

ALIOHP

JOURNAL FOR THE STUDY OF GREEK AND LATIN

PHILOSOPHICAL TRADITIONS

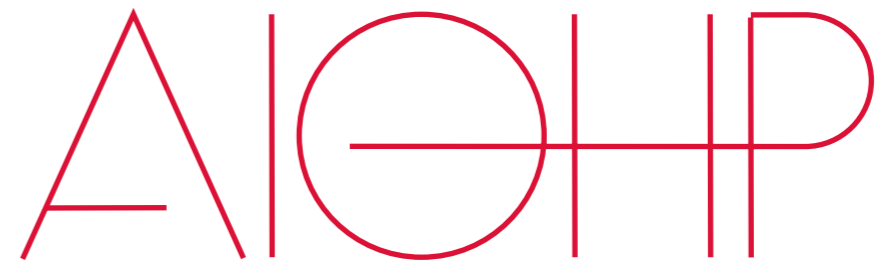
INTERNATIONAL

ISSUE NO. 3

2014

JOURNAL FOR THE STUDY OF GREEK AND LATIN PHILOSOPHICAL TRADITIONS

Aither is the scientific, peer-reviewed electronic journal published by the Faculty of Arts at Palacký University Olomouc in association with Philosophical Institute of the Czech Academy of Sciences. It was established in the Department of Older Czech and European Philosophy - Institute of Philosophy in 2009. Aither publishes twice a year. The journal is registered under ISSN 1803-7860.



— OBSAH

Ondřej Krása — 6

Nutnost a účelnost v Platónově *Timaiovi*
Necessity and Teleology in Plato's *Timaeus*

Jana Černá — 20

Contra traditio: Španělská přírodní filosofie a historie mezi dvěma světy
Contra traditio: Spanish Natural Philosophy and History between Two Worlds

Tomáš Nejeschleba — 38

Principy filosofie Pietra Pomponazziho – hledání „pravého“ aristotelismu
Principles of Pietro Pomponazzi's Philosophy – Seeking for "True" Aristotelianism

- Filip Svoboda** — 52
Aristotelés dnes: České a slovenské aristotelské bádání
Czech and Slovak Aristotelian Investigation
- Tomáš Marvan** — 76
Aristotelská koncepcie vědomí v minulosti a dnes
Aristotelian Conception of Consiousness in Past and Present
- Karel Šebela** — 84
Čistá forma: Bůh a logika?
Pure Form: God and Logic?
- Marek Otisk** — 92
Druhé analytiky a unum argumentum
Posterior Analytics and Unum Argumentum
- Kryštof Boháček** — 100
Aristotelés a Nová rétorika
Aristotle and New Rhethoric
- Martin Zielina** — 114
Poznámky k Aristotelovu výměru nehybné podstaty
Notes to Aristotle's Formula of Unmoved Substance
- Josef Petrželka** — 124
Proč studovat ještě dnes Aristotela (a Platóna)?
Why to Study Aristotle (and Plato) Today?
- Petr Jirák** — 134
Recenze
Acompora, Ch. D. (2013). *Contesting Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press, ISBN-10: 0226923908.

VÁŽENÍ ČTENÁŘI,

— jak jste si povšimli, časopis *Aithér* začal vycházet v nové grafické podobě, která by měla pomoci více zohlednit a zdůraznit možnosti internetového média. Od teď je například možné používat v textech odkazy na jiné texty umístěné na internetu (tzv. hyperlinky). Tato změna v grafické podobě souvisí s hlubšími organizačními změnami, které náš časopis v poslední době prodělal. Jak bylo ohlášeno v minulém čísle, na vydávání časopisu se začala podílet Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, která se tak stala oficiálně vydavatelem časopisu; Filosofický ústav Akademie věd České republiky se na jeho vydávání ovšem bude dál podílet jako spoluvydavatel. S touto změnou souvisí i volba nového šéfredaktora, kterým se stal Pavel Hobza. Dosavadní šéfredaktor, Kryštof Boháček, zůstává nadále v pozici zástupce šéfredaktora.

PAVEL HOBZA

(ŠÉFREDAKTOR)

Nutnost a účelnost v Platónově *Timaiovi**

ONDŘEJ KRÁSA

Ústav filosofie a religionistiky,
Filozofická fakulta Univerzity Karlovy
v Praze

Nám. J. Palacha 2

116 38, Praha 1

ondrej.krasa@gmail.com

**NECESSITY AND TELEOLOGY
IN PLATO'S TIMAEUS**

ABSTRAKT:

In this paper I try to show two shortcomings of interpreting necessity in Plato's *Timaeus* as aimless causal relationship. First, everything in *Timaeus*' universe is teleological from the very beginning – there is no undirected “mechanism” directed as it were from the outside. Second, the concept of indeterminateness which is connected to necessity has to be interpreted in terms of difference between model and its image and not in terms of teleology and causality.

* Za cenné diskuse a připomínky ke článku děkuji doc. MUDr. Štěpánu Špinkovi, PhD. Text vznikl v rámci projektu „Příčina světa v dialogu *Timaios*“ řešenému na FF UK (VG091).

Koncept nutnosti je klíčovou součástí příčinné struktury vzniku světa v *Timaiově* řeči. Cílem tohoto článku je představit převažující interpretaci nutnosti v anglosaské sekundární literatuře a ukázat dva problematické prvky této interpretace.¹

Prvním samostatným anglicky psaným komentářem *Timaia* je kniha R. D. Archer-Hinda *The Timaeus of Plato* vydaná roku 1888.² Jakkoli Archer-Hindova kniha zakládá moderní anglosaské bádání o *Timaiovi*, u pozdějších interpretů hraje daleko důležitější roli

komentář A. E. Taylora *A Commentary on Plato's Timaeus* z roku 1928.³ V částečné opozici k Taylorovi vychází roku 1935 dosud nejpoužívanější komentář k *Timaiovi* z pera F. M. Cornforda *Plato's Cosmology*.⁴ V roce 1950 vychází vlivný článek G. R. Morrowa *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus*, který je ve vztahu k řadě pozdějších diskusí o nutnosti formující.⁵ Do diskuse o interpretaci *Timaia* pak výrazným způsobem zasáhla kniha T. Johansena *Plato's Natural Philosophy*, jejímž cílem je, na rozdíl od většiny anglosaských

1 Anglosaských interpretací Platónova *Timaia* je samozřejmě mnohem více, než kolik jich níže uvádím, a mnohé z nich se problémem nutnosti tak či onak zabývají. Uvedený výběr reprezentuje nicméně dominantní trend bádání. Celkový přehled o literatuře k *Timaiovi* je možné získat např. z Erler 2007, s. 651–658; nebo z Brisson 1994, s. 531–550.

2 Archer-Hind 1888. Kniha obsahuje předmluvu, edici řeckého textu s překladem a průběžný komentářem.

3 Taylor 1928. Kniha obsahuje předmluvu, rozsáhlý průběžný komentář (přes šest set stran) a několik dodatků.

4 Cornford 1937. Kniha obsahuje překlad s průběžným komentářem textu. Cornfordova interpretace nutnosti není vždy vykládána, jak uvádím níže. Např. Johansen 2004, s. 93 chápe Cornfordovu pozici značně jinak.

