

K NIEKTORÝM PROBLÉMOM RANEJ GRÉCKEJ FILOZOFIE

JÚLIUS ŠPAŇAR

Dejiny filozofie, ktoré sa až vznikom marxizmu stávajú vedou, majú ukazovať, ako sa ľudstvo v jednotlivých filozofických systémoch prepracovávalo k hlbšiemu a pravdiviejšiemu poznaniu. V rámci samotných dejín filozofie osobitný historický význam pripadá práve dejinám gréckej filozofie. Najlepšie ho vystihol jeden zo zakladateľov marxizmu Engels¹: „Gréci — práve preto, že ešte nedospeli k rozčleňovaniu, k analýze prírody — nazerajú na prírodu ako na celok, celkove. Všeobecná súvislosť prírodných javov sa nedokazuje v jednotlivostiach, pre Grékov je výsledkom bezprostredného nazerania. V tom spočíva nedostatočnosť gréckej filozofie, pre ktorú musela neskoršie ustúpiť iným spôsobom nazerania. V tom však spočíva aj jej prevaha nad všetkými jej neskoršími metafyzickými odporcami. Ak mala metafyzika voči Grékom pravdu v jednotlivostiach, mali Gréci voči metafyzike pravdu v celku. To je jeden dôvod, prečo sa musíme vo filozofii, tak ako v iných oblastiach, stále a stále vracieť k vývodom toho malého národa, ktorého univerzálne nadanie a uplatnenie mu zaistili v dejinách vývoja ľudstva miesto, na aké si nemôže robiť nárok žiadny iný národ. Druhý dôvod je ten, že v rozmanitých formách gréckej filozofie sú už v zárodku, vo vzniku obsiahnuté všetky neskoršie spôsoby nazerania.“

Avšak doposiaľ sa nevenuje tomuto tak významne Engelsom zdôraznenému historickému významu gréckej filozofie úmerné štúdium. Doterajšie marxistické práce z oblasti gréckej filozofie, či už sovietske alebo naše, sú zväčša práce syntetické, ktoré v rámci všeobecných dejín filozofie zahŕňajú aj dejiny gréckej filozofie. Je však samozrejme, že pre podrobnejšie štúdium sú potrebné podrobné analytické práce a štúdie objasňujúce mnohé čiastkové, pritom však závažné problémy. Pravda, ak sa tu majú získať nové objavy, musia sa dôsledne uplatňovať historickomaterialistické aspekty. To však na druhej strane nevyklučuje osobitne pri štúdiu gréckej filozofie a ranej gréckej filozofie zvlášť (zahŕňame do nej filozofiu obdobia formovania sa otrokárskeho Grécka počínajúc Taletom a končiac elejskou filozofiou s jej hlavným predstaviteľom Parmenidom) súčasné používanie aj filologickej metódy, spočívajúcej v dôslednom kritickom rozbere prameňov. Pravda, použitie tejto metódy nesmie byť izolované a samoúčelné, nesmie sa celý rozbor filozofickej problematiky iba redukovať na túto metódu, ako sme toho často svedkami u buržoázných historikov gréckej filozofie. Stretávame sa však u nich aj s takými prípadmi, že negujúc úplne filologicko-kritický rozbor prameňov uplatňujú iné aspekty, pravda,

¹ B. Engels, *Dialektika prírody*, Praha 1950, 43.

pomýlené a nevedecké, že pristupujú k výkladu niektorých gréckych filozofov z predom zaujatého stanoviska niektorého novodobého buržoázneho filozofického smeru a prenášajú jeho pojmy do minulej situácie; také sú napr. v poslednom čase sa vyskytujúce pokusy o výklad Herakleitovej² a Parmenidovej³ filozofie pomocou Heideggera. Tak Brecht⁴ ignorujúc filologickú intepretáciu vidí v Herakleitovi predchodcu Heideggera, a preto vykladá Herakleitov termín logos ako „silu objasňujúcu bytie“, ako „chápanie bytia“ a za ústredný problém Herakleitovej filozofie pokladá pojem „fronein“ — premýšľať.⁵ Na základe filologickej interpretácie, ktorá prizerá jednak k etymológii termínu „logos“, jednak k rozsahu významov, ktoré mal tento termín v Herakleitovej dobe, pri dôslednom uplatňovaní historickomaterialistických aspektov príde sa k jedine správne a celkovej Herakleitovej koncepcii vyhovujúcemu významu tohto termínu, ako som to ukázal na inom mieste.⁶

Je potrebné si totiž uvedomiť, že sa nám z diel raných gréckych filozofov zachovali len skromné zlomky a často zlomky len o niekoľkých slovách, a to od neskorších autorov, ktorí ich sami majú zväčša z druhej alebo tretej ruky, pretože pôvodné diela týchto raných gréckych filozofov boli z väčšej čiastky stratené už v alexandrijskom období (3. stor. pr. n. l.). Dokonca o milétskych filozofoch s výnimkou zmienky o Taletovi u Herakleita a u Platona nenachádzame pred Aristotelom žiadnu zprávu. Preto sú tieto zlomky často v porušenom stave a obsahujú mnohé interpolácie neskorších komentátorov, ktorí v nich často anticipovali neskoršie učenia. Preto je také dôležité skúmanie pravosti a presného slovného znenia týchto zlomkov v každom jednotlivom prípade, pričom popri ešte nevypracovanej filozofickej terminológii sa musí brať do úvahy aj tá skutočnosť, že význam mnohých termínov bol v menšej alebo väčšej miere iný, než je nám známy z neskoršieho obdobia gréckej filozofie, a to platónskeho a aristotelovského.

Tak od Taleta, prvého filozofa v dejinách gréckej a tým aj európskej filozofie, sa nám nezachovalo nič, od Anaximandra v podstate jeden zlomok, proti ktorého autentičnosti sú však vážne námietky (o čom pohovoríme na príslušnom mieste), podobne ako aj proti jednému z troch zachovalých zlomkov Anaximena. Vážne ťažkosti pôsobí aj výklad filozofie Pytagora, z ktorého sa nezachovalo nič; tento výklad je komplikovaný ešte otázkou hodnoty Aristotelových správ v zlomkoch jeho diela o pytagorovcoch. Iba presnou analýzou celej starovekej tradície bude možno rozriešiť niektoré problémy súvisiace priamo aj s osobou samého Pytagora a zároveň presne vymedziť jeho vlastné myšlienky od všeobecnej náuky pytagorejskej školy. Až Herakleitos nám výrazne vystupuje ako filozofická osobnosť, z ktorého diela sa nám zachovalo asi 130 autentických zlomkov. Avšak porozumenie a výklad niektorých jeho zlomkov, ktoré by nám lepšie dokreslili celkový obraz jeho

² F. J. Brecht, *Heraklit. Versuch über den Ursprung der Philosophie*, Heidelberg 1936.

³ W. Riezler, *Parmenides*, Frankfurt 1934.

⁴ Pozri poznámku 2.

⁵ „Fronein“ je však oprava vydavateľa Herakleitových zlomkov Dielsa, kým v rukopisoch je „sófronein“ = rozumne myslieť, čo znovu uviedol nový vydavateľ Kranz. Doxografické zprávy ako aj zlomky predattických filozofov uvádzam podľa vydania Diels — Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, 5. vyd., Berlín 1934; v ďalšom len DK. Vo výbore sú prístupné v českom preklade: K. Svoboda, *Zlomky předsokratovských myslitelů*, Praha 1944.

⁶ J. Špaňár, *Význam slova logos u Herakleita z Efezu*, Slovenský filozofický časopis 1958, 140—149.

filozofie, značnou mierou sťažujú zásahy jeho stoických a kresťanských komentátorov. Kým stoickí vykladatelia Herakleita interpolovali do jeho zlomkov stoické myšlienky (stoicizmus totiž vedome nadväzoval na Herakleitovu fyziku), kresťanskí spisovatelia (napr. Klemens, Hippolytos a iní) pričítali mu zasa eschatologické myšlienky. Pomerne skromné sú zasa na druhej strane filozofické zlomky Xenofana z Kolofónu, zakladateľa elejskej filozofickej školy. Naproti tomu z Parmenida, ktorý je hlavným predstaviteľom tejto školy, máme síce zachovanú takmer celú prvú polovicu jeho básne *O prírode*, a to práve tú najvýznamnejšiu časť (Pravda alebo Cesta pravdy obsahujúca výklad o súcne, bytí), zato však iba nepatrné zlomky z druhej časti básne (Zdanie alebo Cesta zdania), ktorá podávala Parmenidovu kozmológiu, výklad sveta zdania, zmyslový svet. Tým sa zároveň vynoruje jeden zo základných problémov filozofickej básne Parmenidovej — otázka vzájomného pomeru prvej a druhej časti básne. Nemáme teda z tohto raného obdobia, z filozofie obdobia formovania sa otrokárskeho Grécka, ba dokonca ani z celého predattického obdobia zachované ani jedno úplné dielo.⁷

Popri týchto skromných zlomkoch z raných gréckych filozofov máme, pravda, pomerne bohaté tzv. doxografické zprávy (t. j. zprávy neskorších starovekých autorov o názoroch „doxai“ predattických filozofov), z ktorých niektoré sa nachádzajú už u Platóna a najmä u Aristotela (predovšetkým v jeho I. knihe *Metafyziky*, kde podával prehľad a výklad názorov predattických filozofov), avšak základným doxografickým dielom boli Theofrastove *Názory prírodných filozofov* v rozsahu 16 alebo 18 kníh. Theofrastos však nielen podával názory predattických filozofov (až do Platóna), ale ich aj vykladal a kritizoval. Všetky zprávy neskorších autorov o názoroch predattických filozofov pochádzajú z tohto nám nezachovaného Theofrastovho diela, zväčša však nepriamo, sprostredkované. Keďže však Theofrastos (rovnako ako už jeho učiteľ Aristoteles) nereferoval o názoroch týchto filozofov, ale ich aj vykladal a kritizoval, musíme pri mnohých výkladoch uznávať aj jeho subjektívny postoj a náhľad. Tým viac je to pri autoroch doxografických zpráv priamo či nepriamo od neho závislých, ktorým už originály raných gréckych filozofov neboli

⁷ Správnejšie je totiž (ak už chceme pre celú etapu gréckej filozofie zahrňujúcu v sebe filozofiu obdobia formovania sa otrokárskeho Grécka a prvú polovicu obdobia filozofie za rozkvetu gréckej otrokárskej demokracie použiť nejaký osobitný termín) hovoriť o predattickom období, a nie o inak zväčša zaužívanom termíne predsokratovské obdobie. Pri delení gréckej filozofie na predsokratovskú a sokratovskú sa sofisti jednak izolujú od Sokrata, čo je pomýlené, pretože bez sofistov nie je mysliteľná Sokratova filozofia, na druhej strane netvorí sofisti organické ukončenie predchádzajúceho filozofického vývoja. A ďalší dôvod nesprávnosti tohto delenia je ten, že sa Demokritos, ktorý už patrí do attického obdobia, neprávom zaraďuje do tohto predsokratovského obdobia, a to jednak pre svoj úplne vypracovaný filozofický systém zahrňujúci v sebe všetky hlavné disciplíny filozofie s výnimkou logiky, jednak dobou svojho pôsobenia, pretože je o 10 rokov mladší než Sokrates. Pozri o tom W. Capelle, *Geschichte der Philosophie I*, Berlín 1922, 9—10. Staršie sovietske dejiny filozofie (Alexandrov a kol., *Dějiny filosofie I*, Praha 1951; v ďalšom SSDF) uplatňujúce dôsledné marxistické hľadiská pri periodizácii gréckej filozofie taktiež sa dopúšťajú jednej z vyššie uvedených chýb, že totiž preberajú Demokrita (spolu s Leukipom) pred sofistami (ich ohlasy u Demokrita nachádzame) a pred Sokratom. Aj novšie sovietske dejiny filozofie s periodizáciou v podstate zhodnou s Alexandrovými *Dejinami filozofie* (Dynník a kol., *Istorija filosofii I*, Moskva 1957; v ďalšom NSDF) majú pri Demokritovi tú istú chybu. České dejiny gréckej filozofie, zatiaľ vydávané len ako skriptá (Machovec — Otáhalová, *Dějiny filosofie I*, Praha 1958, i I. Sviták, *Kapitoly z dějin řecké filosofie*, Praha), neuvádzajú periodizáciu gréckej filozofie.

dostupné, takže sa nám o ranej gréckej filozofii referuje napr. v stoeckej terminológii.

