrdinka je dcerou z královské krve. Její dva bratři se v konfliktech, které zmítají Thébami, ocitnou na opačných stranách bariády. Oba v krutém boji zahynou: Éteoklés však padne při obraně vlasti, zatímco Polyneikos zemře na straně útočících cizinců. Antigonin strýc, Kreón, vladař Théb rozhodne podle zákona obce: Éteoklés je s počtami

pohřben do posvátné půdy k předkům, Polyneikovo tělo je ponecháno vranám a krkavcům.

Antigona, vedena hlasem krve a zákonem rodiny, poruší zákon obce, pohřbí Polyneika a umožní mu stát se předkem, odvrátí od své rodiny pomstu zneuctěného zemřelého a je potrestána smrtí. Právě v tom spočívá tragédie: v neřešitelném konfliktu dvou zákonů. Také osud Kreónův je tragický: platí krví své krve, smrtí syna a jeho nevěsty. Tragický básník nechává spor vyznít v plné tragice: ukazuje, že člověk je vyvolený proklatec. Je odsouzen k nemožné volbě, ať zvolí jakkoli, katastrofě neunikne. Ale právě v této překérnosti a efemérnosti spočívá lidská důstojnost, jež se ukazuje jako vyšší, a to dokonce i oproti bohům, jež Řekové – spíše s lehkým posměchem než se závistí – nazývali lehce žijícími.

Agonální charakter života řecké polis má však také svoji stinnou stránku. Soupeřivý, agonální charakter řeckého života, který dává vzniknout mnoha institucím, bez nichž si soudobý život dovedeme jen stěží představit, na druhé straně ztěžuje spolupráci, ba činí ji téměř nemožnou, a to jak uvnitř každé jednotlivé obce, tak i mezi obcemi navzájem. Toho si byli řečtí filozofové vědomi od počátku.

Když Řekové chtěli rovnost vyjádřit metaforicky, říkali, že něco je rovné jako mořská hladina: THALASSA PANTÓN DIKAIOTATÉ. A již Sokratovo velké nahlédnutí ukazuje, že rovnost spočívá ve vyrovnávání, proto je ústředním pojmem sokratismu SOFROSYNÉ, uměřenost.

Jako je moře schůdné, tj. splavné, pouze v době, kdy amplituda vln je přiměřená, kdy hladina moře limitně směřuje k ideální rovnosti, i terén obce je schůdný jenom potud, pokud jednotliví občané usilují o zmenšování rozdílů mezi znamenitými a bohatými a těmi méně znamenitými a chudými.

Proto si sokratická výchova bere za cíl dělat z Athéňanů přátele (FILOI). Sokrates chce maieuticky zlepšovat mínění jednotlivých lidí, aby porozumění a spolupráce v obci byly vůbec možné. Výchova má tedy u Sokrata protiagonální charakter, i když paradoxně jedině tak lze připravovat rovnocenné partnery pro jednotlivé formy agónu: pro zápolení válečné, politické, soudní, múzické i sportovní.

(Mimo jiné právě proto byl podmínkou účasti na řeckých olympijských hrách kromě bezúhonnosti, osobní svobody a řeckého původu vyžadován i minimálně desetiměsíční systematický trénink, stejný pro všechny účastníky.) Anglosaská myšlenka handicapu, předstartovního vyrovnání šancí soupeřů znevýhodněním těch silnějších, patří také do této tradice soutěže, která je možná pouze mezi rovnými.

Agora je tedy místem, kde se rodí onen primát metafor zraku, který je dle mínění filozofů našeho století pro řecké myšlení příznačný. Agora je místem, kde může být člověk viděn, kde se může zaskvít ve světle svých individuálních kvalit. Agora je místem, kde se uplatňují ΔΟΧΑΙ, jednotlivá mínění, zatímco rodina je sférou soukromí, sférou privátní, do které vidět není a ani nemá být.

VII.

Řecký protiklad mezi ΑΡΙΣΤΟΙ a ΔΕΜΟΣ není v Římě tak vyhraněný a dává vzniknout dalším specifickým odlišnostem. V Římě je úroveň protikladu dvoustupňová. Je zde jednak protiklad mezi patricijí a klienty, kde „patricij“ je ten, „kdo mezi předky najde otce“ a „klient“, clientus, je poslouchající, „hledající hospodářskou a právní ochranu u patrona“. Zatímco v Athénách se každý občan musel u soudu hájit sám a musel sám také žalovat s rizikem, že neprosadí-li svoji při, bude odsouzen k trestu, který hrozil žalovanému, v Římě již od starých dob existuje advokacie, jež jako instituce souvisí s patronátem.

Dále existuje v Římě protiklad mezi „populus“ a „plebs“, kde populus tvoří patricijové a jejich klienti a plebs, „lidé bez rodiny a náboženství“, bezzemci, vyhnanci, odpadlíci, nikoli patrně, jak se někdy tvrdívá, zbytky porobených a jejich potomci, ale ti, kdož „nemají kult, předky ani gens“.

V první fázi římské republiky se pojem patricij kryl s pojmem nobilis, vznešený. Patricijové měli ius honorum, právo zastávat vyšší úřady. Pokud se stal vyšším úředníkem (cum imperio) neurozený muž, získal titul homo novus a princeps nobilitatis, neboť tuto vznešenost přenášel i na své potomky. (Ze známých římských politiků byl homo novus např. Cato starší nebo Cicero.)