5 Morrow 1950. Z Morrowa vychází např. Strange 1985, s. 27, pozn. 11; Mason 2006, s. 284; Chlup 1997, s. 204, pozn. 1.

autorů po Cornfordovi, vypracovat celkový výklad *Timaia*.¹ Níže se pokusím ukázat klíčové prvky interpretace, na kterých stojí výklad nutnosti uvedených komentátorů od Taylora po Johansena – pozice Archer-Hinda je pro pozdější tradici spíše zakladatelská nežli obsahově relevantní, a proto se tomuto autorovi níže věnovat nebudu.

— ZÁKLADNÍ RYSY INTERPRETACE

Základním problémem, se kterým se musí interpreti nutnosti v *Timaiovi* vyrovnávat, je spjatost nutnosti s neuspořádaností.² *Timaios* několikrát v dialogu opakuje, že nutnost je spjata s neuspořádaností a náhodností, a nikoli, jak bychom podle slova nutnost spíše očekávali, s řádem a pravidelností.³ Aby interpretace nutnosti dostala jak textově doložené spjatosti s náhodností a neuspořádaností, tak běžnému významu slova nutnost, který v sobě naopak obsahuje pravidelnost a řád, rozliší naši interpreti dva významy uspořádanosti a neuspořádanosti. Podle prvního významu je nutnost uspořádaná ve smyslu pravidelnosti příčiny a následku – konkrétní příčina vždy nutně vyvolává konkrétní účinek, souslednost příčiny a následku je zcela spolehlivá, a tudíž účinek nastává, kdykoli nastává příčina. Neuspořádaná je však nutnost z hlediska

cíle či účelu – ve sledu událostí, kterým vládne nutnost, nenastává první událost kvůli tomu, aby nastala nějaká jiná událost, ale ona druhá událost nastává, protože nastala ona první. Oheň v krbu může stejně tak příjemně ohřát místnost jako zapálit trám v komíně, a tím zničit celý dům – oheň ohřívá cokoli je v jeho blízkosti a v tomto smyslu je pravidelný, avšak je zcela lhostejný k dobru účinků, které ohříváním působí. Nutnost je tak kauzálně pravidelným, avšak teleologicky nezaměřeným procesem.⁴

V našem světě však nutnost poslouchá rozum a rozum nutnosti vládne tak, že ony pravidelné kauzální procesy zacílují. V našem světě nutné kauzální spojení příčiny a následku není z hlediska cíle slepé, neboť rozum zaměřuje nutný mechanický proces tak, aby výsledkem byl nejlepší možný stav. Náš svět je tak výsledkem přemluvení nutnosti rozumem.⁵

Ne všechny aspekty našeho světa jsou však podle této interpretace rozumem zacílené, a ve světě tak můžeme nacházet díla, která jsou zapříčiněná pouze nutností, tj. díla, která nejsou nejlepší možná. V interpretaci příčin tohoto stavu nejsou námi referovaní interpreti jednotní. Dle Taylora nejsou některé aspekty světa nejlepší, neboť náš svět je ἀει γιγνόμενον a jako takový není nikdy dokončený, a proto je dokonalý jen do té míry, do jaké vznikající svět může být.⁶ Dle Cornforda a Johansena je

třeba k pochopení samostatného působení nutnosti rozlišit mezi vlastnostmi a doprovodnými vlastnostmi.¹ Tělesa mají jednak vlastnosti, kvůli kterým je démiurgos stvořil, jednak vlastnosti, které tyto první nutně doprovázejí. Pokud existují ony první vlastnosti, nemohou je nedoprovázet ony druhé vlastnosti. Většinu doprovodných vlastností se daří začlenit do teleologického uspořádání světa, některé však nikoli. Právě tyto nezačleněné doprovodné vlastnosti představují samostatné působení nutnosti. Takovouto interpretaci samostatných děl nutnosti pak Cornford a Johansen dokládají na dvou příkladech, které *Timaios* uvádí ve třetí části své řeči: Kostí nemohou být tvrdé, aniž by nebyly zároveň křehké, ochrana hlavy kostmi a masem je neslučitelná s ostrým smyslovým vnímáním – nemožnost koexistence těchto vlastností je nedostatkem světa, resp. produktem nutnosti, která nemůže být zcela přemluvena.²

— TEXTOVÉ ZALOŽENÍ INTERPRETACE

Podívejme se nyní na text *Timaiovy* řeči a prozkoumejme jednotlivé části této interpretace. Pasáží, která bývá při interpretaci nutnosti považována za zásadní, je úsek textu 45b2–48b5. Celá tato část začíná úkolem popsat příčinu (αἰτία) stvoření očí.³ Příčinu vidění nejprve *Timaios* vysvětluje tím, že popíše, jak se pohyby vnějších těles přenášejí prostřednictvím interakce vnitřního a vnějšího ohně skrze oči a tělo k duši (45b4–46c6).⁴ Tento popis založený na tělesném rozměru zraku však není z hlediska popisu příčin vidění adekvátní, neboť tyto tělesné procesy jsou pouhými spolupříčinami (συναίτιαι), které Bůh používá, když tvoří to nejlepší.⁵ Pravou příčinou zraku i všeho ostatního je krása, dobro a užitečnost, pro které bůh vše stvořil.⁶ V případě zraku je konkrétním dobrem, pro které byl zrak vůbec stvořen, možnost připodobnit vlastní rozum božskému rozumu skrze pozorování oběhů božského rozumu na nebi (46c7–47e2).⁷ Celý svět vzniká jakožto spojení rozumu a nutnosti, přičemž rozum vládne nutnosti tím, že ji

1 Johansen 2004.

2 Taylor 1928, s. 300–301; Cornford 1997, s. 165; Morrow 1950, s. 157–159; Johansen 2004, s. 93–94.

3 46e3–46e6, 45a5–45a7, srov. 30a1–30a6, 52d2–53c3, 69b2–69b5. V celém článku používám edici řeckého textu Platón, *Platonis Opera*, IV, vyd. J. Burnet, 1968 [1902]. Veškeré překlady jsou původní.

4 Taylor 1928, s. 300–301; Cornford 1997, s. 174; Johansen 2004, s. 93–94.

5 Taylor 1928, s. 300–301; Cornford 1997, s. 173–174; Morrow 1950, s. 148–149; Johansen 2004, s. 95.

6 Taylor 1928, s. 301 – Taylor poněkud nejasně užívá slova „complete“. Svět jakožto ἀει γιγνόμενον nemůže nikdy být

„complete“, a proto ani naše poznání účelného zacílení světa nemůže být „complete“. Taylor po většinu svého textu drží pozici, že nutnost je nepoznaná účelnost světa – na tomto místě však nepoznaní účelnosti vposled považuje za nevykořenitelné, neb sám svět není nikdy „complete“, tj. dokončený či dokonalý.

1 Cornford hovoří o „concomitant physical qualities“ či o „necessary accident“ (s. 175), Johansen rozlišuje mezi „teleological attributes“ a „necessary attributes“, které ony první doprovázejí (s. 100).

2 73e1–75c7, viz Cornford 1997, s. 175–176; Johansen 2004, s. 100–101.

3 τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα συνετεκτήναντο ὄμματα, τοιαῦτε ἐνδύσαντες αἰτία 45b2–45b4.