Už z doterajších skutočností jednoznačne vyplýva, že o potrebe kritického rozboru prameňov pri vedeckej práci v oblasti gréckej filozofie, osobitne jej raného obdobia, nemožno pochybovať.

Ďalšou ťažkosťou je, na čo s oprávnením poukazuje na niektorých miestach aj Machovec⁸, že nemožno tu tak jednoznačne uplatniť známy rozhodujúci filozofický problém pomeru bytia a myslenia, ako ho uvádza Engels vo Feuerbachovi⁹: „Veľkou základnou otázkou celej, najmä novej filozofie je otázka vzťahu myslenia a bytia“. Nie je bez zaujímavosti, že tu Engels zdôrazňuje najmä novšiu filozofiu. O niečo ďalej pokračuje:¹⁰ „Podľa toho, ako filozofi odpovedali na túto otázku, rozdelili sa na dva veľké tábory. Tí, čo zdôrazňovali prvotnosť ducha oproti prírode, teda tí, čo koniec koncov tak či onak uznávali stvorenie sveta, utvorili tábor idealistov. Ostatní, ktorí pokladali prírodu za prvotnú, patria k rozličným školám materializmu.“ O niečo vyššie však Engels pripomína, že „v celej svojej vyhranenosti sa mohla táto otázka nastoliť, svoj plný význam mohla nadobudnúť až vtedy, keď sa európske ľudstvo prebralo z dlhého zimného spánku kresťanského stredoveku.“ Táto otázka nebola teda v tomto období gréckej filozofie ešte položená, a preto nebola ani riešená. Nemožno tu nespomenúť, že o stvorení sveta v biblickom zmysle nehorovoril žiaden Grék, ba dokonca ani objektívny idealista Platón. Jeho demiurgos v dialogu Timaios je preto tam, aby pozeraním na bytie pripravil vznikanie. Sám je však celkom postavený až za pôvodné súcno. Je pri bytí, ale nie je bytím samým. Čo by sa u Grékov mohlo nazývať „stvoriteľom“, redukuje sa na uvedenie do pohybu toho, čo jestvuje.¹¹

Dôsledkom tejto skutočnosti je, ako to uvidíme podrobnejšie ďalej, že aj v marxistickej literatúre o gréckej filozofii sa názory alebo inak povedané charakteristiky jednotlivých filozofov obdobia formovania otrokárskeho Grécka pri ich zadefovaní do toho alebo onoho tábora v niektorých prípadoch dokonca podstatne rozchádzajú.

Ani v otázke politického postoja jednotlivých filozofov ani v otázke ich úlohy, ktorú zohrali pri formovaní gréckeho otrokárskeho štátu, nie je všade a vždy úplná zhoda.

Popritom je tu celý rad nie menej závažných čiastkových problémov. Treba ich riešiť, aby sa mohol úplne dokresliť obraz jednotlivých filozofov. Tieto problémy sa však často obchádzajú; pravda, ich riešenie nevyhnutne podmieňuje dobrú znalosť jazyka a dôkladnú zbehosť vo filologickej interpretácii.

Hlavných tu nadhodených problémov ranej gréckej filozofie chcem sa dotknúť práve v súvislosti s vydaním českého prekladu knihy G. Thomsona o prvých filozofoch.¹² Thomson sa uvedených problémov dotýka hlbšie než doterajšie marxistické spracovania gréckej filozofie. No mnohé veci sú diskutabilné, a preto nebude od veci na ne poukázať.

George Thomson je profesorom klasickej filológie na univerzite v Birminghame a členom Výkonného výboru Komunistickej strany Veľkej Británie, do ktorej vstúpil už r. 1934. Osvojil si dokonale metódu dialektického a historického materializmu

⁸ Máchovec—Otáhalová, c. d., 12, 23—24.

⁹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Bratislava 1949, 18.

¹⁰ Tamže, 19—20.

¹¹ O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel 1945, 33.

¹² G. Thomson, *První filosofové*, Praha 1958.

a pomocou nej osvetľuje a prehodnocuje dedičstvo antického Grécka, aby „klasické štúdiá boli opäť posolstvom nádeje pre budúcnosť ako za veľkých dní humanizmu.“ Jeho základnou prácou, na ktorej stavia aj ďalšie, je práca *Aischylos a Atény*, vydaná tiež v českom preklade.¹³ V tejto práci popri marxistickom riešení otázok súvisiacich s kmeňovou spoločnosťou a so vznikom štátu s osobitným zameraním na staroveké Grécko dotýka sa predovšetkým otázky vzniku gréckeho umenia, a to rozborom najstarších zachovaných umeleckých pamiatok, hlavne Aischylových tragédií. Prepracovanie a rozšírenie prvých piatich kapitol tejto práce vydal pod osobitným názvom *O starej gréckej spoločnosti* (je dostupná taktiež v českom preklade).¹⁴ Jej druhým dielom je práve práca o prvých filozofoch.

Všetky tri uvedené Thomsonove práce sú vynikajúcimi a mimoriadne cennými marxistickými dielami, ktoré v hlavných črtách, miestami však veľmi podrobne s použitím všetkého dostupného materiálu, vyčerpávajú celú problematiku starovekého Grécka počínajúc kmeňovou spoločnosťou až do obdobia formovania otrokárskoho štátu (v oblasti filozofie sa tento rámec dokonca prekračuje), a to po všetkých stránkach a s takou dôkladnosťou, ako sme sa s tým doteraz v odbornej marxistickej literatúre nestretli. Predovšetkým v otázke pôvodu gréckej filozofie, v hlavných obrysoch síce už správne načrtnutom v sovietskych prácach, je jeho posledná práca o prvých filozofoch hĺbkou výkladu a odbornou znalosťou vecí doteraz jedinou marxistickou monografiou o tejto problematike. Zároveň však treba ešte zdôrazniť, že v ani jednej práci neberie Thomson Grécko izolovane, ale vo vzájomnej súvislosti s celou egejskou oblasťou, ba poukazuje aj na celkom vzdialené analógie. Aj po metodologickej stránke môžu byť Thomsonove práce vzorom, ako treba správne uplatňovať základné metodické zásady marxizmu. Thomsonovi vychádzajúcejmu z kritického rozboru prameňov sú tézy marxizmu predovšetkým nástrojom konkrétneho historicko-filozofického rozboru.

Prv než by som pristúpil k nadhodenej problematike v súvislosti s Thomsonovou knihou, nebude od veci aspoň v hlavných črtách podať obsah tejto práce, keďže stať o prvých filozofoch zaberá len asi jednu tretinu celej knihy.

V úvode svojej knihy podáva Thomson niekoľko poznámok k návrhu schémy na periodizáciu starovekých dejín, ktorý bol uverejnený vo Vestníku drevnej istorii z r. 1952. Thomson navrhuje rozdeliť dejiny otrokárskej spoločnosti celkove na šesť období s rozlišovaním dvoch základných štádií otrokárskej spoločnosti: rané, tzv. patriarchálne štádium od 13. až do 7. stor. a rozvinuté otrokárstvo v ďalších obdobiach. Správne zdôrazňuje, že vznik pokročilej otrokárskej spoločnosti v Aténach treba klásť nie do čias Solónových (ako uvádza sovietsky návrh), ale až do čias Kleisthenových. Práve na procese formovania sa gréckej otrokárskej spoločnosti spočívajú aj dejiny gréckej filozofie. „Anaximandros prejavuje rovnaký triedny názor ako Solón, Pytagoras vyjadruje názor triedy bohatých výrobcov a obchodníkov v krátkom období, v ktorom sa zrejme vyriešili triedne rozpory medzi aristokraciou a prostým ľudom, Herakleitos názor starej aristokracie, tak ako ju pozmenili nové podmienky, a v dielach ich pokračovateľov od Parmenida ďalej môžeme sledovať ďalší vývoj triedneho boja medzi občanmi, tak ako bol určovaný základným rozporom medzi slobodnými a otrokmi.“¹⁵

¹³ G. Thomson, *Aischylos a Athény*, Praha 1952.

¹⁴ G. Thomson, *O staré řecké společnosti*, Praha 1952.

¹⁵ G. Thomson, *První filosofové*, Praha 1958, 19.

Vlastná práca obsahuje päť častí rozdelených zasa na osobitné state s príslušnými kapitolami.

Prvá časť (Svet kmeňov) je venovaná prvotnopospolnej spoločnosti. Kým v prvej stati (Reč a myslenie) vykladá Thomson známe poznatky o vývoji živočíchov, na konci ktorého stojí človek, ďalej ako prácou a spoluprácou ľudí vzniká myslenie a reč, v druhej stati (Kmeňová kozmológia) rozoberá prírodné (t. j. pohlavné a rodičovské) a spoločenské vzťahy, ktoré spojovali človeka s človekom v prvých štádiách výroby, ďalej mágiu a mýtus ako základné črty predtriednej ideológie. Za najvýznamnejšiu črtu poznania v predtriednej spoločnosti pokladá neschopnosť abstraktného myslenia. V záverečnej kapitole tejto časti hovorí o kozmogónii amerických Indiánov poukazujúc súčasne na to, ako sa ideologická nadstavba vyvinula natoľko, že reaguje na spoločenskú organizáciu, z ktorej vyrástla.