Příslušníci nobility měli také právo snímat zesnulým nobilům posmrtné voskové masky, jež se ukládaly v atriu římského domu a o pohřbech se nosily v průvodech. Z příslušníků nobility cenzoři každých pět let, když sčítali občany a odhadovali jejich majetek, sestavovali soupis členů senátu, při čemž vylučovali ty, kdož si dle jejich mínění tuto hodnost nezasluhovali, a jmenovali členy senátu z řad těch, kdo nově získali titul homo novus.

Koncept rovnosti v římském a řeckém pojetí se od sebe významným způsobem odlišují. Řecká koncepce rovnosti, která je vyrovnáváním protikladů, se později, zejména od Velké francouzské revoluce, stane základem moderních koncepcí demokracie občanské, římské pojetí nobilitace

kombinované s cenzurou významně ovlivní pojetí demokracie stavovské, zejména evropskou ideu šlechty.

Nejen římské pojetí nobiletace a pozdější evropská idea šlechty, ale i až zarážejícím způsobem je podobná situace římských klientů a středověkých poddaných. V některých klasických výkladech je pozice klientů líčena poněkud idylicky, ale ve skutečnosti nemohli opustit půdu, na níž žili jako nájemci a kterou nemohli získat do vlastnictví, nesměli se ženit mimo gens, neměli práva odvolání, nemohli sepsovat závět. Ještě v roce 472 př. n. l. bylo v Římě více klientů než plebsu, o sto let později už nejsou klienti dědičně vázáni na určitou gens. Později zbude v Římě z klientely již jen jméno. V Ciceronově době jsou už lidé „klienty“ pouze kvůli podpoře, které se říkalo – nedivme se – „sportula“.

Postupné vítězství plebejů v antice souvisí se změnou ve vojenství, kdy aristokratickou jízdu jako rozhodující strategickou zbraň obce vytlačila disciplinovaná, těžkooděná plebejská pěchota.

Themistoklovým reformám za perských válek v Athénách odpovídá v římských dějinách ve stejné době, po secesi plebejů z Říma, zákon o zřízení tribunátu (494 př. n. l.) Plebs sice dle tohoto zákona nemá práva, ale má posvátné zastánce, tribuny lidu. Jako je Kleisthenovými reformami nahrazena kmenová organizace polis organizací členěnou územně, stejně tribuni shromažďují plebejskou obec na bázi plebiscitu, tj. podle bydliště a bez náboženských obřadů. Na rozdíl od Athén však římský patriciát nezchudl, obchodoval a udržel si hospodářský i politický vliv a zákonem dvanácti desek dochází (kolem 450 př. n. l.) k nastolení faktické rovnosti mezi patricijí a plebeji, pouze kněžské funkce zůstanou odděleny.

VIII.

V obou centrech antické kultury se tedy kolem poloviny pátého století záporného letopočtu revolučně mění právní vědomí. Do společnosti vstupují lidé, kteří byli dříve vyloučeni a kteří staré právo nechápali a ze srdce nenáviděli. Co je zde nové? Právo už nebude nadále božské, zjevené bohy zakladatelským bytostem, předkům, ale musí být legitimováno lidem. Je veřejné, psané a všichni je mohou a vlastně musí znát. Nejde už o posvátnou tradici ve smyslu *mos*, nýbrž o *lex*, o němž je možno diskutovat.

Zákon dvanácti desek sice pravomoci otce zachovává, ale významně je omezuje. Dovoluje už dělbu dědictví mezi mužské potomky, omezuje právo otce prodat syna do otroctví (třikrát a dost!). Věc se získává koupí nebo užíváním, což platí i pro ženy, žijí-li manželé rok spolu, získává manželská

smlouva veřejnou platnost. Náboženský princip je nahrazen veřejným zájmem ve smyslu latinského *res publica*, respektive řeckého *TO KOINON*.

V obci přestává platit absolutní pravda tradice, veřejný zájem není zřejmý, je třeba jej trpělivě hledat, nejlépe ve shromáždění a v diskusi. Úkolem vlády už není především obětovat, ale udržovat pořádek a mír uvnitř obce a její sílu a moc navenek.

Moc archontů slábne, narůstá vliv strategiů volených shromážděním. Stejně v Římě, kde za starých časů rozhodovala o „volbě“ konzula znamení a věštby, teď musí odstupující konzul představit všechny kandidáty a veřejně prohlásit, že mají všichni stejně dobré věštby...

Kde se však vyřešily nerovnosti a nastoupila demokracie, dřív nebo později došlo ke střetu zájmů. Práci v úřadech i v manufakturách zastávají otroci a chudina nemá z čeho žít. Nechává si tedy za své občanství platit, prodává nejen své hlasy, ale i svá svědectví.

A tak jsou pravidelně odhlasovávány daně, tj. povinnosti bohatých, vyhnanství bohatých a vlivných a konfiskace jejich majetků. Když mají lidé dost věčných konfiskací a následných restitucí, přivádějí k moci samovládce, tyрана. A pak si obě tradiční strany změni jména: bohatí za svobodu, chudí za tyranii...