4 V rámci této pasáže *Timaios* zároveň vysvětluje některé specifické jevy s viděním spojené – sny a odrazy viditelných věcí.

5 Ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναϊτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρήται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ἰδέαν ἀποτελῶν (46c7–46d1).

6 τὰ μὲν οὖν τῶν ὀμμάτων συμμεταίτια πρὸς τὸ σχεῖν τὴν δύναμιν ἦν νῦν εἴληχεν εἰρήσθω· τὸ δὲ μέγιστον αὐτῶν εἰς ὠφελίαν ἔργον, δι' ὃ θεὸς αὐθ' ἡμῖν δεδωρηται, μετὰ τοῦτο ὀητέον (46e6–47a1).

7 Stejně vysvětlení jako v případě zraku je ukázáno i na hlasu a sluchu (47c4–47e2).

přemlouvá, aby vedla vznikající věci k nejlepšímu stavu. Dosud jsme o světě pojednávali z perspektivy rozumu, nyní, když se ukázala druhá příčina týchž věcí, musíme pojednat zase o ní a zkoumat tuto bludnou příčinu (πλανωμένη αἰτία) na přirozenosti tělesnosti před vznikem světa (47e3–48b5).

— NUTNOST – ÚČEL

— MECHANISMUS VIDĚNÍ

Z tohoto shrnutí relevantní části *Timaiovy* řeči je zřejmé, že interpretace nutnosti jako pravidelnosti příčiny a následku vychází primárně z popisu příčiny vidění z pasáže 45b4–46c6. V této pasáži je příčina vidění představena tak, že vnitřní oheň, který proudí ven díky konstituci oka, tvoří společně s denním ohněm, s nímž je sourodý, jedolité těleso, které se táhne od očí až k viděnému předmětu. S čímkoli toto těleso přijde do styku, přenáší pohyby toho, s čím se setká, do celého těla a jeho prostřednictvím až do duše, čímž vzniká vnímání, jemuž říkáme vidění.¹ Takovýto popis vidění lze z určité perspektivy popisovat jako mechanický a pracující s pravidelností příčiny a účinku. Když na homogenní těleso cokoli působí, změna se odehraje v celém tělese, a tak se v případě zraku onen pohyb započatý ve vnějším světě dostane přes toto těleso vidění do těla a následně až k duši. Popis vidění odrazů v zrcadlech a všem lesklém a hladkém na řádcích 46a2–46c6 pak rovněž popisuje vidění z perspektivy pravidelných tělesných procesů – u rovných ploch se v obrazu jeví pravé levým

1 45b2–45d3.

a levé pravým, neboť části zrakového ohně se tu potkávají opačně, než jak je tomu při normálním vidění. Při zakřivených plochách se odráží zrakový oheň zase jiným způsobem, a způsobuje proto jiné vizuální jevy.

— PŘÍČINA VIDĚNÍ

Toto tělesné vysvětlení vidění *Timaios* nenazývá nutností, ale spolupříčinou (συναίτια).² Kromě těchto spolupříčin existují ještě příčiny (αἰτία), které ve skutečnosti vysvětlují všechny věci včetně vidění. Pro naši otázku je klíčový vztah příčin a spolupříčin, a proto se mu nyní budeme věnovat podrobněji.

Skutečnou příčinou vidění je užitek (ὠφέλεια), kvůli kterému nám bůh zrak dal.³ Tímto užitekem je dobro, nad nějž většího pro smrtelníky není, totiž filosofie, která vzniká díky pozorování pravidelných změn na nebi a bez níž bychom nemohli podat dosavadní výklady o veškerenstvu.⁴ Bůh nám tedy dal zrak z té příčiny, abychom pozorujeme okruhy božského rozumu na nebi připodobnili oběhy svého vlastního rozumu těm božským.⁵

— CO JSOU SPOLUPŘÍČINY VIDĚNÍ?

Podle referované sekundární literatury je vztah příčin a spolupříčin takový, že tělesný mechanismus je příčinou

2 Ταὐτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναϊτίων (46c7). Viz též 46e6 συμμεταίτια.

3 τὸ δὲ μέγιστον αὐτῶν εἰς ὠφελίαν ἔργον, δι' ὃ θεὸς αὐθ' ἡμῖν δεδώρηται, μετὰ τοῦτο ἰητέον (46e7–47a1).

4 47a1–47b3.

5 47b5–47c4.

zacílen k tvorbě nejlepších výsledků. Tělesný mechanismus podle této interpretace existuje nezávisle na svém zacílení a teleologický rozměr k němu přichází takříkajíc zvnějšku – mechanismus existuje nezávisle a je vnějškově zacílen k tomu, aby plodil nejlepší výsledky. Jak tuto teorii pochopit ve vztahu ke zraku? Jednou možností je pochopit celé vidění jako mechanismus, který existuje nezávisle na skutečnosti, že skrze něj můžeme pozorovat oběhy nebeských těles, a dobrat se tak k filosofii. V našem světě je však zacílen k tomu, aby toto dobro realizoval.

Co však je onen mechanismus vidění, který by existoval, i pokud by nebyl zacílen? *Timaios* nám explicitně říká, že vidění vůbec máme kvůli dobru, jež lze skrze vidění získat: „Bůh nám vynalezl a daroval zrak, abychom tím, že vidíme okruhy rozumu na nebi, použili je na oběhy myšlení v nás, které jsou oněm příbuzné, ony jsou totiž neporušené, avšak naše jsou porušené, a poučující se z nich a podílejíce se na přirozené správnosti jejich myšlenek, abychom napodobovali naprosto bezodchylné okruhy boha, a obnovili bludné oběhy v nás.“¹ Celý mechanismus vidění je podle tohoto popisu tedy tvořen proto, abychom skrze něj dosahovali popsáného dobra. Interpretace vztahu příčiny

1 θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαι τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρησαίμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὐσας, ἀταράκτοις τεταραγμένους, ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαίμεθα (47b6–47c4).

a spolupříčiny jako nezávisle existujících činitelů tedy, zdá se, nemá z hlediska celku mechanismu vidění textovou oporu.

— KOMPONENTY MECHANISMU VIDĚNÍ

Je však možné, že sice mechanismus vidění jako celek byl stvořen kvůli dosahování dobra, avšak některé jeho komponenty, které jsou pro něj zásadní, by existovaly i bez tohoto zacílení. Podívejme se tedy na tyto jednotlivé komponenty mechanismu vidění.

Celé lidské tělo je tvořeno tak, aby co nejlépe sloužilo rozumové, tj. nejbožštější části lidské duše. Proto vznikla hlava, tělo i jednotlivé údy.² Rovněž oči byly stvořeny z tohoto důvodu, totiž aby pomohly připodobnit rozum v nás božskému rozumu. Jak tělo, tak samotné oči by tedy neexistovaly, pokud by neexistoval účel, kvůli kterému vznikly.

Důležitou součástí mechanismu vidění je pak oheň, ze kterého jsou vytvořeny oči³ a který vychází z nás díky ustrojení očí. Při styku s denním ohněm pak tvoří ono jedolité těleso, jež přenáší pohyby zvnějšku do těla a až do duše.⁴ Vznik ohně i jeho vlastnosti *Timaios* popisuje v pasáži 53b1–56c7, která se týká vzniku všech čtyř živlů. Bůh stvořil jednotlivé živly z jakýchsi jejich vlastních stop tím, že je ohraničil tvary a čísly, a tak je vytvořil jako nejkrásnější

2 Viz 44d3–45a3.

3 τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἡμερον, οἰκεῖον ἐκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι (45b4–45b6).