V druhej časti (Orientálny despotizmus) je podaný rozbor nižšieho alebo raného stupňa otrokárstva vo východných despociách spolu s Egyptom. Osobitnú pozornosť tu vzbudzuje prvá stať o Číne, ktorej účel je podľa Thomsona dvojaký: 1. v stručnosti oboznámiť s kozmologickými predstavami, ktoré tvoria základ práce čínskych filozofov a 2. poukázať na určité podobnosti medzi prácou čínskych filozofov a dielom raných gréckych filozofov. Tak ukazuje Thomson napr. na podobnosť myšlienok čínskych filozofov s niektorými výroky Herakleita. Pravda, poznáme ich len z 1. stor. pr. n. l., nanajvyš ich možno ešte vystopovať až do konca 4. stor. pr. n. l. Určité analógie nachádza Thomson aj medzi Konfuciom a Pytagorom. Thomsonom zistené analógie by bolo možné rozšíriť ešte medzi vzdialenejšie národy, než sú Čína a Grécko. Tak Schuhl¹⁶ pre pytagorejské spojovanie vecí s číslami nachádza analógiu u indiánskeho kmeňa Zuňi, ktorého príslušníci spájajú prvé čísla s krajinami, farbami a činnosťami.

V Egypte a v Mezopotámii, ako ukazuje v ďalšej stati Thomson, určoval vzostup štátu dvojaký pokrok výrobných síl — spracovanie bronzu a zavlažovanie. Nevyhnutnosť zavodňovacích stavieb v Egypte, ktoré podmieňovali bohatú úrodu, vyžadovala organizovanú masovú pracovnú silu, čo mohla zvládnuť len centralizovaná moc štátu v osobe kráľa. V dôsledku toho sa v konečnom vývoji vytvorila nová forma vlastníckych vzťahov k pôde. Vlastníkmi celej pôdy sa stali králi, ktorým sa časom „podarilo to, o čo vždy usilovali všetci králi, totiž použiť predstavy vyplývajúce z centralizácie moci ako nástroja na udržovanie vykorisťovanej triedy v duchovnom poddanstve.“ Je len pochopiteľné, že sa kráľ stal stredobodom celej ideológie, prejavujúcej sa formou mytológie a náboženstva, čo bol len prirodzený dôsledok nových spoločenských pomerov.

Podobne, ale predsa s určitým rozdielom prebiehal aj vývoj v Mezopotámii. Tu väčšina pôdy patrila chrámom a spravovali ju ako vládnuca trieda kňazi, ktorí ukladali pracovnú povinnosť otrokom a drobným roľníkom. V Mezopotámii sa totiž nezakorenila doktrína o božej moci kráľovej; nie že by tu neboli bývali také pokusy, ale preto, že bola dosť silná konkurencia. V daných hospodárskych podmienkach sa ani v Egypte ani v Mezopotámii nevytvorila nezávislá obchodná trieda. Na obchode brala účasť iba trieda veľkostatkárov. Preto dané spoločenské pomery i pri dosť vysokej hospodárskej vyspelosti znemožňovali vznik filozofie. „A tak napriek všetkému technickému pokroku, napriek vežiam siahajúcim až do neba a pyramídám

¹⁶ P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1934.

vzdorujúcim smrti nevytvorila celá táto spoločnosť doby bronzovej nič, čo by sa dalo nazvať filozofiou.¹⁷

K vlastným Grékom prichádza Thomson v tretej časti s nadpisom *Od Babylona k Milétu*. Rieši tu najprv otázku pôvodu gréckeho kalendára poukazujúc na jeho spoločný základ s babylonským ako aj otázku orientálnych vplyvov na Hesiodovu kozmogóniu podanú v jeho známej básni *Theogonia*. Pozornosť venuje aj začiatkom gréckej rétoriky v súvislosti s hieratickým štýlom Herakleita, ktorého prameň vidí v liturgickej forme. V poslednej stati tejto časti sa už Thomson dostáva aj k prvej filozofickej škole v Grécku, k milétskej škole, ktorú predstavujú Tales, Anaximandros a Anaximenes.

V štvrtej časti knihy (*Nové štáty*) venuje Thomson osobitnú pozornosť hospodárskej základni gréckych mestských štátov v 6. stor., ďalej demokratickej revolúcií a konečne demokratickej ideológii.

Konečne v poslednej, piatej časti (*Čistý rozum*) pokračuje opäť v ranej gréckej filozofii pytagorovcami, Herakleitom a eleatmi. V predposlednej stati tejto časti (*Materializmus a idealizmus*) dotýka sa v hlavných črtách filozofických systémov Empedokla, Anaxagora a atomistov, venuje pozornosť aj gréckym lekárskeym školám, stručnú úvahu subjektívnej dialektike (majúc na zreteli eleatov, predovšetkým Zenóna), Platónovi a „obrovitej postave“ Aristotela, v ktorom vidí vyvrcholenie a zároveň aj zakončenie gréckej prírodnej filozofie. Podľa už citovaného Engelsovhovho kritéria delenia filozofie na materialistickú a idealistickú robí veľmi rozvážnu klasifikáciu (nie však úplnú) predattických filozofov na gigantov-materialistov a bohov-idealistov uvádzajúc vyslovene Platóna ako zakladateľa filozofického idealizmu. Záverečná stať (*Falošné vedomie*) je v podstate zhrnutie základných výsledkov celej práce.

Všeobecne sú nám známe hospodárske a spoločenské podmienky, za ktorých vznikla v 6. stor. pr. n. l. filozofia v starovekom Grécku. Thomsonovi patrí zásluha, že v uvedenej práci podal doteraz najpodrobnejší marxistický rozbor týchto podmienok.

V tejto súvislosti poukazuje Thomson aj na niektoré závažné nedostatky inak pokrokových bádateľov, ako sú Cornford a Farrington.¹⁸ Tak napr. Farringtonovi racionalizmus najstarších gréckych filozofov vyplýval z techniky doby. Proti tomu jasne hovorí Thomsonom uvádzaná skutočnosť, že v Mezopotámii a v Egypte aj napriek veľkému technickému pokroku sa nevytvorilo nič, čo by sa dalo nazvať filozofiou.¹⁹ Toto konštatovanie je však tým významnejšie, že už koncom staroveku a taktiež v 19. stor. s rozvojom orientalistiky začali sa grécki filozofi pokladať za žiakov orientálcov.²⁰ Preto ako správny marxistický záver uvádza Thomson²¹: „Za to, čo bolo v ich diele nového, vďaka gréckim filozofom nie svojej znalosti techniky výroby, ale novému vývoju výrobných vzťahov, ktoré tým, že premenili štruktúru spoločnosti, dali vznik novému svetovému názoru.“

Thomson rozlišuje tri hlavné prúdy demokratických myšlienok, ktoré mali rozhodujúcu úlohu v začiatkoch gréckej filozofie: 1. aristokratické tradície prispôbené časťou aristokracie novým podmienkam a predstavované v Miléte Anaximan-

¹⁷ G. Thomson, c. d., 95.

¹⁸ Tamže, 166 nn.

¹⁹ Tamže, 95.

²⁰ Tieto názory presvedčivo vyvrátil už T. Ho p f n e r, *Orient und die griechische Philosophie*, Lipsko 1925.

²¹ G. Thomson, c. d., 168.

drom a v Aténach Solónom, 2. orfizmus, stelesňujúci tradície a úsilia vyvlastneného roľníctva a 3. pytagoreizmus, ktorý je syntézou oboch prvých.²² Thomson osobitne zdôrazňuje, že by bolo chybou pokladať orfizmus za krok späť v gréckom myslení.²³

Ako špecifickú črtu ranej gréckej filozofie v porovnaní s mezopotámskym alebo egyptským myslením zdôrazňuje Thomson²⁴ jej nedogmatickosť v tom zmysle, že nebola obmedzená na vedome stanovený a prijatý systém teologickej doktríny, ale naopak vylučovala nadprirodzeno. Na druhej strane, ako zároveň dodáva Thomson, bola dogmatická v tom zmysle, že majú malý základ v pozorovaní a vôbec nijaký v pokuse vychádzať z apriorných predpokladov, ktoré prijímala ako samozrejmé.

Zakladateľmi gréckej a tým aj európskej filozofie sú Milétania Tales, Anaximandros a Anaximenes. My sme v nich zvyknutí hovoriť podľa Aristotela, ktorý v učení týchto prvých filozofov videl nedokonalú anticipáciu svojich vlastných štyroch príčin (hmoty, tvaru, pohybu a účelu), o pralátke, materiálnom princípe, z ktorého všetko vzniklo. Neuvedomujeme si, a to je završenie chybou aj mnohých historikov gréckej filozofie, že pre nich nejestvoval rozdiel medzi hmotným a nehmotným, medzi prirodzeným a nadprirodzeným. Preto ani nemožno tvrdiť, že Tales odlišoval dušu od tela, ako sa uvádza v novších sovietskych dejinách filozofie,²⁵ že ju však chápal materialisticky, a to proste ako hybný začiatok všetkých javov prírody. Ide tu v podstate o výklad jednej z doxografických správ,²⁶ v ktorej sa hovorí, že podľa Taleta aj magnetovec má dušu, pretože priťahuje železo. Tales tu však chce povedať iba toľko, že magnetovec je ako živá bytosť, ktorá sa snaží pritiahnúť k sebe určité veci ako korisť. Pohyb totiž bol v primitívnom myslení samozrejším symptómom života a nebolo potrebné hľadať jeho príčinu. Je to primitívny materializmus, ale sotva asi možno povedať, že sú v ňom už jasne vyjadrené ateistické tendencie, ako sa to uvádza v už spomenutých sovietskych dejinách filozofie,²⁷ pretože Milétania nevyklúčovali existenciu bohov. Je to síce nedôslednosť ich systému (stretáme sa s tým však aj omnoho neskoršie u Epikura), ale je to zároveň znak primitívneho myslenia, ktoré sa ešte celkom neodpútalo od mytologických predstáv.

Výraznejšie urobil primitívne myslenie základom svojej kozmológie Anaximandros, a to predovšetkým tým, že uznával: 1. že všetky veci majú spoločný pôvod, 2. že veci sú v ustavičnom pohybe a 3. že vývoj spočíva v boji protikladov.²⁸ Ako Taletovi je začiatkom vecí voda, tak Anaximandrovi „neobmedzené“ (apeiron), kvalitatívne neurčené, ktoré je nesmrteľné a nehynúce. Bežne sa Anaximandrovo *apeiron* chápe ako nerozlišená a neohraničená hmota.²⁹ Tak ho chápe tiež Thomson. Uviedol som však, že náš pojem hmoty nemožno stotožňovať s „pralátkou“ Milétanov. Preto výklad Anaximandrovho *apeira* nemožno, ako už vidieť z rozličných názorov o ňom v staroveku, pokladať za definitívny. Že sa v ňom uplatňujú aj rozličné mytické predstavy, nemožno pochybovať. Kým Tales pravdepodobne nevyložil, ako z jeho primárnej substancie vznikol svet, u Anaximandra máme už

²² Tamže, 227.

²³ Tamže, 237.

²⁴ Tamže, 326.

²⁵ NSDF, 77.

²⁶ DK, A 22.

²⁷ NSDF, 78.

²⁸ G. Thomson, c. d., 158—159.

²⁹ SSDF, 35.

podrobne vyložené, ako vylučovaním jednotlivých protikladov dochádza postupne k formovaniu celého vesmíru.