Vznik synoikismu historicky vzato zcela nepochybně souvisí s érou velké řecké kolonizace, s érou, kterou bychom docela dobře mohli soudobou terminologií charakterizovat jako multikulturní. Ve středomořském prostoru v souvislosti s událostmi, kterými se zde nemůžeme blíže zabývat, dochází k nebyvalé koncentraci politických, obchodních a kulturních kontaktů a v důsledku toho také k vynucené konfrontaci různých hodnotových, náboženských a mytologických soustav.

Na některé středomořské kultury měl tento zážitek ničující vliv, jiné svou identitu ubránily – dějiny starých Hebrejů jsou příkladem složitosti a dramatičnosti takových dějů.

Pro Řeky má – dle mého mínění – právě tato konfrontace kultur a následný synoikismos rozhodující význam. Zdůraznil bych navíc některé rysy řeckého polytheistického náboženství, které tento proces umožnily a posilovaly. Již Homér ukazuje, že přehnaná oddanost jednomu božstvu vyvolává obvykle žárlivost bohů ostatních a nabádá tedy smrtelníky k jisté uměřenosti (*SOFROSYNĚ*) v bohoslužbě. Řecké náboženství také, jak zdůrazňoval Patočka, není náboženstvím mravním. To je nepochybně – a uvědomoval si to už Platon, vina či zásluha Homérova a kořeny Platonových snah o zavedení náboženství mravního předznamenávají jeho úsilí o to, co často

zavile nechápajíce nazýváme Platonovou snahou o cenzurování největšího z básníků.

Úhelný bod života řeckého občana klasické éry leží paradoxně mimo každodenní život. Je jím občanská pohřební řeč ENKÓMION, chvalořeč, která právě v souvislosti s procesem vzniku veřejné sféry a rozmachem polis nahradí staré, „rodinné“ THRENOS, oplakávání. Žánr pohřební řeči je u kořene nejen antické autobiografie, ale také dvou diskurzů dodnes velmi nosných: filozofického dialogu sokratovského typu a románu.

Pro obraz člověka v enkómiu, jak ukazuje M. M. Bachtin, je příznačná sošná strnulost a zcela v něm schází vývojový moment. Ukazuje člověka, jeho památku v oné zaznamenání hodnosti, v onom činu, jímž se v paměti svých spoluobčanů zvětšil.

Vzdělání tedy také a logicky v Řecku nepřísluší rodině, bylo by nesmyslné vzdělávat otroky či ženy, protože místo v chronotopu agory mají pouze budoucí otcové, „hlavy rodin“. Sokratovy úvahy o vzdělatelnosti žen a otroků je tedy třeba přičíst spíše na vrub sokratovské ironii, nežli „kažení mládeže“ a zavádění reforem či dokonce úsilí o demokratizaci vzdělávání, jak se občas můžeme dočíst.

Nikoli náhodou tedy Sokrates vyučuje na agoře a v jeho enkómiu – všechny Platonovy dialogy jsou takovou posmrtnou poctou občanu Sokratovi, jakousi sochou ze slov, v níž mezi základní atributy hrdiny patří ustavičné pobývání ve veřejné sféře, a tedy následné zanedbávání vlastní rodiny.

Profesionální šířitelé a objevitelé veřejného vzdělání v Athénách – sofisté odvozuji svá témata z agonálně pojatého porotního soudu a učí, jak učinit „slabší důvod silnějším“. Skutečnost, že athénské zákony neznaly institut advokáta, nutila každého hájit se u soudu (i žalovat) sám; přísné sankce proti soudcům (žalobce, který svou při u soudu neprosadil, byl automaticky odsouzen k trestu, jenž hrozil žalovanému) okolnost, že téměř do všech veřejných úřadů se volilo losem, nutnost vzdělávání budoucích občanů spíše vynucovala, než pouze podporovala.

Snadno bychom mohli dovozovat, že i řecké vzdělání má agonální kořen, Sokratův nejvýznamnější přínos spatřuji přitom právě ve skutečnosti, že si zřejmě uvědomoval, že agonální rys řeckého života znemožňuje solidaritu a spolupráci nejen mezi jednotlivými obcemi navzájem, ale i uvnitř každé obce samotné.

Sokratovský program SÓFROSYNÉ, uměřenosti znamená tedy dvojí: jednak snahu nalézt pro orientaci a volbu mezi jednotlivými míněními,

DOXAÍ, nějaké spolehlivé měřítko a vodítko, jednak snahu „udělat z Athéňanů přátele“, zabránit, aby se obec rozpadla na obce dvě: obec těch schopnějších a bohatších, kteří budou získávat stále více prestiže a bohatství, a obec těch méně schopných, ale velmi početných, kteří budou svého počtu využívat k prosazení mechanické rovnosti v poměru 1:1. Sokratovo působení i jeho tragédie je tak logicky i ironicky zároveň výsledkem vnitřní logiky athénské polis a její demokracie, tedy vlády lidu.

Sokratův spor se sofisty bychom mohli vyjádřit také moderní formulací, že o pravdě se nehlasuje. Hlasovat, vyjadřovat osobní mínění patří totiž do – postmoderně řečeno – jiného diskursu, než zkoumat pevnost a nepochybnost mínění vlastního (v myšlení) či cizího (v sokratickém dialogickém tázání).