4 45c2–45d3.

a nejlepší, nakolik bylo možno.¹ I v případě ohně se tedy zdá, že by vůbec nebyl v podobě, ve které se účastní mechanismu vidění, pokud by nebyl již při svém vzniku zacílen – ani oheň a jeho vlastnosti tak nejsou k dobru slepé.

Samotnému pohybu, který je ohňovým tělesem přenášen skrze oči do těla a až do duše, se budeme věnovat v samostatné kapitole.² Pokud od pohybu pro tuto chvíli odhlédneme, vidíme, že v tělesném mechanismu vidění jsou všechny jeho části vůbec tvořeny kvůli nějakému dobru a bez něj by vůbec neexistovaly. Sestavení těchto částí do celku, který zajišťuje vidění, je pak rovněž motivováno dosažením dobra, totiž připodobněním našeho rozumu božskému rozumu. Z tohoto rozboru se tak zdá, že vztah mechanismu vidění a cíle vidění nemůže být pochopen na půdorysu vložení referované sekundární literaturou jako vztah nezávisle existujících činitelů. Zacílení zraku k dobru není jen vnějším usměrněním nezávisle existujících procesů, ale mechanický proces vidění i jeho jednotlivé součásti jsou vůbec stvořeny kvůli dosažení dobra.

— ŽIVLY

Kromě vidění jsou v naší pasáži za spolupříčiny označeny i další procesy: „Většina lidí se však domnívá, že to, co

ochlazuje, otepluje, zhušťuje, rozvolňuje a činí jiné takovéto věci, není spolupříčina, ale příčina všech věcí.“³

Tyto procesy jsou vzápětí spojeny s živly – s ohněm, vodou, zemí a vzduchem.⁴ Spojení těchto procesů s živly a jejich vlastnostmi nacházíme rovněž v pasáži 61c3–64a1, která pojednává o příčinách různých stavů složenin živlů, včetně ochlazování a oteplování, a jejich vnímání duší. V této pasáži *Timaios* netematizuje rozdíl mezi příčinou a spolupříčinou, a když hovoří o procesech oteplování a ochlazování, hovoří o mechanických procesech, které je způsobují, jako o příčinách.⁵ Pocit tepla podle tohoto popisu nastává kvůli rozřezávání našich těl ohněm, který je díky svému tvaru ostrý, rychlý a malý, a rozděluje tak vše, s čím přijde do styku. Proces ochlazování nastává pak tím, že částičky vlhka vstupují do našich těl, vypuzují odtud částičky menší (totiž oheň) a tlačí v nás vlhkost, která následkem toho tuhne, znehybnuje se a zároveň bojuje proti tomuto stlačování a tlačí na stranu opačnou, čímž vzniká chlad a třesení.⁶ Svoje tvary však, jak jsme viděli již výše, živly nemají náhodou, ale byly stvořeny tak, aby byly co nejlepší a nejkrásnější. Účinky pohybu živlů i způsob tohoto pohybu vůbec je s tvary živlů velmi úzce spjat

1 ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπὴ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. τὸ δὲ ἢ δυνατόν ὡς κάλλιστα ἀριστα τε ἔξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ συνιστάναι (53b1–53b6).

2 Viz kapitolu Pohyb.

3 δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἰτία εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα (46d1–46d3).

4 46d6.

5 61c5, 63e8.

6 61d5–62b6. Srov. 59a1–59a8, 59d4–59e5.

a budeme se mu podrobněji věnovat níže.¹ Předběžně se však i z této pasáže zdá, že procesy ochlazování a oteplování, tedy z vlastností živlů odvozené procesy, by samy vůbec neexistovaly, kdyby bůh nesledoval při jejich vytváření cíl vytvořit nejlepší svět.

— POHYB

„Je nutné, aby milovník rozumu a vědění sledoval nejdříve příčiny, které jsou z rodu rozumné přirozenosti, a příčiny, které náležejí k věcem pohybovaným od jiných a jiné věci zase nutně pohybujícím, sledoval až posléze.“²

I v předchozích dvou pasážích pojednávajících o vidění a procesech vycházejících z interakce živlů hrál pohyb klíčovou roli. V této pasáži *Timaios* spolupříčiny spojuje přímo s jedním typem pohybu, totiž s pohybem, který nemá svůj zdroj v sobě, ale pohybuje se od jiného a jiné věci zase nutně pohybuje. Podívejme se tedy na základní prvky nauky o tomto typu pohybu v *Timaiově* řeči s ohledem na námi sledovanou problematiku bezúčelnosti dějů podléhajících nutnosti.³

S tímto typem pohybu se v *Timaiově* popisu setkáváme jak v prekosmickém stavu, tak v již uspořádaném, ale neodusevnělém stavu kosmu, tak v kosmu, který je oduševnělým tělem.

1 Viz níže kapitolu Pohyb.

2 τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἐμφρονοῦ φύσεως αἰτίας πρῶτας μεταδιώκειν, ὅσοι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίνονται, δευτέρως (46d7–46e2).

3 K tématu pohybu v *Timaiovi* viz např. Karfík 2004.

— PREKOSMICKÝ POHYB

V prekosmickém stavu je pohyb založen primárně na nepodobnosti a nerovnováznosti stop živlů, které v příjemkyni vznikají. Z této nepodobnosti je otrávena příjemkyně a její otrávení zase pohybuje oněmi stopami živlů – to, co je pohybováno od jiného a jiné zase pohybuje, jsou stopy živlů a příjemkyně⁴ –, přičemž výsledkem těchto pohybů je prekosmický stav, ve kterém je každý rod těchto stop živlů na jiném místě.⁵

Principem pohybu v prekosmickém stavu je podobnost a nepodobnost stop živlů v příjemkyni. Důsledkem této podobnosti a nepodobnosti vznikající v příjemkyni je pohyb podobného k podobnému a nepodobného od nepodobného. Výsledkem tedy je, že se podobné stopy živlů dostávají k sobě a jsou odděleny od sobě nepodobných. Vznikání stop živlů je závislé na idejích živlů i na příjemkyni, ve které jsou. Vznikající stopy živlů jsou obrazem věčně jsoucího v příjemkyni,⁶ přičemž příjemkyně je dokonale uzpůsobená obraz přijímat, neboť je sama zcela prosta všech určení.⁷ Pohyb stop živlů je tedy pohybem obrazu dokonalého vzoru a určení tohoto pohybu je dáno právě nápodobou věč-

4 V tomto popisu je nicméně velmi obtížné příjemkyni a ony stopy živlů jasně oddělit. Stopy živlů totiž nejsou nakonec zřejmě nic jiného, nežli příjemkyně formovaná idejemi živlů – stopa vody, ohně atd. není zřejmě nic jiného, nežli vodnatější, ohnivější atd. příjemkyně. τὴν δὲ διὰ γενέσεως τιθῆναι ὑγρανομένην καὶ πυρομένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην (52d4–52d6).