Povšimnutie si zasluhuje ešte Anaximandrov zlomok:³⁰ „A z čoho veci vznikajú, do toho tiež zanikajú podľa nutnosti, lebo si za svoje bezprávie navzájom platia pokutu a trest podľa určenia času.“ Thomson, zdá sa, nepochybuje o jeho autentičnosti. Je však *communis opinio*, že jeho začiatok až po „podľa nutnosti“ je len referátom v peripatetickej reči.³¹

Trojicu Milétanov uzatvára Anaximenes. Svojím učením o vzduchu ako „počiatku“, ktorého zhustovaním a zriedkovaním vznikajú ostatné veci, vrátil sa k stanovisku Taletovmu. Tým sa problematika aj uňho zjednodušuje.

V podstate najväčší odklon od doterajšieho marxistického výkladu urobil Thomson u Pytagora a pytagorovcov. V starších sovietskych dejinách filozofie sa pytagorejský spolok charakterizuje ako „reakčná stránicka organizácia aristokracie“,³² ako „ideológovia aristokracie.“³³ Sama Pytagorova filozofia mala za úlohu — podľa uvedených dejín³⁴ — teoreticky zdôvodniť nutnosť naprostého podriadenia ľudu vláde aristokracie, ba aj jeho učenie o harmónii malo teoreticky zdôrazniť panstvo aristokracie. Preto sa aj pytagorejská filozofia pokladá za jednu z ciest od pôvodného starogréckeho materializmu k rozvoju idealistickej filozofie v Grécku.³⁵ Rovnako hovoria aj novšie sovietske dejiny filozofie o Pytagorovi ako o pôvodcovi „reakčného učenia o poriadku, pod ktorým so zreteľom na spoločenský život chápal moc aristokratov, kým starogrécku demokraciu chápal ako porušenie poriadku.“³⁶ A preto aj pytagorovci ako „ideológovia reakčnej otrokárskej aristokracie snažili sa zobraziť aristokratický pozemský poriadok ako harmonicky odpovedajúci nebeskému poriadku.“³⁷ Thomson však i pri nedostatčnosti a neurčitosti starovekých zpráv³⁸ vyslovuje názor,³⁹ že pytagorovci boli spočiatku umiernenými demokratmi (Pytagoras nebol pôvodom aristokrat) a v oblasti politiky zaujímal stredné postavenie asi ako Solón v Aténach a že iba neskoršie zastávali krajne konzervatívnu politiku. Ich spoločenské a politické zameranie stopuje potom Thomson v ich náboženskom a filozofickom učení. Preto tiež podľa Thomsona zaujíma Pytagoras prechodné postavenie medzi materializmom a idealizmom.⁴⁰ Thomsonova koncepcia je nesporne lákavá, ale vyžiada si ešte hlbšieho prepracovania, predovšetkým však starostlivého kritického rozboru všetkých dostupných prameňov. Na druhej strane však nemožno bez výhrady prijímať Thomsonovo tvrdenie, že u pytagorovcov čísla tvoria jedinú konečnú realitu,⁴¹ čiže primárna substancia je u nich číslo.⁴² Ten istý

³⁰ DK, 1.

³¹ W. Kraus, *Das Wesen des unendlichen bei Anaximander*, Rheinisches Museum 1949, 364 nn.

³² SSDF, 43.

³³ Tamže, 44.

³⁴ Tamže, 46.

³⁵ Tamže, 47.

³⁶ NSDF, 82.

³⁷ Tamže, 82.

³⁸ Práve pre nedostatčnosť a neurčitosť starovekých zpráv o Pytagorovi pokúsil sa dokonca K. Reinhardt (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916) poprieť jeho historickosť. Tento názor bol však oprávnené všeobecne zamietnutý.

³⁹ G. Thomson, c. d., 241 nn.

⁴⁰ Tamže, 310.

⁴¹ Tamže, 250.

⁴² Tamže, 253.

názor nachádzame aj v starších sovietskych dejinách filozofie,⁴³ kde sa hovorí, že pytagorovci vychádzali z čísla, ktoré pokladali za podstatu všetkého súcna, že tým izolovali kvantitatívnu stránku v chápaní hmoty, mysticizovali ju a nakoniec urobili z čísla samostatnú metafyzickú podstatu. S týmto názorom sa zhodujú aj novšie sovietske dejiny filozofie,⁴⁴ podľa ktorých gnozeologické korene pytagorejského idealizmu pozostávali v tom, že pytagorovci odtrhli čísla od vecí, čísla premenili na samostatné podstaty, absolutizovali ich a zbožnili. Ale tento názor je v rozpore s tvrdením Aristotela, ktorý v *Metafyzike* XIV 3, 1090a uvádza: „Pretože pytagorovci videli, že mnoho vlastností patrí zmyslovým telesám, robili síce čísla súcno, ale nie ako samostatné(!), ale tak, že sa súcno z čísel skladá.“ Z tejto Aristotelovej zprávy jasne vyplýva, ako to zdôrazňuje aj Machovec,⁴⁵ že pytagorovci spočiatku nepokladali čísla za samostatné súcno mimo tohto sveta a pred ním, ale za toto jediné súcno, za „peras“ — obmedzenie, neoddeliteľné, pravda, od vymedzeného, od konkrétneho zmyslového sveta, ale tvoriaceho dohromady jednotu. Preto idealistickú líniu možno stotožňovať iba s tým pytagoreizmom, ktorý sa zlúčil s neskorším Platónovým systémom objektívneho idealizmu.⁴⁶

Na pevnejšiu pôdu sa dostávame pri výklade filozofie Herakleita z Efezu. Ale sotva pri výklade ktorého filozofa tak doslova platí známe latinské príslovie: *Quot capita tot sententiae* (Koľko hláv — toľko názorov) ako pri Herakleitovi. Už v staroveku sa stretávame s rozdielnym chápaním a výkladom jeho diela, ako to vyplýva z rozličných nadpisov dávaných jeho dielu. Nie inak je to aj u moderných bádateľov, na čo som už čiastočne poukázal. A tak vyše 2000 rokov priťahuje Herakleitos mysliteľov najrozličnejších smerov.

Už sama chronológia je uňho sporná. Dotýka sa jej aj Thomson v súvislosti s chronológiou Parmenida. U väčšiny raných gréckych filozofov nemáme totiž bezpečné chronologické dáta. Pre Herakleita máme v staroveku dvoje datovanie. Podľa Diogena Laertia IX, 1 Herakleitova „akmé“ (t. j. 40 rokov) spadá do 69. olympiády, t. j. medzi roky 504—501 pr. n. l. Keďže však podľa inej starovekej zprávy vieme, že žil 60 rokov, možno ho datovať približne asi do r. 540/535—480/475. Toto datovanie je podľa aténskeho kronikára Apollodora z 2. stor. pr. n. l., od ktorého pochádza aj väčšina dát raných gréckych filozofov. Aj keď Apollodorove datovania vznikli na základe rozličných kombinácií, odpovedajú vo väčšine prípadov približne skutočnosti.⁴⁷ Druhé datovanie Herakleita nachádzame u cirkevného spisovateľa Eusebia (3. a 4. stor. n. l.), podľa ktorého Herakleitova „akmé“ spadá do r. 456—454. Podľa neho by bol Herakleitos súčasníkom Zenóna, žiaka Parmenidovho. Toto druhé datovanie našlo totiž významného obhajcu v Reinhardtovi⁴⁸ a v poslednej dobe v maďarskom bádateľovi Szabóovi,⁴⁹ ktorý vychádzajúce podobne

⁴³ S S D F, 48.

⁴⁴ N S D F, 83.

⁴⁵ M a c h o v e c, c. d., 12.

⁴⁶ T a m ž e, 12.

⁴⁷ Jeho duchaplné kombinácie vidieť najmä pri datovaní eleatovcov. Xenofanovu „akmé“ umiestnil, nevedno z akých dôvodov, do 60. olympiády, t. j. 540—537 pr. n. l. (je to rok založenia Eley); „akmé“ Parmenida, Xenofanovho žiaka, dal zasa o 10 olympiád neskoršie, t. j. do r. 504—501 (totožná s Herakleitovou „akmé“) a „akmé“ Zenóna, Parmenidovho žiaka, zasa o 10 olympiád neskoršie, t. j. do r. 464—460 pr. n. l.

⁴⁸ K. R e i n h a r d t, c. d., 155 nn, 221—223.

⁴⁹ A. S z a b ó, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Dialektik*, Acta antiqua I, Budapešť 1952, 380 nn.

ako Reinhardt z vnútornej súvislosti medzi Herakleitovým učením a elejskou dialektikou snaží sa klásť Herakleita až za Parmenida. Nie je základnou úlohou tohto článku podrobne sa zaoberať touto problematikou, hoci ju nemožno podceňovať, pretože pri uznávaní Eusebiovoho datovania Herakleita musel by sa do značnej miery zmeniť celkový obraz vývoja ranej gréckej filozofie. Avšak dôkazy uvedené v prácach Dielsa,⁵⁰ Patina⁵¹ a Kranza⁵² sú natoľko presvedčivé, že Apollodorovo datovanie môžeme pokladať za približne správne. Niektoré novšie argumenty Szabóovej správne vyvrátil Thomson. Skôr sa zdá pravdepodobnejším, že bude treba posunúť datovanie Parmenida.

Nejednotný názor je aj na politické postavenie Herakleita. Podľa Thomsona⁵³ jeho názor bol protidemokratický, ako ukazuje jeho príkre odsúdenie ľudu, keď bol vyhnaný jeho priateľ (Thomson nesprávne uvádza, že išlo o brata) a jeho opovrhovanie pre uctievanie Dionýza. Ide tu v prvom prípade o zl. 112: „Správne by bolo pre Efezanov, keby sa všetci dospelí obesili a prenechali mesto nedospelým; lebo vyobcovali Hermodora, svojho najlepšieho muža s odôvodnením: z nás nesmie byť nikto najlepší, ak už, tak inde a u iných ľudí.“ Podobný názor sa uvádza aj v starších sovietskych dejinách filozofie,⁵⁴ kde sa Herakleitos charakterizuje ako ideológ vládnúcej otrokárskej spoločnosti, ako odporca demokracie, ktorá zväzila v Efeze, ako autor politicky zahrotených prejavov proti vláde ľudu. Naproti tomu v novších sovietskych dejinách filozofie⁵⁵ je tento názor trochu oslabený. Hoci sa na jednej strane uvádza, že Herakleitovi je „vlastná antidemokratická črta — nepriateľstvo voči ľudu, dému,“ zdôrazňuje sa na druhej strane, že „objektívny obsah jeho filozofie odpovedal úlohám progresívneho vývoja starogréckej spoločnosti“ a v dôsledku toho, že i jeho „spoločensko-politické názory sa nezhodovali úplne s názormi reakčnej aristokracie, že bol za rozvoj starogréckych mestských štátov, ale nie za obnovenie starých rodových poriadkov.“⁵⁶ Vyzdvihuje sa tiež, že proti starému rodovému právu, vydávanému reakčnou aristokraciou za právo „ustanovené bohmi“, postavil Herakleitos zákon (nomos) otrokárskeho štátu, čo predstavovalo určitý krok vpred.⁵⁷ Niet sporu o tom (dosvedčujú tu staroveké zprávy a aj Herakleitove zlomky), že Herakleitos sa účastnil politického života.⁵⁸ Známý je tiež jeho výrok (zl. 44), že „ľud má bojovať za zákon ako za hradby“. V jednom z apokryfných Herakleitových listov, inak dobre oboznámených s pomermi Herakleitovej doby, sa uvádza, že Herakleitos pomýšľal dať spolu s Hermodorom Efezanom zákony. Myslím, že najsprávnejšie tu bude stanovisko Kessidyho,⁵⁹ že Herakleitos bol ideológom umiernennej aristokracie, ktorá súc zainteresovaná na poľnohospodárstve, re-

⁵⁰ H. Diels, *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlín 1897, 68 nn.