Hannah Arendtová přesvědčivě ukazuje Sokratovu tragédii právě v tom, že se na své soudce obrací v nevhodném režimu řeči. Místo aby promlouval k plénu svých soudců v režimu přesvědčování (PEITHEIN), politickým způsobem, promlouvá k nim filozoficky, v řádu DIALEGESTHAI, který je původně vyhrazen (EME EMAUTÓ) rozhovoru se sebou samým v myšlení a který Sokrates jindy užívá výchovným způsobem tak, že zkoumá, kde stojí jeho partner v rozhovoru, jakým jedinečným způsobem se jeho diskusnímu protějšku ukazuje svět a nakolik je toto mínění (DOXA) pevné a spolehlivé, do jaké míry se v rozhovoru osvědčilo, aby mohlo korespondovat s neměnností, trvalostí zaznamenaní hodných činů, jež – pokud by bylo přijato – má vyjadřovat.

Člověk v tomto smyslu usiluje o to nebýt dementní, nemuset dnes či zítra dementovat, odvolávat své vědění. (Řecké sloveso EPISTAMAI znamená vědět. To v antickém Řecku znamená: účinně zvládat, znát příčiny a následky, vidět vně perspektiv. EPISTAMAI je tedy sloveso, které původně vyjadřuje cosi božského, to, oč usilovat je úkolem a cílem vzdělaného člověka.)

Jestliže z tragédie Sokratova procesu a z následného zoufání mladého Platona nad politickým životem tehdejších Athén vyplývá podstatný důvod formulace programu všeobecného vzdělání získávaného vlastním přičiněním – PAIDEIA KOINON, tj. společných věcí?, který do dnešních dnů zakládá evropskou výchovnou tradici, bez pochopení druhého sokratického motivu, který jsme zmínili, bez programu idejí, měřítek pro orientaci v proměnlivém světě mínění a zdání, stěží můžeme pochopit souvislost.

Řečtí filozofové, ale vlastně už hrdinové v řeckém mýtu totiž spíše než aby střežili a předávali odkaz předků-bohů, usilují o změnu osudu. Každý takový pokus skončí zpravidla tragicky, v mýtu stejně jako ve filozofii, ale

zároveň opakovaně ukazuje, že hledaným měřítkem spolehlivosti nemohou být předci ani bohové samotní: je to – v pojetí řeckých filozofů – vrtošivá, věrolomná cháska, která si pro sebe vyhradila snazší stránku života.

Hledané měřítko spolehlivosti je jinde, člověk, jakožto bytost konečná, žijící v perspektivách, nikdy nemůže být moudrý, SOFOS, člověk sice nemůže být moudrý jaksi z definice, i moudrost patří k tomu, co si bohové vyhradili pro sebe. Přesto však takový člověk není odkázán na pouhé mínění. Může moudrost milovat (FILOSOFIA). Může usilovat o změnu smýšlení a tím i o změnu svého osudu. Může sám sebe neutuchající péčí o duši vychovávat tak, aby poznal sám sebe, aby se v bezpečné ironické pozici: „vím, že nic nevím“, dobral čehosi, co je jistě důstojnější, když už ne rovnou lepší než moudrost zdánlivá. Tato změna smýšlení a následná změna osudu se stává pro filozofa osudnou – žije v obci a proto nemůže zůstat v bezpečí niterného dialogu, stává se „ovádem obce“, zneklidňuje svými otázkami spokojené obecní stádo, ostatní si to nechají líbit pouze po určitou dobu a pak jej zákonitě pošlou na smrt.

Potud je filozofie cvičením ve smrtelnosti a člověk jako jediné jsoucné v kosmu je nehotový. Je to tvor, který může ve svém životě selhat, ale také se v něm může osvědčovat a obnovovat v sobě onu stopu věčnosti a trvalosti, k níž naše nehotovost a učitelnost, která je důsledkem nehotovosti, poukazuje.

Koncept idejí i mýtus o anamnésis nejsou platonské předpoklady nebo představy či víry. Jsou to myšlenkové konstrukce, které vynuceně s neúprosnou logikou blízkou matematickému odvozování vyplývají z úkolů, jež dějinná chvíle úpadku antické obce na Platonova Sokrata klade. Mají-li ideje být spolehlivým měřítkem našeho poznání a vodítkem našeho jednání, musí být věčné a musí mít i ostatní atributy, jež se diskutují v dialozích. Jsou-li věčné a nepochybné, musí být i naše duše nesmrtelná a poznání má potom nutně charakter rozpomínání.

IX.

Starý, archaický režim v antických polis založilo náboženství, jež neznalo osobní svobodu, neznalo ani národní stát. Polis není ani místem svobody v našem pojetí, není ani konceptem státu, jak mu bude rozumět pozdější Evropa. Svět antické polis byl pevný a v jistém smyslu jej zahubila právě jeho rigidnost a absolutnost.

V pozdní antice se svět polis, její náboženství, právo i vláda rozpadá jednak v důsledku změny víry, jednak následkem římské okupace.

Náboženství pozdní antiky, jehož první obrysy bychom patrně našli v mravně chápaném pojetí náboženství u Platona, objevuje nehmotný svět, lidskou duši a božský rozum. Mrtví zde již nežijí v hrobech, ale buď nežijí vůbec nikde, nebo žijí v nějakém jiném, vyšším, duchovním světě. Ne každý zemřelý je bůh. Lárové i hrdinové ztratili úctu lidí. Duše zemřelých hledají odměnu a trest.