5 52d4–53a7. Pojmenování „stopy“ se objevuje na řádku 53b2.

6 51e6–52d1.

7 50c7–51b6.

ného vzoru. Jakkoli tedy není prekosmický stav ani zdaleka dokonalý, neb je v mnoha ohledech neurčitý a neuspořádaný,¹ jeho určení, nakolik je tento stav kosmu vůbec má, jsou nápodobou dokonalého vzoru, a jejich smyslem je tak nápodoba nejlepšího.

Vzhledem k naší otázce se tedy zdá, že princip pohybu, který je pohybovaný od jiného a jiné zase pohybuje, spočívá v nápodobě dokonalého vzoru – tato nápodoba sice není nejlepší možná, neboť je v řadě ohledů neurčitá, přesto určení pohybu, která ji ovládají, vůbec existují jakožto nápodoba nejlepšího stavu. Zdá se tak, že ani prekosmický pohyb živlů by vůbec neexistoval, pokud by nebyl nápodobou nejlepšího v tom, co nejlépe jakoukoli napodobenu přijímá. Pohyb je tak v prekosmickém stavu určován dobrem, totiž napodobováním věčně jsoucího vzoru.

POHYB GEOMETRIZOVANÉHO TĚLA

Bůh vytvaroval stopy živlů tvary a čísla, a stvořil je tak co nejkrásnější a nejlepší, nakolik bylo možno.² Principy pohybu těchto živlů pak *Timaios* popisuje v pasáži 56c8–57c6 a 57d7–58a2. Podle tohoto popisu je základem pohybu různost jednotlivých živlů, která vznikla právě oním uspořádáním stop živlů – totiž tím, že bůh tvořil tyto živly jakožto pravidelná geometrická tělesa skládaním dvou typů trojúhelníků.³ Bez různosti by totiž nebyl pohyb, který vždy

musí obsahovat pohybující, které je různé od pohybovaného. Při vzájemném setkání různých živlů dochází k rozložení slabšího živlu na základní trojúhelníky a z těchto trojúhelníků vzniká, pokud je to možné,⁴ živel silnější. Tento pohyb živlů má za následek skutečnost, že se stejné druhy živlů dostávají otrásáním příjemkyně na totéž místo, a tvoří tak jakési masy každého prvku.

Oproti pohybu stop živlů v prekosmickém stavu, který byl určen napodobením idejí živlů v příjemkyni, je pohyb živlů v geometrizovaném těle určen i aktivitou démiurga, který ony stopy zformoval pomocí tvarů a čísel, a dal jim tak vyšší podobnost se vzorem, podle kterého tělesný svět vzniká. Toto geometrizování živlů démiurgem pak má za následek změny vyvolané působením živlů na sebe navzájem – rozklad na prvotní trojúhelníky a přeměnu tělesných živlů v sebe navzájem. Pohybujícím a pohybovaným v tomto geometrizovaném světě tak nejsou pouze živly a příjemkyně – byť tento aspekt pohybu je zřejmě i zde zachován⁵ –, ale i jednotlivé živly ve vzájemném vztahu. I zde však platí, že všechna určení tohoto pohybu mají za cíl nápodobu dokonalého vzoru – démiurgos přidává k prekosmickému stavu určitost skrze geometrizaci stop živlů, aby učinil tělesný svět lepší nápodobou ideálního světa.

4 K přeměně do jiného živlu může docházet pouze mezi živly složenými ze stejného typu trojúhelníku. Oheň, vzduch a voda jsou složeny z téhož typu trojúhelníků, země z jiného. Viz 54d3–55c6.

5 διέσθηκεν μὲν γὰρ τοῦ γένους ἐκάστου τὰ πλήθη κατὰ τόπον ἴδιον διὰ τὴν τῆς δεχομένης κίνησιν (57c2–57c3).

POHYB ODUŠEVNĚLÉHO TĚLA

Živly však neustávají v pohybu tím, že by se rozdělily do čtyř od sebe oddělených oblastí. Kruhový obvod veškerenstva vše svírá a zahušťuje, a nedovolí tak, aby bylo nějaké prázdné místo. Prostor je pak nejlépe vyplněný tehdy, když jsou v mezerách mezi velkými živly živly menší, a tak ve vesmíru platí nejen, že se podobné živly mají tendenci dostat k sobě podobným, ale díky svírání od obvodu všeho se zároveň různé druhy živlů mají tendenci mezi sebou neustále mísit, aby nevznikalo prázdné místo.¹

Oním kruhovým obvodem veškerenstva, který má pravidelný otáčivý pohyb na témže místě, je kruh totožnosti světové duše, přičemž celý tělesný svět je vložen do světové duše, která mu vládne.² Světová duše je přitom stvořena jakožto nejlepší výtvar boha³ a svým otáčením započala věčný a rozumný život veškerenstva.⁴ Rovněž ostatní oduševnělé bytosti – nižší bohové, lidé a zvířata žijící ve vzduchu, ve vodě a na zemi – vznikly kvůli tomu, aby stvořený obraz byl co nejpodobnější dokonalému vzoru, a byl tak co nejdokonalejší a nejúplnější.⁵

1 58a2–58c4.

2 34b10–35a1, 36b6–36e5.

3 τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων (37a1–37a2).

4 ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφόμενη, θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον (36e2–36e5).

5 39e3–40a2, 41b7–41c2. Rostliny, které jsou rovněž oduševnělé, nemají svůj vlastní pohyb a jsou stvořeny, aby pomáhaly lidem v jejich údělu – viz 76e7–77c5.

I v oduševnělém těle tak platí, že principem jeho pohybu je co nejlepší nápodoba věčného vzoru. Pohyby tohoto živočicha jsou pak definovány jak předchozími dvěma principy, tj. principem podobné se pohybuje k podobnému a živly se proměňují navzájem. Tak se díky duši živly pohybují zároveň i k nepodobnému – totiž menší živly vyplňují mezery mezi živly většími – a v kosmu nastávají kruhové pohyby, které nejlépe napodobují věčně jsoucí a které jsou duši nejvlastnější.⁶

Vidíme tedy, že všechny pohyb – ať už se jedná o pohyb v prekosmickém stavu, pohyb v geometrizovaném těle, nebo o pohyb oduševnělého těla – je nápodobou věčně jsoucího vzoru a vůbec existuje tak, že toto věčně jsoucí napodobuje. Nezdá se tedy, že by interpretace nutnosti jako nezacíleného mechanismu, který své zacílení čerpá vnějškově, měla v *Timaiově* nauce nějakou oporu. Všechny jednotlivé aspekty světa, včetně různých druhů pohybu, vůbec existují, aby napodobovaly věčně jsoucí vzor, a zacílení je tak již od počátku principem jejich existence.

Je třeba však mít na paměti, že při této společné zacílenosti všech druhů pohybu k napodobení dokonalého vzoru *Timaios* mezi těmito jednotlivými způsoby nápodoby explicitně rozlišuje. Bylo by úkolem přesahujícím záměr tohoto článku ukázat, proč *Timaios* považuje za důležité popisovat vznikání světa prostřednictvím takto rozlišených fází uspořádání pohybu. Pro celkovou interpretaci nutnosti v *Timaiovi* je však třeba, domnívám se, pracovat jak se

6 34a1–34a5, 37d1–37d7.