⁵¹ A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, Lipsko 1899.

⁵² W. Kranz, *Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*, SBA Berlin 1916, 1174 nn.

⁵³ G. Thomson, c. d., 262.

⁵⁴ SSDF, 53.

⁵⁵ NSDF, 82.

⁵⁶ Tamže, 82.

⁵⁷ Tamže, 82.

⁵⁸ U Diogena Laertia (DK, A 1) máme zprávu, že odmietol žiadosť spoluobčanov, aby im dal zákony. Podľa Klementa Alexandrijského (DK, A 3) prehovoril vraj tyrana Melanoma, aby sa vzdal vlády.

⁵⁹ F. Ch. Kessidy, *Dialektika i materializm v filosofii Geraklita Efesskogo*, Voprosy filosofii 1953, 135.

mesle a obchode vystupovala na obranu jestvujúcich zákonov proti „krajnostiam“ demokracie a rodovej aristokracie ako zástankyňa „všeobecných“ záujmov a verejného „poriadku“. Podobné stanovisko má na mysli aj Varcl,⁶⁰ ale zachádza príliš ďaleko: „Boli to bezprostrední výrobcovia a majstri — držiteľia otrokov, ktorí tvorili masu demokraticky zmýšľajúceho obyvateľstva, ktorých názory našli výraz vo filozofických myšlienkach Herakleita. To vyplýva zo všeobecného charakteru Herakleitových myšlienok a je dosvedčené takými výrokmami ako zl. 44.“

Thomson sa ďalej dotýka aj Herakleitovho štýlu,⁶¹ ktorý nazýva hieratickým a liturgickým. S tým možno súhlasiť, treba však pripomenúť, že je to vôbec štýl celého tohto obdobia. Nachádzame ho totiž popri siedmich mudrococh aj v dielach iónskych lekárov, ďalej u Pindara, skladateľa sborových piesní a u prvého z triády slávnych gréckych tragikov — Aischyla. Prekvapuje však Thomsonovo tvrdenie,⁶² že „u Herakleita tvorí obsah a forma dokonalú jednotu“. Správne poukázal na tento omyl už Varcl⁶³ v súvislosti s názorom Leiseganga,⁶⁴ ktorý v Herakleitovi vidí silný vplyv mystiky, ba dokonca ho takmer pokladá za mystického mysliteľa, že sa tu nesprávne stavia do popredia ako primárny rozhodujúci faktor údajne mystická forma myslenia a nie jeho obsah. Tým sa už dostávame k otázke pomeru Herakleita k mystériám. Podľa Thomsona možno usudzovať, že Herakleitos vychádza priamo z orfizmu, náboženského hnutia, ktoré preniklo z Trácie v 6. stor. do Grécka a Južnej Itálie. Thomson totiž tvrdí,⁶⁵ že bola domnienka, že sa Herakleitova kniha skladala z rozhovoru na spôsob orfických „hieroi logoi“ a „legomena“ eleuzínskych mystérií. Túto domnienu mu potvrdzuje úvod Herakleitovho diela, ktorý si zostavil, pravda, sám, a to zo zl. 50, 1, 34 a 107.⁶⁶ Z takto zostaveného úvodu vyvodzuje tento záver:⁶⁷ „Ľudia sa delia na tri kategórie. Tí, ktorí počuli Slovo a porozumeli mu ako Herakleitos; tí, ktorí ho počuli po prvý raz a ešte ho neporozumeli; a tí ktorí ho nepočuli. Tí, ktorí počuli a pochopili, patria k druhému stupňu zasvätených, známych ako „cpopteia“; tí, ktorí počuli, ešte však nepochopili, patria k prvému stupňu (myesis), novozasvätení, a tí, ktorí nepočuli, sú nezasvätení (amyetoi). Z ďalších úvah je zrejmé, že toto bol skutočne autorov zámer.“ Vykladať Herakleita z orfizmu, z mystiky, nie je nová vec. Robil tak už pred Thomsonom Pfleiderer⁶⁸ a v novšej dobe predovšetkým Macchioro⁶⁹ a Leise-

⁶⁰ L. Varcl, *Logos in der Antike und im Christentum*, Studia antiqua, Praha 1955, 57.

⁶¹ G. Thomson, c. d., 130—132.

⁶² Tamže, 130—132.

⁶³ L. Varcl, c. d., 54.

⁶⁴ H. Leisegang, PWRE XIII 1926, s. v. logos.

⁶⁵ G. Thomson, c. d., 130, 264.

⁶⁶ Zl. 50: Ak nie mňa počujú, ale logos, je rozumné uznať, že všetko je jedno. Zl. 1: Ale tento logos, ktorý je večný, nechápu ľudia, ani dokiaľ ho nepočuli, ani keď ho počuli. Lebo hoci sa všetko deje podľa tohto logu, začínajú si predsa ako neskúsení, kedykoľvek sa pokúšajú o takéto slová a diela, aké ja vykladám, rozoberajúc každé podľa jeho povahy a vysvetľujúc, aké je. Ostatní ľudia však nevedia, čo robia v stave bdenia, práve tak ako zabúdajú, čo robia v spánku. Zl. 34: Nerozumejú to, i keď to počuli, a preto sa podobajú hluchým; o nich platí príslovie: sú tu a predsa nie sú tu. Zl. 107: Zlými svedkami sú ľudom oči a uši, ak majú barbarské duše.

⁶⁷ G. Thomson, c. d., 265.

⁶⁸ T. E. Pflleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von Ephesos im Lichte der Mysterienidee*, Berlín 1886.

⁶⁹ V. Macchioro, *Eraclito*, Bari 1922.

gang.⁷⁰ Tento Thomsonov výklad nepokladám za správny, a to z troch dôvodov: 1. zostaviť úvod Herakleitovho diela môžeme len s väčšou menšou pravdepodobnosťou, pretože už pôvodne bolo asi napísané vo forme voľných gnóm; 2. že sa vychádza z nesprávneho predpokladu, ako som to už vyššie uviedol, o jednote formy a obsahu u Herakleita a 3. že sa dá táto vec vysvetliť omnoho jednoduchšie a prijateľnejšie. Herakleitom používané termíny ako Diké (bohyňa spravodlivosti), nomos (zákon), Aion (vek), logos a iné, s ktorými sa stretávame aj v okruhu orfizmu a mystérií, dokazujú iba tú skutočnosť, že sa Herakleitos podobne ako milétski filozofi (niektorí z uvedených termínov sú už u Anaximandra) ešte neslobodil od prvků mytologických predstáv a že pri výklade niektorých javov siaha proste po mytologických obrazoch.⁷¹ Avšak do týchto jestvujúcich foriem (keďže ešte nejestvovala ani vypracovaná filozofická terminológia) vkladal celkom nový obsah. Správne túto zásadu formuloval Vareč,⁷² že každá doba vkladala do jestvujúcej formy nový obsah podľa toho, aké nové reálne pomery sa v nej uskutočnili. Niet v antických Zprávach dokladu o tom (Thomson by ho bol mal uviesť) a ani zo zachovaných Herakleitových zlomkov nevyplýva, že sa Herakleitova kniha skladala z mystického rozhovoru (hieroi logoi). Preto tiež netreba vidieť nič mystického ani v Herakleitovom pojme logos, ktorého rozsah je širší, ako ho vymedzuje Thomson redukujúc ho na rozhovor, rozum, ratio (v zmysle kvantitatívneho pomeru). Pretože výklad Herakleitovho logu som podal na inom mieste,⁷³ zhrniem tu len hlavné výsledky. Termín logos Herakleitos prevzal od pytagorovcov. Jeho pôvodný význam je: zhromažďovanie, zbieranie, počítanie, vypočítavanie, rozprávanie, slovo, reč. Z významu počítania, vypočítavanie vznikol aj význam „miera“, „pomer“ a konečne „zákon“,⁷⁴ ktorý je všetkému spoločný.⁷⁵ Tento významový komplex, ktorý práve používali pytagorovci (popri termíne metron) na vyjadrenie zákonitosti prírodných procesov (na čo máme viaceré autentické doklady), je práve taký prvotný ako „reč“, alebo „zpráva“. Logos vo význame „miera“, „pomer“ ako aj „zákon“ je predovšetkým v Herakleitovom zlomku 31b,⁷⁶ kde výrazne vyjadruje proporionalitu (a tým aj zákonitosť) pri všetkých premenách pralátky-ohňa. V tomto význame má však aj ďalší dosah. „Poriadok, miera, pomer — toľko a nie viac, vyjadrené aj známou formulou „nič primnoho“, zákon (zákonitosť) záväzný pre všetkých, rozumné myslenie a v dôsledku toho rozumné konanie, čoho všetkého sa dovoľavala umiernená aristokracia v prechodnom období gréckej tyranidy, celý tento myšlienkový komplex, vyjadrujúci politické tendencie určitej spoločenskej triedy zainteresovanej na poľnohospodárstve, remesle a obchode, výrazne sa odráža v Herakleitovom pojme logos. V iných súvislostiach Herakleitom používaný termín „heimarmené“ (osud) je iba iným konkrétnejším, pritom však mytologickým obra-

⁷⁰ H. Leisegang, pozri poznámku 64.

⁷¹ F. Ch. Kessidy, c. d., 136.

⁷² L. Vareč, c. d., 55.

⁷³ Pozri poznámku 6.

⁷⁴ Zl. 114: Tí, ktorí hovoria s rozumom, musia sa opierať o to, čo je všetkým spoločné, tak ako obec o zákon a ešte pevnejšie. Lebo všetky ľudské zákony sa živia z jedného božieho; lebo ten vládne, kam až chce a stačí pre všetkých (a pre všetko) a dokonca ešte všetko prevyšuje.

⁷⁵ Zl. 2: Preto sa treba riadiť spoločným. Ale hoci je logos všetkým spoločný, žije väčšina ľudí tak, akoby mali svoj vlastný úsudok.