Domácí krb i obecní prytaneum ztrácejí smysl, málokdo už rozumí jejich důležitosti, stávají se pouhým starým obyčejem. Básníci opěvují bohy země i nebe, o božstvech domácností a obcí už neslyšet. Sílí význam velkých svatyní, zejména Delf a Delu, kde se formují základy nového společného kultu, přičemž platí, že praktiky a rituály zůstávají stejné, ale jejich obsah a smysl se mění. Pravidlem náboženství a politiky se nyní stane lidské svědomí, nikoli tradice předků.

Odtud vychází Sokrates a ještě jeho žák Platon nechápe tuto myšlenku nové svobody, svobody svědomí a touží obnovit obec ve smyslu MAKROANTHRÓPOS, ve smyslu jakéhosi nadlidského organismu. Platonův žák Aristoteles však už soudí, že návrat do starých časů a pořádků je nejen nemožný, ale i nežádoucí, soudí, že předkové byli omezení a jejich tradic se nelze držet. Kynikové – ve stejné době – přinesou myšlenku světoobčanství, stoikové – jen o málo později – myšlenku široce pojaté emancipace a osobní svobody.

X.

Zvláštní roli zde hraje Řím a není to role pouze mocenská a už vůbec ne role zhoubce skvělého světa klasické antiky. Velké římské novum je myšlenka Říma jako směsi národů: Latinové, Sabinové, Etruskové, uprchlíci z Tróje, řečtí kolonisté, v rozepřích a bojích přetavená směs, jež dává vzniknout čemusi světovému, kosmickému – myšlenka nobiletace uplatňovaná s pozoruhodnou důsledností na stále se rozšiřujícím terénu po dlouhou řadu století.

Podobně i římský kult je otevřený a spřízněný se všemi. Bohové poražených nepřátel patří na Kapitol, váleční zajatci se posléze mohou stát Římány. I podezřelá pověst o únosu Sabineček má zřejmě racionální jádro pro římsky smýšlející – pro Řeky je to obtížně myslitelné. Již Romulus získává souhlas bohů ve vzájemnými sňatky Římanů s cizinci.

Dlouhé římské dějiny nelze interpretovat jednoduše, aniž bychom riskovali velké zkreslení. Na jedné straně nepochybně platí, že porobením, dedititií, přišli o všechno, neměli žádnou obec, byli vydáni v moc římského pre-

fekta. Označení „provincia“ znamenalo, že Řím svěřil jednu celou zemi jednomu občanu, se vším všudy. Dal mu neomezenou vládu, prefekt určoval daně, soudil, velel vojsku. Obyvatelé provincie neměli žádná práva: svá stará ztratili, římská nezískali. 80 miliónů lidí žilo tak vlastně mimo zákony, byť někteří správci provincií občas místní zvyklosti tolerovali.

Na druhé straně však všichni porobení mohli usilovat o římské občanství a posléze bývali i často úspěšní. Nejdříve můžeme tento proces sledovat v Latii. Žádost Latinů tvořit „unam civitatem“ se stejnými právy a zákony, senát rozhořčeně odmítl a po krvavé válce všechny podrobil, ale během století se v dobytých obcích místní zákony obnovily a úředníci těchto obcí získávali římské občanství. Později, po dalších válkách, dostali občanství všichni Italikové a Itálie se stala prvním státem v pozdějším, vlastně dodnes platném, smyslu.

Jednotlivé provincie procházely podobným vývojem, v němž můžeme vysledovat čtyři kvalitativně odlišné stupně: a) spojenci Říma s vlastní vládou a vlastním právem, b) římské kolonie s římským občanstvím, ale bez politických práv, c) obce s právem italským, tj. s plnými právy vlastnickými, d) obce s italským právem, jejichž úředníci se stávali římskými občany. Mezi obyvateli obcí těchto čtyř kategorií zela propast, např. sňatky mezi příslušníky jednotlivých kategorií nebyly povoleny, ale mnohé obce v průběhu dějin změnilly svůj status, k lepšímu i k horšímu.

Řekové si přáli zachovat autonomii a dostali ji. Římské zákony byly však přitažlivější než zákony lokální a posléze téměř všude v řeckém prostředí převládalo římské právo. Žádné řecké město nežádalo o římské občanství jako celek. Jejich občané je získávali postupně a různými způsoby: koupí, darem, za službu v armádě, za to, že měl občan tři děti. Bylo také možné prodat se jako otrok římskému občanu a stát se propuštěncem, až nakonec, v roce 213 n. l. dekretem císaře Caracally, získali římské občanství všichni svobodní obyvatelé římské říše.

XI.

Křesťanství na konci antiky přineslo zcela nové vidění, které posléze převládalo: křesťanský Bůh není z tohoto světa, ani jeho království. Zejména v prvních pěti křesťanských stoletích ctí evropský Západ více slitovného krále Krista – Bohočlověka, než vzdáleného Boha Otce. Pokračovatelé řecké logiky – ariáni, když učili, že Bůh Otec musí být příčinou Syna a Kristu tedy přísluší pouze zprostředkovatelská role, role přímluvce, zákonitě skončili jako heretici.