1 Viz např. 53a7–53b5, 30a2–30a6, 69b2–69b5.

2 53b1–53b6.

3 53c4–55c6.

společným zacílením všech pohybů ve všech fázích vznikání světa, což jsem se pokusil vykázt, tak s jejich růzností, která je klíčová pro pochopení světa v jeho pestrosti a komplexitě.

— NUTNOST – NEURČITOST

Spojení nutnosti s kauzální pravidelností příčiny a následku, která je nezacílená, bylo u probíraných interpretů motivováno textovým spojením nutnosti s neurčitostí a zároveň jejím spojením s pravidelností mechanismu vidění. Dosud jsem se pokoušel ukázat, že veškeré roviny světa jsou vždy zacílené k napodobování věčně jsoucího, a že proto nelze žádnou část světa považovat za zacílenou pouze vnějškově – samotná existence mechanismu je určena svým cílem, tj. napodobováním věčně jsoucího vzoru.

Jak tedy chápat nutnost ve vztahu k neurčitosti, když ne podle tohoto schématu? Pokusím se ukázat dva významy neurčitosti, které jsou pro náš svět klíčové a které ukazují roli nutnosti ve světě způsobem, který není v námi referované interpretaci nutnosti adekvátně zohledněn.

Timaios uvádí: „Vznikání tohoto světa je tak smíšené, bylo stvořeno totiž ze spojení nutnosti a rozumu.“¹ Náš svět je tak podle *Timaiovy* koncepce stálým vznikáním, je τὸ γινόμενον αἰεί.² Toto

vznikání je pak spojením nutnosti a rozumu. Spojení nutnosti a rozumu tedy má vysvětlit charakter našeho světa jakožto stále vznikajícího. Podívejme se na dva významy vznikání, které jsou klíčové pro pochopení neurčitosti světa, a tedy pro interpretaci nutnosti.

— POHYB

Prvním významem neustálého vznikání světa je skutečnost, že věci tohoto světa se neustále místně pohybují. *Timaios* tento pohyb popisuje tak, že vznikající věc „se stále hýbe, vzniká na nějakém místě a zase z něj mizí“.³ Této charakteristice vznikání světa jsme se věnovali výše, když jsme popisovali principy pohybu různých fází vznikání světa – tento pohyb je díky duši světa věčný a nikdy neustává.

V pasáži 49a6–50a4 dostává pohyb v příjemkyni nový význam. Tato pasáž pojednává o problému pojmenování nějaké části našeho světa jménem. Problém přitom spočívá v tom, že každá část viditelného světa se mění, a proto je obtížné o něčem říci, že je spíše vodou nežli ohněm, neboť zředěním na vzduch a následným rozžehnutím se stává ohněm to, co bylo vodou. O věcech ve světě nemáme proto vypovídat jako o „tomto“, ale jako o „takovosti“, která stále obchází kolem – pouze o příjemkyni můžeme říkat, že je „toto“, o tom, co do ní vstupuje, však nikoli. Vznikající svět

tak není určen místním pohybem nějakých věcí („toto“), ale je spíše stálým pohybem vlastností („takovost“), které přejinačují různá místa příjemkyně.

Neurčitost našeho světa tak má dle těchto pasáží podobu pohybu, který způsobuje, že svět není stále totožný jako vzor, podle kterého vzniká, ale jeho určení se mění v čase, a tak o něm nelze nic přesně vypovědět, neboť nevydrží žádné určení a hned se mění. Tento místní pohyb je umožněn tím, že svět vzniká v něčem, totiž v příjemkyni vznikání, která poskytuje místo všemu vznikání a která je podmínkou možnosti pohybu.¹

— NEDOURČENOST

Popis vznikajícího světa jako stále se pohybujícího je dále rozpracován pomocí distinkce mezi tím, co je věčně totožné, a tím, co má podobu něčeho jiného a vzniká v něčem jiném.² Tato distinkce nám pomůže pochopit druhý význam neurčitosti světa. Náš svět je podle tohoto popisu obrazem věčně jsoucího, který, právě protože nese podobu něčeho jiného, vzniká v něčem jiném, totiž v příjemkyni. Zatímco tedy o věčně jsoucím platí, že je stále se sebou totožné, neboť nikam jinam nevstupuje, ani nic jiného do sebe nepřijímá, o obrazu platí, že je vždy do jisté míry se sebou totožný a zároveň od sebe různý, protože je vždy zároveň dvojí. Je totiž obrazem něčeho jiného v něčem jiném. Tento dvojaký charakter vznikání je patrný i v popisu prekosmického vznikání, ve kterém nelze přesně rozlišit, zdali ono

prekosmické vznikání je něčím, co se odehrává v příjemkyni, nebo zdali ono vznikání je samotnou příjemkyní, která nabývá tvarů. Na jednu stranu *Timaios* popisuje, že ony stopy živlů jsou ohnivější a vodnatější příjemkyní,³ na stranu druhou *Timaios* rozlišuje mezi pohyby příjemkyně a pohyby stop živlů.⁴

Tato charakteristika vzoru tak odkazuje ke stále neurčitosti obrazu. Věčně jsoucí vzor je stále totožný, vznikající obraz je oproti tomu stále do jisté míry netotožný, a tedy různý od sebe sama, neboť se na bytí podílí jen tak, že se zachycuje něčeho jiného a napodobuje něco jiného, a jen díky tomu vůbec nějak je.⁵ Tato stálá netotožnost obrazu není vysvětlitelná, domnívám se, pouze stálým místním pohybem obrazu, ve kterém se v čase mění určení obrazu. Jejím zásadním rozměrem je stálá neurčitost, totiž skutečnost, že všechny charakteristiky a určení platí o obrazu vždy jen do jisté míry. Určení platí plně pouze o věčně jsoucím, které je stále totožné, o našem světě platí určení pouze do té míry, do které je tento svět věčně jsoucímu podobný. Viditelný oheň tak není plně ohněm nejen proto, že v čase mění své místo a vzniká a zaniká, ale i proto, že nemá plně charakteristiky vzoru v žádném časovém okamžiku. Oheň sám o sobě totiž do ničeho nevstupuje, avšak oheň v našem světě je

1 μεμειγμένη γὰρ οὖν ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη (47e5–48a2).

2 27d6–28a1. Některé rukopisy αἰεί neobsaňují. Otázku, zdali je třeba chápat γένεσις jako vznik nebo jako vznikání, nebudu kvůli rozsáhlosti této problematiky probírat. Kloním se k názoru, který se v mém textu promítá, že tvoření

v *Timaiovi* má charakter creatio continua a nikoli jednorázového stvořitelského aktu. Z rozsáhlé literatury k tématu viz např. Baltés 1996, opačný názor pak hájí např. Sedley 2007, s. 98–107.

3 πεφορημένον αἰεί, γινόμενον τε ἐν τινὶ τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον (52a6–52a7).

1 Viz výše kapitulu Pohyb.

2 51e6–52d1.

3 52d4–52e5.

4 52e1–52e5.