⁷⁶ Zl. 31 b: Zem sa rozteká ako more a toto dostane svoju mieru podľa toho istého logu (= pomeru, miery, zákona), aký bol prv, než sa stalo zemou.

zom pre vyjadrenie logu ako zákonitosti. Ďalší význam logu je rozum (gnómé),⁷⁷ ktorý prijíma aj Thomson. Podstatný obsah logu je však boj,⁷⁸ čo na druhej strane vyjadruje aj základné spoločenské vzťahy Herakleitovej doby. Keďže charakteristickým znakom filozofického myslenia v dobe formovania sa otrokárskoho Grécka je, že sa deje na konkrétnom, je aj Herakleitov logos identický s ohňom.⁷⁹ Konečne myslíme, že možno ísť ešte ďalej. Do rozsahu logu treba zahrnúť aj Herakleitov termín „hormónia“, prevzatý od pytagorovcov,⁸⁰ konečne termíny boh⁸¹ a Zeus.⁸² Záverom možno zhrnúť, že zákon (nomos), boj (polemos), rozum (gnómé), oheň (pyr), múdrosť (sofon), osud (heimarmene) a Zeus sú len Herakleitom používané rozličné termíny pre ten istý pojem logos v rozličných kontextoch.⁸³

Uviedol som, že logos je identický s ohňom, čo okrem uvedeného zl. 30 vyplýva aj zo zl. 64.⁸⁴ Doxografické zprávy všeobecne uvádzajú u Herakleita oheň ako počiatok „arché“, pralátku, z ktorej všetko vzniklo, ako je pralátkou Taletova voda, Anaximandrovo apeiron a Anaximenov vzduch. Tak sa to aj bežne chápe. Thomson však vyslovene uvádza, že Herakleitov oheň nie je prvotný v tom zmysle, že by bol počiatočný. Herakleitov svet nemá začiatok ani koniec, je večný (zl. 30).⁸⁵ V tomto sa práve líši Herakleitova arché od pralátky milétskych filozofov, z ktorej veci vznikali a do ktorej opäť zanikali. Pravda, aj Herakleitov večne živý oheň sa mení (zl. 31), ale ostáva v základe, v podstate všetkých vecí. S takýmto chápaním Herakleitovho ohňa ako „arché“ sa nám vynoruje stále prediskutovaný problém, či u Herakleita máme uznávať periodický vznik a zánik sveta (podľa stoickej terminológie tzv. ekpyrósis čiže spálenie), ako nám to všeobecne uvádzajú doxografické zprávy, podľa ktorých sa tento cyklus (tzv. veľký rok) skladá z 10 800 rokov. Thomson, ako vidieť z jeho výkladu Herakleitovho ohňa, zaraďuje sa k tým, ktorí ekpyrósis u Herakleita popierajú. Problém je príliš zložitý a tu sa s ním nemožno podrobnejšie zaoberať. Sám Thomson sa ho nedotýka, iní sa mu taktiež vyhýbajú. Zdá sa však byť dosť pravdepodobné, že ekpyrósis u Herakleita je stoický prídavok.

⁷⁷ Zl. 41: Múdrosť spočíva v jednej veci: poznať gnómé (= rozum), ktorá riadi naskrze všetko.

⁷⁸ Zl. 53: Boj je otcom všetkého i kráľom všetkého, jedných učinil bohmi, druhých ľuďmi, jedných urobil otrokmi, druhých slobodnými.

⁷⁹ Zl. 30: Tento svet (ten istý pre všetkých) nevytvoril ani nikto z bohov ani nikto z ľudí, ale vždy bol, je a bude večne živým ohňom, zapalujúcim sa podľa miery a zhasínajúcim podľa miery.

⁸⁰ Zl. 51: Nechápu, ako nezhodné spolu so sebou súhlasí; odporujúca harmónia ako príuku a lýre. Zl. 54: Neviditeľná harmónia je silnejšia ako viditeľná.

⁸¹ Zl. 67: Boh je deň i noc, zima i leto, mier, nasýtenie i hlad, ale mení sa práve tak ako oheň, keď sa zmieša s kadidlami a nazýva sa podľa vône každého z nich.

⁸² Zl. 32: Jedno, ktoré jediné je múdre, nechce a predsa chce byť nazvané menom Zeus. — Thomsonova interpretácia tohto zlomku nezdá sa mi správna: „Chce byť nazvaná menom Zeus, pretože je to princíp života; nechce byť, pretože život je smrť.“ Skôr bude správny tento zmysel: Múdrosť nemôže byť nazvaná menom Zeus, ak sa myslí na homérsku, antropomorfickú predstavu boha, odlišného od prírody a obostreného rôznymi mýtami, ale chce sa volať Zeus, pretože múdrosť (t. j. rozum, logos) ako Zeus riadi všetko.

⁸³ Pozri o tom v poslednom čase G. S. Kirk, *Logos, harmonie, lutte, dieu et feu dans Héralite*, Revue Philosophique, Paríž 1957, 289 nn.

⁸⁴ Zl. 64: Vesmír je riadený bleskom.

⁸⁵ Zl. 30: pozri poznámku 79.

Ale podľa Thomsona je Herakleitov večne sa meniaci a večne trvajúci oheň iba symbolom zákona ustavičnej zmeny a boja protikladov, abstraktnou ideou,⁸⁶ abstrakciou.⁸⁷ Nie je to v podstate tvrdenie nové. Je pravdou, že sa názory na Herakleitov oheň značne rozchádzajú,⁸⁸ no v nijakom prípade nemožno vidieť v Herakleitovom ohni ničो imateriálneho alebo symbolického. Herakleitos rozumel pod ohňom, pravda, nie len viditeľný oheň, ale vôbec teplo, tepelnú látku a suchý výpar. Učenie, že základom všetkých vecí je určitá látka, je práve charakteristické pre túto dobu, keď ešte vedúca spoločenská trieda nestratila bezprostredný kontakt s výrobným procesom.⁸⁹ Konečne aj o Herakleitovom ohni platí to isté, čo bolo vyššie povedané vo všeobecnosti o „arché“ u Milétčanov.

Cykľus zmeny, ktorému je podrobený oheň, by sa už nemal uvádzať ako oheň — vzduch — zem — voda — vzduch — oheň podľa zl. 76,⁹⁰ ktorý sa už dávno, a to všeobecne uznáva len za stoickú verziu zl. 36.⁹¹ Vzduch totiž ako štvrtý prvok je u Herakleita iba stoický prídavok. Až u Empedokla nachádzame bezpečne dosvedčenú známu štvorelementovú teóriu (oheň, vzduch, voda, zem). Herakleitov oheň znamenal totiž aj suchý výpar, teda niečo, čo bolo vzduchu hodne blízke.

Veľkú pozornosť si zasluhuje Herakleitova objektívna dialektika, dialektika skutočnosti. Thomson jej venuje málo pozornosti. Herakleitos hovorí o vnútorných rozporoch vo veciach reálneho sveta, kým eleatovec Zenón, poznávajúci vnútorné rozpory niektorých pojmov, je zakladateľom subjektívnej dialektiky, dialektiky myslenia. Pravda, Zenón nepochopil správne význam tejto dialektiky, pretože vo vnútorných rozporoch pojmu, myslenia nepoznal odraz rozporov samej skutočnosti. V staroveku však nebol Herakleitos pokladaný za dialektika. Vtedy totiž „pod dialektikom rozumeli umenie dôjsť k pravde odhaľovaním protirečení v usudzovaní protivníka a prekonávaním týchto protirečení“.⁹² A preto podľa tohto antického chápania dialektiky pokladal Aristoteles za prvého dialektika až eleatovca Zenóna a tento Aristotelov názor v podstate prijímajú aj buržoázni historici filozofie. Bol to Hegel, ktorý prvý použil meno dialektika pre Herakleitovo učenie. Herakleitovu nainvú dialektiku však večne správnu osobitne vyzdvihol aj Engels⁹³ a Lenin⁹⁴ ho vyslovene pokladá za jedného zo zakladateľov dialektiky. Nemožno teda poprieť, čo uvádza aj Thomson,⁹⁵ že Herakleitov názor má tak blízko k dialektickému materializmu. Dodáva však, že toto konštatovanie nás zväzda k záveru, že jeho dielo znamená vrchol ranej gréckej filozofie. No ako vrchol ranej gréckej filozofie chápe Thomson Herakleita len v tom zmysle, že dialektika primitívneho myslenia po prvýkrát formulovaná milétskou školou našla v Herakleitovi svoje úplné a konečné vyjadrenie. Preto podľa Thomsona „Herakleitova dialektika predstavuje to, čo je staré a odumiera.“ Sám Herakleitov systém predstavuje podľa Thomsonovho výkladu

⁸⁶ G. Thomson, c. d., 269.

⁸⁷ Tamže, 289.

⁸⁸ Zeller — Nestle, *Die Philosophie der Griechen* I, 2, Lipsko 1920, 811 pozn.

⁸⁹ L. Varel, c. d., 56.

⁹⁰ Zl. 76; jeho jedna variácia znie: Oheň žije smrťou zeme a vzduch žije smrťou ohňa, voda žije smrťou vzduchu, zem smrťou vody.

⁹¹ Zl. 36 : Pre dušu je smrť stať sa vodou, pre vodu však je smrť stať sa zemou; zo zeme vzniká voda, z vody duša.

⁹² J. V. Stalin, *Otázky leninizmu*, Bratislava 1949, 634.

⁹³ B. Engels, *Anti-Dühring*, Praha 1949, 21.

⁹⁴ V. I. Lenin, *Filosofické sešity*, Praha 1953, 286.

⁹⁵ G. Thomson, c. d., 288.

krok k idealizmu (vývoj ranej gréckej filozofie totiž Thomson chápe ako vývoj od materializmu k idealizmu), ba skoro možno povedať priamo ako idealizmus, pretože „jeho večne sa meniaci a predsa večne trvajúci oheň je abstrakciou“. Keďže podľa Thomsona⁹⁶ Parmenides nahradil iba Herakleitov večný oheň absolútnym jedným, čím v podstate vyvodil závery obsiahnuté v teórii stálej zmeny u Herakleita — vyplýva mu ďalej z toho, že prechod od Herakleita k Parmenidovi znamená vo vývoji idealizmu prechod od kvantity ku kvalite. Z toho konečný Thomsonov záver, že skôr Parmenidovo než Herakleitovo dielo signalizuje objavenie toho, čo bolo nové a vyvíjalo sa v starovekom myslení. Že je úplne nesprávne pokladať Herakleitov večne živý oheň za abstrakciu, uviedol som vyššie. Urobiť z Herakleita idealistu, netrúfala si ani buržoázna veda, ktorá stavajúc Herakleita do jednej vývojovej línie s milétskou školou pokladala ho za panteistu. Do tej istej vývojovej línie ho právom tiež kladú staršie a novšie sovietske dejiny filozofie vidiac v jeho učení ďalší rozvoj materializmu miléťanov. Herakleitova dialektika neodumrela, pretože obsahovala ako „racionálne jadro“ vecne správny názor na svet, ako výstižne charakterizoval Herakleitovo učenie Engels.⁹⁷ Herakleitos a Parmenides už aj vekove takmer súčasníci patria úplne k sebe. Obaja poznali cez mnohosť zmyslove vnímaných jednotlivostí jednotu a súvislosť všetkého bytia pomocou logu, len s tým rozdielom, že Efezanovi trvalé bytie, Eleatovi vznikanie a zanikanie sa javilo ako klam zmyslov.⁹⁸