V křesťanské Evropě není sporu. Bůh je nad světem. Kněžství už není dědičné, protože náboženství není dědictví. Nové náboženství nemá soukromou, rodinnou povahu, není tajné a pohled nevěřícího neznesvěcuje. Ba co víc, je dokonce třeba náboženství hlásat, získávat nové věřící.

Největší nůvum křesťanství spočívá v jeho přínosu, jímž je oddělení náboženství od státu, byť pro křesťanskou církev zůstává moc nad světskými záležitostmi trvalým pokušením. V křesťanství bude od počátku stát osoba a rodina nad vlastní, bližní nad spoluobčanem.

Obdobně jako kolonizace řecká i středověká kolonizace vnitrozemského evropského pralesa – jejímž konsekventním pokračováním je kolonizace nových světů na počátku novověku – vede zákonitě k otřesu jediného výkladu křesťanské zvěsti a tím k obdobnému zážitku alternativnosti, jakým byl pro Řeky jev synoikismu, z něhož se zrodila řecká polis.

Problém je samozřejmě komplikován skutečností, že zatímco řecké náboženství bylo polyteistické a jeho základní intencí bylo přesvědčení, že přílišná horlivost ve službě jednomu bohu je spíše na škodu, neboť vyvolává žárlivost božstev ostatních, náboženství křesťanské je monoteistické a jeho Bůh, když se to hodí, připomene svou starozákonní podobu žárlivého a svárlivého kmenového božstva starých Hebrejců.

Obě tyto historické kolonizace – řecká i středověká – se odlišují od dnešní éry migrace ještě jedním výrazným rozdílem: historické migrace jsou provázány povědomím o okolním světě, který je prázdný nebo alespoň pro kolonizaci otevřený. Samozřejmě sebevědomí dávnějších kolonistů jakožto vyšších bytostí přinášejících pohanům radostnou a spásnou zvěst není naučitelné a v dnešním přelidněném světě není ani možné.

Hledání nového světa a posléze migrace nadpočetné populace do něho je rovněž podstatné evropské téma, včetně koncepce změny klasických paradigmat, které se přizpůsobují novým prostorům a časům. Zdá se, že právě přítomná chvíle je zase jednou okamžikem zrajícím pro rozhodnutí a úkol.

Nový svět bylo by však dnes třeba chápat důkladně jako kosmos, v moderním smyslu chápáný jako vesmír, jako úkol kosmické expanze lidstva. Alternativou je návrat k hodnotám tribalismu, k hodnotám kmenového uspořádání společnosti, talibánský návrat do společnosti 7. století a věru lhostejno, bude-li znaménko před letopočtem plus nebo minus.

XII.

Evropa, jak ji rozumíme v tomto výkladu, je tedy potrojným pokusem

vyrovnat se s rozpadem kmenového uspořádání společnosti a zmatky, které tento rozpad v první polovině prvního tisíciletí př. n. l. poprvé provázejí.

Sjednocujícím motivem těchto tří pokusů je myšlenka konstituce, ústavnosti, myšlenka smlouvy, která není záležitostí pouhé, byť božské tradice, ale záležitostí rozhodnutí a klopotného úsilí o dodržování a reformulaci dohodnutých podmínek. První variantou je koncept smlouvy mezi JHVH a starými Hebreji, jak o ní referuje Starý zákon, druhým pokusem je řecký objev dualismu mezi privátní a veřejnou sférou, který zakládá demokratické uspořádání společnosti, třetím římská myšlenka impéria jakožto postátněné rodiny koncipované v klientských vazbách hierarchicky a klenoucí se v čase a prostoru ad infinitum.

Migrace postindustriální společnosti je specifická tím, že neprobíhá jednoduše ve směru z metropole k periferiím a provinciím, ale v různých směrech a prouděních, z nichž ten nejzajímavější je trend k osídlování metropolí venkovy. V souvislosti s tímto jevem migrace se objevuje také nový zážitek alternativnosti – jako alternativní se dnes neukazuje mýtus, ani výklad monoteistického náboženství, ale samotný nástroj stvoření moderního světa – věda.

Říká-li jeden z nejvýznamnějších epistemologů konce dvacátého století Gregory Bateson, že „dva popisy jsou lepší než jeden“ a dokládá to jevem binokulárního vidění, reflektuje tak nespornou zkušenost vědy konce 20. století, která se rozchází s pojetím pravdy jako osvícenského monomýtu, jehož ideálem je uzákonit jeden režim řeči a moci rozhodnout alespoň hypoteticky o každé větě jako o pravdivé či nepravdivé minimálně ve vztahu ke všem větám minulým.

Novověká věda je vybudována jako hypotetická disciplína, kde hypotézy není potřeba měnit, pokud se experimentálně osvědčují. Teprve ve dvacátém století se však ukazuje, že hypotézy nejsou nic skutečného, že jsou to naše myšlenkové experimenty a vyvracejí se pouze v rámci našich popisů skutečnosti. Vyvrácení teorie tedy nemusí znamenat její opuštění a nahrazení teorií dokonalejší, může jít o jiný popis skutečnosti a tedy o obohacení našeho „binokulárního“ chápání.

V přednášce na Hejdánkově bytovém semináři v Praze v dobách hlubokého komunismu řekl francouzský filozof André Glucksmann, že jen Západ zná aktuálnost, protože jen na Západě je přítomnost zcela jiná než minulost, či spíše se stává jinou díky tomu, že se v přítomnosti vynořuje něco aktuálního, cosi, co odděluje živou budoucnost od mrtvé minulosti – třeba věda, marxismus, ekonomie, kybernetika nebo ekologie.