5 ὡς εἰκόνι μὲν, ἐπειπερ οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἐφ' ᾧ γέγονεν ἑαυτῆς ἐστίν, ἑτέρου δέ τινος αἰεί φέρεται φάντασμα, διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι, οὐσίας ἀμωσγέπως ἀντεχομένην, ἢ μηδὲν τὸ παρὰπαν αὐτὴν εἶναι (52c2–52c5).

tělesem a jako takový je v prostoru,¹ a tak jest vždy něčím jiným, nežli tím, čeho je obrazem.

Tyto dvě charakteristiky vznikání jsou, domnívám se, klíčové pro pochopení nutnosti jako něčeho, co způsobuje věci neuspořádané a náhodné. Stvořený svět je obrazem věčně jsoucího tak, že věčně vzniká. Toto vznikání má podobu stálého pohybu, a to nikoli nějakých věcí, ale vlastností, které přejínačují části toho, v čem se pohybují. To, co v příjemkyni stále vzniká, nemá však neurčitost pouze skrze svůj místní pohyb, tj. skrze změnu probíhající v čase, ale není určité i proto, že na rozdíl od vzoru je stále se sebou netotožné, je totiž nápodobou něčeho jiného v něčem jiném. Nutnost tak v obou těchto významech neurčitosti souvisí s nutnou rozdílností obrazu od vzoru – obraz je od vzoru nutně různý a tato různost má podobu neurčitosti z hlediska pohybu a nedourčenosti bytí něčeho jiného v něčem jiném.

Obě tyto charakteristiky vznikání – pohyb a nedourčenost – jsou spjaté s pochopením třetího rodu. Vysvětlení nutnosti je tak, domnívám se, nutné spojit právě s výkladem příjemkyně a její role v rámci *Timaiova* rozvrhu světa.² Tento výklad pak ukazuje, že pro pochopení našeho světa je *nutno* zohlednit třetí rod, rod příjemkyně.³

1 Srov. 53c4–53c8.

2 Pro propojení konceptu nutnosti a příjemkyně svědčí i struktura *Timaiovy* řeči, kdy po *Timaiově* větě, že k pochopení specifické povahy nutnosti musíme prozkoumat bludnou příčinu (48a5–48a7), přichází úsek textu, ve kterém je zaveden třetí rod (48a7–53a7).

3 49a3–4.

ZÁVĚR

Pokusili jsme se ukázat, že velmi vlivná interpretace nutnosti, podle níž je nutnost v *Timaiovi* teleologicky nezacíleným kauzálním mechanismem, trpí dvěma zásadními nedostatky. První nedostatek spočívá v nezohlednění skutečnosti, že i ty části *Timaiova* kosmu, které by snad bylo možno označit jako onen kauzální mechanismus, vůbec existují, protože jsou nápodobou dokonalého vzoru, a jsou tedy zacílené. Celý svět je v každé své části nápodobou dokonalého vzoru a kauzální mechanismy rovněž vůbec existují pouze jakožto nápodoby tohoto vzoru.

Druhým nedostatkem referované interpretace je nedostatečné pochopení neurčitosti jakožto klíčového určení konceptu nutnosti. Tato neurčitost nespočívá v existenci nezacíleného mechanismu, jak tvrdí referovaná sekundární literatura, ale v nutné odlišnosti obrazu od vzoru. Náš svět je nutně od vzoru, podle nějž je tvořen, různý, a tato různost má podobu neurčitosti – neurčitosti, která je jednak dána místním pohybem, a jednak neurčitosti, která spočívá v bytí něčeho jiného v něčem jiném. Oba tyto způsoby neurčitosti jsou pro vznikání našeho světa klíčové a jsou úzce spjaté s třetím rodem, s příjemkyní všeho vznikání, která je, domnívám se, klíčem k pochopení konceptu nutnosti.

BIBLIOGRAFIE:

- Archer-Hind, R. D. (1888). *The Timaeus of Plato*. London: Macmillan.
- Baltes, M. (1996). „Γέγονεν (Platon, Tim. 28b7): Ist die Welt real entstanden oder nicht?“. In: J. Mansfeld, K. Algra, P. Willem van der Horst, D. T. Runia, *Polyhistor: Studies in the history and historiography of ancient philosophy presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday*, Leiden; New York: E. J. Brill, s. 76–96.
- Brisson, L. (1994). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. 2. éd. rev. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Cornford, F. M. (1997). *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Pub. Co. [První vydání v roce 1937].
- Erler, M. (2007). *Platon*. Basel: München Beck.
- Chlup, R. (1997). „Two Kinds of Necessity in Plato's Dialogues“. *Listy filologické* 120 (3–4), s. 204–216.
- Johansen, P. (2004). *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karfik, F. (2004). „Die Bewegungslehre des Timaios“. In: F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos: Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München: Saur, s. 149–220.
- Mason, A. S. (2006). „Plato on Necessity and Chaos“. *Philosophical Studies* 127, s. 283–298.
- Morrow, G. R. (1950). „Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus“. *The Philosophical Review* 59, s. 147–163.
- Sedley, D. (2007). *Creationism and its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Strange, S. K. (1985). „The Double Explanation in the Timaeus“. *Ancient Philosophy* 5, s. 25–39.
- Taylor, A. E. (1928). *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.

Contra traditio: Španělská přírodní filosofie a historie mezi dvěma světy*

CONTRA TRADITIO: SPANISH
NATURAL PHILOSOPHY AND
HISTORY BETWEEN TWO WORLDS

JANA ČERNÁ
Katedra filozofie, Fakulta filozofická
ZČU v Plzni
jana@cerna.eu

ABSTRAKT:

This paper analyzes the problem of the theoretical and interpretative challenges which the New World encounters brought to the European intellectuals. The main attention is paid to „modern“ natural histories of Francisco de Hernández and José de Acosta and their specific efforts to deal with the ancient tradition.

* Studie vznikla v rámci projektu GAČR GP13-20763P „Španělská přírodní filosofie a geneze raně novověké vědy“.

RENESSANCE A PLINIOVA HISTORIA NATURALIS

Plinius, sedící se skloněnou hlavou a čtoucí objemný spis, zády otočený k živočichům, kteří jsou zobrazeni za ním. Tento výjev, který je možné spatřit na stropě escoriálské knihovny, je v obecné rovině nepochybně vyjádřením zájmu španělského krále Filipa II. o poznávání přírody¹, ovšem lze jej in-

terpretovat též jako projev určité kritiky metod starověkého poznání, jež je pro raný novověk příznačná.² Plinius se od přímého poznávání přírody odvrací ke světu textuálnímu, k autoritativním materiálům a sám se postupně stává autoritou pro další studium. Pro mnohé renesanční autory představovala Pliniova encyklopedie *Naturalis Historia* výzvu a jejich odpovědí na ni byly četné překlady a též nové komentáře k Pliniovu

1 Na stropě knihovny v královském klášteře El Escorialu se objevuje vypodobení sedmi svobodných umění. Průčelím knihovny dominuje podobenství filosofie, jež je, společně s triviem a quadriviem, předstupněm k teologii (zde vyobrazené na protilehlé straně), prostřednictvím níž člověk dosáhne završení, sjednocení s bohem (*perfección*). (Viz např. Rincón Álvarez 2010, s. 56 a 124). Srov. např. koncepcí Pica della Mirandoly – stavu *perfectio* je dosahováno třístupňovou cestou od morální přes přírodní filosofii k teologii (Pico della Mirandola 2005, s.67). Motiv Plinia není na escoriálském stropu vyhrazené přesné místo v rámci jednotlivých disciplín, objevuje se na pomezí Gramatiky a Rétoriky. Manuel

Rincón Álvarez takové privilegované (ve smyslu nedeterminované) umístění vysvětluje obdivem a inklinací Filipa II. k přírodním vědám (Rincón Álvarez 2010, s. 62).