Veľmi macošsky zaobchádza Thomson s Xenofanom. Venuje mu sotva niekoľko riadkov, a to zrejme z toho dôvodu, ako i sám uvádza, že je sporné, nakoľko má byť považovaný za filozofa, hoci priznáva, že jeho názory mohli ovplyvniť Parmenida.⁹⁹ Za skutočného zakladateľa elejskej školy pokladá Parmenida. Thomson tu zrejme stojí pod vplyvom už koncom minulého storočia sa šíriaceho názoru, že Xenofanes nebol vôbec filozofom, tým menej zakladateľom elejskej filozofickej školy. Prvý s týmto názorom prišiel Reinhardt,¹⁰⁰ keď už predtým práve Thomsonov krajan Burnet¹⁰¹ poprel existenciu filozofickej básne Xenofana a videl v ňom len satirika. Podľa Reinhardta bol Xenofanes len „filozofujúcim diletantom“ s nádychom jemnej skepsy, ktorý iba v neskoršej dobe prebral učenie svojho mladšieho krajana Parmenida a spopularizoval ho. V šľapajách Burneta a Reinhardta idú tiež v poslednej dobe Jäger¹⁰² a Zafiropulo¹⁰³. Všetky tieto tvrdenia sú len neodôvodnenými hypotézami.¹⁰⁴ Skutočnosť je však trochu iná. Platón v dialogu *Sofistes* 242d vyslovene uvádza Xenofana ako zakladateľa elejskej školy. Aritoteles dokonca venoval aj menšiu nezachovanú prácu Xenofanovi, ktorú použil neznámy autor asi z konca 1. stor. pr. n. l. v diele *O Xenofanovi, Zenónovi a Gorgiovi*. V niektorých Xenofanových zlomkoch sa nám zachoval nadpis *O prírode* a my nemáme nijaký dôvod neveriť, že Xenofanes napísal filozofickú báseň (asi formou Hesiodovej

⁹⁶ Tamže, 289.

⁹⁷ Pozri poznámku 93.

⁹⁸ W. Nestle, PWRE XVIII, 2, s. v. Parmenides.

⁹⁹ G. Thomson, c. d., 278.

¹⁰⁰ K. Reinhardt, c. d., 139, 145, 151.

¹⁰¹ J. Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, Lipsko 1913, 102.

¹⁰² W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, 50 nn.

¹⁰³ J. Zafiropulo, *L'école éléate*, Paríž 1950, 12 nn.

¹⁰⁴ Zeller—Nestle, c. d. I, 678 nn; O. Gigon, c. d., 154 nn.

Theogónie).¹⁰⁵ Bohatý biografický materiál poskytuje nám tiež cenné poznatky na dokreslenie myšlienkového vývoja Xenofana. Zdá sa, že bol rapsódom, cestujúcim spevákom, ktorý popri Homérovi a Hesiodovi prednášal aj svoje vlastné básne, teda nie aristokratom, ako to tvrdí Thomson, „ktorý mohol viesť ľahký život“. Ako sa dozvedáme z doxografických zpráw a tiež z jeho básní, počas svojho dlhého života precestoval kus sveta. Na východe sa oboznámil s milétskou kozmológiou, v Itálii zasa s pytagorejským učením, k tomu bohaté skúsenosti na cestách, to všetko malo nesporne významný vplyv na charakter jeho filozofie.

Pravda, v Xenofanových filozofických názoroch sú určité nedôslednosti. Tieto si však vyžadujú hlbší výklad. Sme zvyknutí napr. u Platóna zisťovať jeho filozofický vývoj, ale zabúdame, že aj Xenofanes, ktorý žil podľa starovekých zpráw vyše 90 rokov, mohol taktiež, ba iste prekonal určitý filozofický vývoj. Práve uňho sa asi najvýraznejšie stretol pytagoreizmus s milétskou kozmológiou. Blížšie objasniť filozofiu Xenofana by bolo možné jedine podrobným rozborom všetkých starovekých zpráw a zachovaných zlomkov.¹⁰⁶

Filozofický význam Xenofana tkvie predovšetkým v jeho učení o jednote sveta a v kritike bežných náboženských predstáv. Práve svojou kritikou gréckeho antropomorfného náboženstva zohral významnú úlohu v príprave gréckeho ateizmu. Nesprávne by však bolo nazvať ho ateistom, pretože jeho jedno, jediné, dokonalé a nepohybujúce sa súcno stotožňoval s bohom. Či si ho predstavoval v podobe gule, nie je tak isté, ako sa bežne súdi. V každom prípade však jeho učenie obsahuje silné materialistické prvky a je predstupňom k Parmenidovej ontológii.

„Akmé“ Herakleitovho antipóda Parmenida z Eley kladie Diogenes Laertios podľa Apollodora do 69. olympiády (504—501) čiže zhodne s Herakleitovou „akmé“. Podľa Platónovho dialogu Parmenides 127b by však Parmenidovo narodenie spadalo asi do r. 520/515, čím by bol Parmenides asi o 15—20 rokov mladší než Herakleitos. Toto datovanie prijímané Burnetom,¹⁰⁷ ako sa zdá, prijíma aj Thomson,¹⁰⁸ keďže podľa neho sa Parmenides narodil v poslednej štvrtine 6. stor. pr. n. l.

Parmenides, o ktorom vieme, že sa aktívne účastnil politiky vo svojom rodnom meste, vyšiel z pytagoreizmu, ale neskoršie bol silne ovplyvnený Xenofanom. Zo zachovaných zlomkov a pomocou doxografických zpráw môžeme si urobiť dost úplný obraz o jeho filozofii.

Jeho filozofická báseň sa rozpadá na dve časti: Cesta pravdy (zachovaná takmer úplne) a Cesta zdania (iba v skromných zlomkoch). Nie je bez zaujímavosti aj samotný úvod básne. Básnik cestuje na vozi ťahanom koňmi v sprievode Heliovien, dcér Slnka. Cesta sa začína v dome noci a jej cieľ je dom dňa — svetla. Rozhodujúci okamih je, keď básnik prechádza bránou stráženou Diké (totožnou s Herakleitovou Diké, bohyňou, ktorá dbá, aby slnko neprekročilo svoju mieru), pri ktorej sa rozdeľuje noc a deň. Konečne prichádza do domu svetla, kde ho vľúdne prijíma bohyňa. Všetko nasledujúce je reč bohyne. Jej ústami uvádza básnik program celej básne: „Je potrebné, aby si poznal všetko: jednak stotočné srdce kruhovej pravdy, jednak tiež ľudské domnienky, v ktorých nie je pravá istota. Predsa poznáš aj to, akoby domnelé malo byť pravdepodobné, keby snáď preniklo naskrze všetko.“ Podľa stanoveného programu sa potom rozpadá Parmenidova báseň

¹⁰⁵ O. Gigon, c. d., 158.

¹⁰⁶ G. Thomson, c. d., 279.

¹⁰⁷ J. Burnet, c. d., 155.

¹⁰⁸ G. Thomson, c. d., 279.

na spomenuté už dve časti. Podľa Thomsona¹⁰⁹ celý tento úvod prevzal Parmenides z mystérií. To konečne dávno pred Thomsonom tvrdil už Diels.¹¹⁰ Možno si však položiť otázku, či to nie je snáď čiste rozumová konštrukcia, pri ktorej vytvorení použil Parmenides tradičné obrazy a motívy.

V Ceste pravdy predstavujúcej ontologickú časť básne vychádza Parmenides z troch ciest skúmania, ktoré Thomson¹¹¹ nerozlišuje presne a poslednú dokonca zle interpretuje. Keďže tu vo všeobecnosti nie je jednotný výklad, podávam ich rozbor vyplývajúci z doslovného (prozaického) prekladu:

zl. 2: *Teraz ti však poviem, počúvaj na moju reč a zapamätaj si, ktoré jediné cesty skúmania sú mysliteľné:*

1. *jedna (cesta), že i je i nemôže nebyť; to je cesta presvedčenia, lebo tá nasleduje pravdu,*

2. *(druhá cesta), že i nie je i nutne musí nebyť, to je cesta, hovorím ti, úplne nepreskúmateľná; lebo ani nemôžeš poznať, čo nie je (lebo je to nemožné) ani vypovedať.*

zl. 6: 3. *varujem ťa tiež pred cestou, na ktorej sa zmietajú ľudia, ktorí nič nevedia, dvojhlaví, ... hluchí a slepí, ktorí byť a nebyť pokladajú za to isté a nie to isté, pre ktorých je tiež vo všetkom spiatočná cesta.*

Reinhardt,¹¹² ktorého interpretácia sa zväčša prijíma, zhrňuje tieto tri cesty takto: 1. bytie (súčno) je, 2. nebytie (nesúčno) je, 3. bytie i nebytie je. Z interpretácie textu, ako som ho uviedol, zdá sa mi však správnejší výklad, ktorý podal Kranz:¹¹³ 1. bytie je a nebytie nie je, 2. je i nebytie, t. j. bytie i nebytie je (totiž popri bytí je aj nebytie), 3. bytie a nebytie je to isté a nie je to isté. Pod 2. treba rozumieť pytagorejský dualizmus, pod 3. Herakleitovu náuku.¹¹⁴ Jediné prvá cesta je cesta pravdy: bytie je a nebytie nie je, a preto Parmenides v ostatnej časti prvej polovice básne podáva výklad bytia (súčna). Parmenidovo súčno stále trvá, nevzniklo, ani nezanikne, je jediné, nehybné, nedeliteľné, konečné a má podobu dokonalej gule.

Druhá časť básne poučuje o ceste zdania. Otázka ich vzájomného pomeru je práve jeden z najväčších problémov predattickej filozofie. Nie je tu jednotný názor.¹¹⁵ Kým podľa jedných Parmenides tu uvádzal cudzie názory, druhí v tejto časti básne vidia zasa Parmenidov pokus podať najpravdepodobnejší výklad zmyslového sveta. Prvý názor možno ťažko obhájiť, pretože nemáme v tejto časti básne náležité roztriedenie rozličných názorov a ich pridelenie jednotlivým filozofom. Thomson¹¹⁶ prijímaním výkladu Simplikiovho, že sa cesta pravdy vzťahuje na svet rozumu, cesta zdania na zmyslový svet, pripojuje sa ku druhej skupine. Ale aj proti tomuto výkladu sú námietky, čo konečne pripúšťa aj Thomson. V posled-

¹⁰⁹ Tamže, 280.

¹¹⁰ Pozri poznámku 50.

¹¹¹ G. Thomson, c. d., 283.

¹¹² K. Reinhardt, c. d., 36.

¹¹³ Pozri poznámku 52.

¹¹⁴ Podobný výklad 3 ciest tiež v SSDF a NSDF.

¹¹⁵ Zeller—Nestle, c. d. I, 1 729 nn.