Věda tak činí neaktuálním všechno předvědecké vědění, dělá z něho pouhou „tradicí“, od níž je třeba se osvobodit, a stejně se jiné koncepty aktuálnosti vztahují k tomu, co bylo, a ve světle nové, aktuální zvěsti se jeví jako pouhý předsudek, žvást, sebeklam nebo konzumní návyk. K západním dějinám patří „vytržení“ nad tím, že se prosazuje v našem čase něco aktuálního, co překoná vše minulé, co vyřeší všechny naše problémy a totálně změní situaci ve světě.

Tato posedlost aktuálností prolíná všechnu západní kulturu. Jejím modelem je křesťanství, Evangelium, velká zvěst o tom, že život člověka bude nyní zcela jiný než dříve. Evangelium je „novina“, díky které vše bude jinak než dříve. Křesťanský mýtus je půdou, v níž koření ta víra v aktuálnost, ta důvěra v živou budoucnost, která nás odřezává od mrtvé minulosti.

Víra v aktuálnost je vírou v to, že existují problémy, které když vyřešíme, tak už žádné nebudeme mít, protože se ocitneme v jiném, lepším, správném světě, než byl ten starý, shnilý, podlý, problematický. Ideologie je jakýmsi parazitem západního pojetí dějin jako aktuálnosti, tedy času, v němž se vždy prosazuje nějaká aktuální idea, díky které všechen starý čas bude záhy překonán.

Slovem „ideologie“ označuje v této souvislosti V. Bělohradský kulturní rezidua, třeba náboženství nebo pozitivismus, která odmítají historičnost a relativizaci jako předpoklad rozumnosti: ideologie se s ní neumějí smířit, bojují proti ní ve jménu nepochybného vědění nebo víry.

Představa, že někde leží nějaká věta, které se stačí správně zmocnit, a pak nám bude svět jasný, to je ona postmodernou zlehčovaná představa monomýtu, která jako vše, co začíná pro Evropu obsedantním slovem „mono“, dělá lidi nesnesitelnými a netolerantními. Takovými monomýty lidé zaháňejí strach z antinomií a alternativ, které si vynucují negarantovanou volbu.

Pro západní tradici je však zároveň příznačné, pokračuje Bělohradský, že vždy oceňuje zkušenost více než pravdu. Západní zkušenost je onen opakovaný zážitek jazykové různorodosti, který ukazuje, že žádný režim řeči nemůže být trvale preferován.

S vyvrcholením moderního monomýtu je spojen také západní program hledání či konstrukce preferovaného jazyka, který by byl natolik objektivní, že by vyjadřoval skutečnost samu. Tento program – původně vlastně řecký program smysluplného jazyka ve smyslu LOGOS, kdy řečí je výlučně řečtina – v prvních desetiletích našeho věku definitivně a vlastně radostně ztroskotal a je nahrazován wittgensteinovským konceptem nekončících jazykových her.

V této situaci na přelomu miléní se rodí nový utopický pohled na skutečnost i na sebe sama, který nemůže být dosažen zkoumáním, ale spíše imaginací: schopností chápat druhé lidi spíše jako „jedny z nás“, než jako nějaké cizí „je“. Tento úkol není úkolem pro teorii, ale spíše pro žánry, jako jsou etnografie, novinová zpráva, film, drama a především román. To jsou v přítomné chvíli režimy řeči, které stále více nahrazují kázání a vědecké pojednání jako hlavní nástroje mravní změny a pokroku v minulém století.

Ukazuje se, že velkou předností západní tradice je její univerzalizmus, který ovšem musí být pochopen zcela jinak, než jak mu doposud tato tradice sama rozuměla. Bělohradský ve stopách Gadamerových tento univerzalizmus definuje jako pohostinnost vůči obecné formě zkušenosti, která vždy spočívá v tom, že se chci a musím dozvědět i to, co jsem vědět nechtěl.

Obecnou formou zkušenosti je skutečnost, že bytí se prosazuje vždy proti našim zájmům, že sebe, řečeno se Sokratem, nemohu přece vynechat, že filozofie nakonec není ničím, než cvičením ve smrtelnosti, protože smrtelnost právě staví a zakládá moji existenci na něčem, co je mým zájmům cizí a co se jim nikdy nepodřídí.

A to je také staronový univerzální úkol pro výchovu, jehož stopu nacházíme ve zkušenosti evropské tradice od nejstarších časů. Ve všech kulturách, jež se na planetě vyskytují či vyskytovaly, snad úplně bez výjimky, nacházíme stopy pohostinné vstřícnosti, která se však obrací vůči jednotlivému přichozímu, pouze Evropa, zrozená z prožitku alternativnosti, zrozená z rozhodnutí nepřijímat žádnou tradici, včetně své vlastní bez otázky, však tento rys uplatňuje kolektivně, univerzalizuje jej a chápe kulturně: být pohostinní k jiné formě zkušenosti, otevírat se vůči tomu, před čím nás instinktivní xenofobie opakovaně varuje, vůči tomu, co je sice možná našim zájmům nepřátelské, ale lze tomu porozumět, lze to sdílet a v posledu prožívat svoji budoucnost jako neuzavřenou, ale otevřenou a nadějnou.

Poznámky k použité literatuře:

Základní historické pojetí je převzato z díla J. P. Vernanta – česky je k dispozici instruktivní knížka „Počátky řeckého myšlení“, OIKOYMENH, 1993, první francouzské vydání je z roku 1962. Pro text je důležitá i Vernantova kniha „Mythe et pensée chez les Grecs“, Paris 1971.

Důležitá je dále klasická práce Fustela de Coulonges „*La cité antique, etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grece et de Rome*“, 16. vydání, Paris, Hachette 1898, 474 s., práce vyšla česky pod názvem „*Antická obec*“, Sofis Praha 2000. Pokud není uvedeno jinak, pocházejí odkazy k antickým reáliím, zejména k těm římským, v této studii právě z této práce.

Další klasickou prací je kniha „*Feste der Stadt Athen*“, A. Mommsena, Leipzig, 1898.

Z novějších prací uvádím:

Harrison, A. R. W.: *The Law of Athens. The Family and Property*, 1968.

Lacey, W. K.: *The Family in Classical Greece*, 1968.

Heinimann, F.: *Nomos und Physis*, 1965.

Münzer, F.: *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, 1920.

Gelzer, M.: *Regimentsfähigkeit und Nobilität der römischen Republik, Kleine Schriften I*, 1962.

česky: Marek, V.: K otázce OIKOS a jeho vztahu k polis ve IV. století, *Graecolatina Pragensia III*, 1966, 33–53 (AUC Phil. et Hist. 5).

Pro starší partie je nepominutelná kniha G. Thompsona „*Aischylos a Athény*“, český překlad: Praha 1952.

Pro filozofickou koncepci textu je zvláště důležitá studie H. Arendtové „*Filozofie a politika*“, česky in: *Česká mysl*, 3/1993 (XLIII).

Z prací J. Patočky je potřeba uvést zejména:

Patočka, J.: *Základní problémy před Sokratické filosofie – cyklus přednášek na FFUK ve školním roce 1970/71*.

Patočka, J.: *Kacířské eseje o filosofii dějin*, Academia, 1990.

Patočka, J.: *Evropa a doba poevropská*, Lidové noviny, 1992.

Z klasických textů upozorňuji zejména na:

Aristoteles: *Politika*, dostupnější je slovenský překlad, Bratislava 1988.

Platon: *Ústava*, poslední český překlad R. Hoška, Svoboda-Libertas, 1993.

Z dostupných interpretací:

Bouzek, J. – Kratochvíl, Z.: *Řeč umění a archaická filosofie*, Praha 1995.

Kratochvíl, Z. – Bouzek, J.: *Proměny interpretací*, Praha 1996.

Popper, K.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I., II., OIKOYMENH*, 1993.

- Gadamer, H.-G.: Idea dobra mezi Platonem a Aristotelem OIKOYMENH, 1994.
Gadamer, H.-G.: Problém dějinného vědomí, FÚ ČSAV, 1994.
Eliade, M.: Mýtus o věčném návratu, OIKOYMENH, 1993.

Dále jsou v textu zmíněny tituly:

- Sellars, W.: *Science and Metaphysics*, London 1968.
Bachtin, M. M.: *Román jako dialog*, Odeon 1980.
Bělohradský, V.: *Kapitalismus a občanské ctnosti*, Čs. spisovatel, 1992.
Bělohradský, V.: *Mezi světy a mezisvěty*, Praha 2000.

Man in the Ancient Polis

Zdeněk Pinc

In order to understand what happens in the movement of emancipation and to which extent the movement establishes and develops the understanding of alternative, or, better speaking, openness to alternative, which means when we are able to understand „them“ as an alternative to our „us,“ we have to examine the almost obliterated traces of the emergence of emancipation in the ancient world, which has always been accompanied with questioning the identity of a community.

First, such a process of examination breaks our vague, idealised and therefore inaccurate ideas about a golden age of the ancient world. Second, it may lead us out of the blind wandering in these traces. In such an interpretation Europe becomes a triple attempt at coming to terms with the disintegration of the tribal constitution of a society and the disarray which accompanied the disintegration in the first half of the first millennium. The three attempts are united by the motive of a constitution, the idea of an agreement, which is not a matter of just a tradition, although it may be divine, but of an act of decision and a complex effort at maintaining and reformulating the agreed conditions.

The first variant means a concept of an agreement between JHVH and ancient Hebrews, the second variant is the Greek discovery of dualism between the private and public spheres, from which emanates a democratic constitution of a society, the third is the Roman idea of empire as a sacred family, conceived hierarchically in the clients_ links which spans in time ad infinitum.

Although we speak about surmounting a tradition, which implies rejection of past links to the benefit of the present, the academic discourse, though it is obsessed with an effort to be up-to-date, cannot be identified with a discourse which is open to alternatives because one can distinguish in the proposed univer-

sality a modern mono-myth which actually follows up the Greek programme of a plausible language in the sense of LOGOS, in which solely the Greek is the language.

Understanding other people as „some of us“ is a task of non-theoretical fields and of novels in particular. Europe born from the experience of alternative search is being made universal and it understands in a cultural fashion hospitality which is always hospitality in relation to a different form of experience. This constitutional nature of Europe allows it to experience future as an incomplete, but open and hopeful entity.