¹¹⁶ G. Thomson, c. d., 281.

nom čase sa pokúsil o riešenie tohto problému Červenka,¹¹⁷ ktorý vyšiel z Kranzovho¹¹⁸ tvrdenia, že aj svet zdania v druhej časti básne treba pokladať za časť samej pravdy. Červenka si pomáha analógiou s Platónom. Keď Platón v posledných rokoch svojho života chcel doplniť svoj filozofický systém prírodnou filozofiou, nemohol vyjsť zo svojho učenia o ideách, ale uspokojil sa s pytagorejským mýtom, ktorému neprisudzuje pravdu, ale súdi, že tu možno dosiahnuť nanajvýš akúsi pravdepodobnosť (Timaios 29 d). Podobne podľa Červenku postupoval asi Parmenides, ktorý chcel v druhej časti básne podať tiež takýto pravdepodobný výklad sveta zdania, lepší než akýkoľvek iný a siahol tu tiež k pytagorejskej filozofii. Podľa tohto výkladu nebol by obraz Parmenidovho sveta zdania len hypotézou, ale skutočným obrazom sveta našich zmyslov. Tým by padol i rozpor medzi prvým a druhým dielom básne. Červenkov výklad sa mi z doterajších zdá najlepší, i keď to rozhodne nie je posledné slovo v tejto otázke.

Pytagorejský charakter druhej časti básne sa takmer všeobecne uznáva.¹¹⁹ Thomson¹²⁰ bude so svojim tvrdením, že Parmenidova kozmológia nebola ani pytagorejská ani iónska, asi izolovaný.

Konečne si možno položiť otázku, do ktorého tábora zaradiť Parmenida. Márne by sme čakali jednoznačnú odpoveď. Nenachádzame ju ani u buržoázných autorov, ale ani u marxistických. V starších sovietskych dejinách filozofie¹²¹ označuje sa Parmenidova filozofia (ako vôbec celá elejská škola) za metafyzický materializmus. K tomuto názoru sa prikláňa aj Sviták.¹²² Za idealistu pokladá Parmenida Szabó.¹²³ Tento názor zastávajú aj novšie sovietske dejiny filozofie,¹²⁴ podľa ktorých sa eleatí pokladajú všeobecne za idealistov. Jedine u Xenofana sa uznávajú materialistické prvky, kým u Parmenida, tým viac u jeho žiaka Zenóna, zdôrazňuje sa ich idealizmus. Stanovisko Thomsona¹²⁵ možno nazvať kompromisom, pretože podľa neho Parmenides (podobne ako Pytagoras) zaujímali prechodné postavenie medzi materializmom a idealizmom. Avšak Thomsonovo stanovisko domyslené do dôsledkov na základe jeho výkladu o Parmenidovi vôbec vyznieva jednoznačne v tom zmysle, že Parmenidovu filozofiu treba pokladať za idealizmus. Thomson¹²⁶ totiž vidiac v židovskom Jehovovi pendant parmenidovského Jedného, pokladá oboje za abstraktné chápanie čistého bytia, ktoré vzniklo tak, že hmotný svet bol zbavený všetkého konkrétneho a kvalitatívneho. Kriticky a rozvážne sa stavia k tejto otázke Machovec.¹²⁷ Jeho celkový záver vyznieva v tom zmysle, že nie je správne označovať eleatov za metafyzických materialistov, hoci možnosť interpretácie mnohých zlomkov v tomto zmysle pripúšťa, ale že skôr treba pamätať na to, že na ich názoroch vyrástla idealistická filozofia Platónova.

Najlepšie sa nám vec objasní uvedením niektorých atribútov Parmenidovho

¹¹⁷ J. Červenka, *K otázke vzájomného pomeru dvoch častí básne Parmenidovy*, Listy filologické 1949, 1—8.

¹¹⁸ Pozri poznámku 32.

¹¹⁹ Pozri poznámku 98 a 117.

¹²⁰ G. Thomson, c. d., 281.

¹²¹ SSDF, 72.

¹²² I. Sviták, c. d., 50.

¹²³ A. Szabó, c. d., 384 (pozn.).

¹²⁴ NSDF, 85.

¹²⁵ G. Thomson, c. d., 310.

¹²⁶ Tamže, 287.

¹²⁷ Machovec—Otáhalová, c. d., 23—24.

súčna. V zl. 8, 22 nn Parmenides hovorí, že súcno je nedeliteľné, ale celkom rovnaké, že nikde nie je silnejšie alebo slabšie, lebo všetko je plné súcna, a preto je celkom súvislé, lebo súcno sa tesne stýka so súcnom; je na všetkých stranách ukončené a podobné hmote okrúhlej gule; bod, do ktorého je rovnaká vzdialenosť zo všetkých strán, je rovnako vzdialený od hraníc. Priberme si k tomuto ešte najspoľahlivejších interpretov Platóna a Aristotela. Platón, pre ktorého učenie o ideách bola práve Parmenidova filozofia najpodstatnejším základom, podáva v dialogu *Sofistes* 244e túto charakteristiku Parmenidovho súcna: „A keď je súcno celok, ako hovorí Parmenides (nasledujú verše obsahujúce posledné atribúty súcna, ktoré som vyššie uviedol) a keď je súcno také, má i stred i miesta na obvode.“ To znamená, že Parmenidovo súcno má rozlohu, zaberá miesto, je teda zároveň telesné. Taktiež Aristoteles myslel aj na Parmenidovo súcno, keď hovorí v *Metaf.* III 5, 1010 a 1: „Pôvod názorov menovaných filozofov (totiž Parmenida, Anaxagora a Demokrita) je v tom, že sa síce snažili poznať pravdu o súcne, ale za súcno pokladali len zmyslový svet.“

Ako z uvedeného vyplýva, Parmenides i jeho celá doba nepoznala žiadnu inú skutočnosť ako (zároveň) materiálnu. Pravda, ani Parmenides nerobil ešte rozdiel medzi hmotným a nehmotným, ale oboje mu splývalo v jedno. Preto by ho bolo možno charakterizovať ako materialistu.¹²⁸

Keď však na druhej strane berieme doslovne jeho výroky ako (zl. 3) „myslenie a bytie je to isté“, alebo (zl. 8, 34) „myslenie a predmet myslenia je to isté“ a keď k tomu ešte priberieme zavrhnutie zmyslového poznania (zl. 7, 2 nn), nemožno pochybovať o Parmenidovom idealizme.¹²⁹ Preto nás tiež neprekvapuje, že Platón, nepriateľ materialistov a ateistov, nazýva ho „veľkým“ a prejavom jeho úcty k tomuto filozofovi je jeho dialog nesúci meno Parmenidovo.

Preto sa mi zdá najsprávnejšia charakteristika Gomperzova,¹³⁰ ktorú konečne potvrdzuje aj ďalší vývoj gréckej filozofie, že Parmenidovo učenie „nesie vo svojom lone nepriateľský bratský pár“ materializmu a spiritualizmu.

Parmenides a Heraklitos, dva najväčší filozofi raného obdobia gréckej filozofie, predstavujú teda jej zakončenie, ale zároveň aj začiatok nového obdobia filozofie, v ktorom sa riešili základné nimi nadhodené problémy.

Otázkou ešte ostáva vzájomný vzťah Xenofana, Herakleita a Parmenida, o čom taktiež niet jednotného názoru. Nebude od vecí poukázať na tento problém aspoň v hlavných črtách, pretože z hľadiska vnútorného vývoja ranej gréckej filozofie nie je bezvýznamný. Pomer Herakleita ku Xenofanovi je jasný. Herakleitos totiž poznal Xenofana a jeho učenie, ako to vysvitá z Herakleitovho zl. 40: Mnohoúčenosť nenaučí rozumnosti, lebo by bola naučila Hesioda a Pytagora, ďalej aj Xenofana a Hekataia. Sporný je však vzťah Herakleita k Parmenidovi. Kým Reinhardt¹³¹ zastával názor, že Herakleitovo učenie predpokladá Parmenida, v čom ho nasleduje Szabó,¹³² Gigon¹³³ a po ňom Jaeger¹³⁴ popierajú akýkoľvek vzťah medzi uvedenými filozofmi. Že Herakleitos nepoznal Parmenida, vyplýva už z tej jedno-

¹²⁸ J. Burnet, c. d., 208 nazýva Parmenida ocom materializmu.

¹²⁹ H. Slonimsky, *Heraklit und Parmenides*, Giessen 1812, 47 pokladá Parmenida za prota idealizmu.

¹³⁰ T. Gomperz, *Griechische Denker* I, 1922, 171.

¹³¹ K. Reinhardt, c. d., 201 nn.

¹³² Pozri poznámku 49.

¹³³ O. Gigon, c. d., 245 n.

¹³⁴ W. Jaeger, c. d., 119.

duchej skutočnosti (okrem iných závažnejších dôkazov, ktoré by si žiadali podrobnejší rozbor), že by nebol ušiel jeho útoku, ako mu s výnimkou milétskych filozofov neušli filozofi Pytagoras (zl. 40, 81, 129) a Xenofanes (zl. 40), básnici Homér (zl. 42), Hesiodos (zl. 40, 57, 106), Archilochos (zl. 42) a historik Hekataios (zl. 40). Na druhej strane však neobstoja dôkazy, že ani Parmenides nepoznal Herakleita. Už v minulom storočí tvrdil Bernays,¹³⁵ že v Parmenidovom zl. 6 (vyššie citovanom) pod „dvojhlavými“ sú myslení Herakleitos a jeho prívrženci. Tento výklad — ostatne prijímaný väčšinou buržoázných a marxistických bádateľov — veľmi podrobne odôvodnený najmä Dielsom¹³⁶ a Kranzom¹³⁷ treba pokladať za najpravdepodobnejší a jedine možný a chápať pod trefou Parmenidovou cestou skúmania Herakleitovo učenie, ako som to už prv uviedol pri stručnom rozbere týchto troch ciest u Parmenida. Parmenides teda Herakleitovo učenie poznal a v uvedenom zlomku proti nemu polemizoval. Taktó chápaný ich vzájomný vzťah potvrdzuje aj približné datovanie oboch filozofov, ako som sa o ňom pri oboch zmienil.

Toto by boli v podstate základné sporné problémy filozofie formovania sa otrokárskeho Grécka, z ktorých, pravda, každý si vyžaduje osobitné riešenie pri uplatňovaní všetkých tých zásad, ako som ich uviedol na začiatku tohto článku. Na tieto problémy som chcel poukázať práve v súvislosti s Thomsonovou knihou o prvých filozofoch, pretože mnohým z nich sa vyhýba aj sám Thomson, pri niektorých možno len tušiť jeho osobný názor, iné rieši zasa nesprávne, prípadne nejasne. Že je tu toľko a tak závažných problémov, často jednoznačne neriešiteľných, vyplýva zo skutočností uvedených na začiatku tohto článku. No aj napriek uvedeným skutočnostiam venuje sa tomuto obdobiu gréckej filozofie už od druhej polovice minulého storočia stále zvýšená pozornosť. To je práve „pre onu grandióznu naivitu, ktorá ukazuje každý predmet takmer nezahalený v čistom svetle jeho prirodzenosti, i keď to bolo len matné svetlo“, ako to o historickej úlohe gréckej filozofie vôbec najvýstižnejšie povedal Marx.¹³⁸

¹³⁵ J. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen I*, Berlín 1885, 62 n.

¹³⁶ H. Diels, c. d., 69 nn.

¹³⁷ Pozri poznámku 52.

¹³⁸ SSDF, 25.