2 V raně novověké filosofii a vědě se lze setkat jak s explicitní kritikou antických autorit (především Aristotela), tak s implicitní tendencí starověké principy poznání i jednotlivé poznatky využívat pro konstituování nového, „moderního“ vědění. Nadto většina univerzit zůstává v průběhu renesance aristotelická. Srov. Debus 1978, s. 7; Grafton 1995, s. 115; Nejeschleba 2008, s. 53; Černá 2012b, s. 14-23.

objemnému dílu. Renesanční komentáři Plinia by přitom bylo možné rozdělit na ty, kteří se snažili precizovat především formu díla (v duchu dobového humanismu a jeho metod textuální kritiky, mezi ně by patřil např. Ermolao Barbaro), a dále ty, kteří větší pozornost věnovali obsahu díla, poukazovali na jednotlivá pochybení či dezinterpretace a obsah původního díla obohacovali o nové poznatky a informace (např. Nicolo Leoniceo).¹

Ve Španělsku se studiu Pliniova díla věnovali především na univerzitě v Alcalá de Henares (Antonio de Nebrija², Juan Ramírez de Toledo, Hernán Núñez³), ov-

šem primárně z hlediska formální úpravy. Z obsahu poutala pozornost témata morální filosofie, témata přírodopisná zůstávala mimo oblast zájmu. První tiskem vydané komentáře k Pliniovu dílu ve Španělsku obstaral profesor klasických jazyků Hernán Núñez pod názvem *Observationes Fredenandi Pintiani in loca obscura aut depravata Historiae Naturalis C. Plinii* (1542). Překlad pasáží Pliniova díla do španělštiny provedl poprvé Juan de Jarava v díle *La Philosophía natural brevemente tratada y con mucha diligencia compilada de Aristoteles, Plinio, Platón y otros graves autores* (1546). Pro všechny tyto edice, i další soudobé španělské texty vztahující se k Pliniovu dílu, byla charakteristická absence originality i zájmu o témata přírodní filosofie a přírodní historie. Zcela odlišné povahy jsou však komentáře k Pliniovu dílu, které vytvořil španělský filosof a lékař královské rodiny Francisco Hernández (1517-1587).

FRANCISCO HERNÁNDEZ A JEHO PLAVBA OCEÁNEM VĚD

Přestože Hernández k Pliniovi a jeho encyklopedickému dílu choval obdiv, uvědomoval si zároveň potřebu mnohé informace korigovat a doplňovat. Kriticky přistupoval též k jednotlivým pramenům textům a verzím opisů Pliniova díla, které využil pro svůj překlad. Konkrétně se jednalo především o *Codex Toletanus* (z 8. století) a *Codex Salmanticense* (datování neznámé) a dále o různé edice dřívější i soudobé. Z moderních edic a komentářů k Pliniovi kriticky pracoval

k antickým textům, zejména k Pliniovi, vytvořil též komentáře k Montanově edici *Antverpské polygloty (Biblia Regia)*.

s texty Hermolaa Barbara (*Castigationes Plinianas*. 1492-1493), Beata Rhenana (*In Cayo Plinio Annotationes*. 1526), Erasma Rotterdamského (Basilej 1525), Segismunda Gelenia (*Historiae Mundii libri triginta septem*, 1548) či výše zmíněného Pinciana.¹ Na rozdíl od většiny renesančních autorů nepřipravuje své komentáře v latině, nýbrž v kastilštině, aby rozšířil i poznání těch, kteří jazyk vzdělanců neovládají.² Nadto považuje španělštinu za jazyk, jímž promlouvají múzy, hovoří-li nějak.³

Hernándezův text představuje dílo velice rozsáhlé, vypovídající o autorově erudici v mnoha vědeckých disciplínách a oblastech lidského poznání. Především je však produktem zcela jiného způsobu uvažování než díla výše uvedená. Více než pradávne moudrosti a tradice si Hernández cení zkušeností a poznání své doby, již považuje za progresivnější, modernější a disponující větším objemem poznatků, které proměňují výklad světa. Zásadní roli v jeho důrazu na význam empirie a „novosti“ nepochybně sehrála skutečnost, že byl, na rozdíl

od ostatních soudobých komentátorů Pliniova díla, obohacen několikaletou přímou zkušeností s radikální jinakostí nového kontinentu. Hernández zdůrazňuje, že nikdo dříve neočekával, k jakému nárůstu poznání dojde, a že jednoho dne bude objeven tak obrovský a pozoruhodný svět, o němž lidé dříve neměli žádných zpráv.⁴

Nový podivuhodný svět poznával Francisco Hernández z pověření španělského krále Filipa II. od roku 1570. V tomto roce mu byla udělena hodnost protomedika Západních Indií (*protomedico general de las Indias*) a zároveň obdržel příkaz odcestovat do Nového světa, kde měl na základě královských instrukcí vytvořit *Historia Naturalis*, založenou na přímé zkušenosti s popisovanými přírodninami, primárně takovými, které měly lékařské využití.⁵ Paralelně s rozsáhlým přírodopisem Nového Španělska (tj. dnešního Mexika) *Historia natural de Nueva España* vytvářel již dříve započatý překlad sedmatřicet Plinioových knih. Nešlo mu přitom pouze o překlad původního díla, nýbrž o propojení světa starého a nového ve smyslu geografickém, tedy Evropy a Ameriky, i chrono-

1 Srov. např. Somolinos D'Ardois 1999, s. IX.

2 Elio Antonio de Nebrija (1441-1522) je znám jako autor první gramatiky moderního jazyka, vydané pod názvem *Gramática de la lengua castellana* (1492). Nebrija nebyl ovšem pouze filologem, nýbrž by jej bylo možné považovat za představitele tzv. vědeckého humanismu (o kterém připravuji samostatnou studii), jenž se zabýval především kosmografií. Nebrijovy kosmografické názory přitom představují jedny z prvních snah o vymezení nového kosmografického paradigmatu, jehož potřeba byla vyvolána objevením Nového světa (Flórez Miguel, García Castillo, Albares Albares 1999, s. 29-31).

3 Hernán Núñez de Toledo (1475-1553), španělský humanista, zvaný El Pinciano (tzn. pocházející z osady Pintia, jejíž poloha byla ztotožňována s pozdějším Valladolidem, kde se Núñez narodil). Známý byl především jako překladatel Pliniova a Senecova díla; do kastilštiny přeložil též dílo *Historica Bohemica (Historie česká)* Aenea Silvia Piccolominiho. Působil jako profesor řečtiny na univerzitě v Alcalá de Henares a posléze v Salamance.

Juan Ramírez, švagr jednoho z nejvýznamnějších španělských humanistů Benita Ariase Montany byl v letech 1572-1573 rektorem univerzity v Alcalá de Henares. Vedle překladů a komentářů

1 Carmen Nogués 1999, s. XXV-XXVI.

2 Germán Somolinos D'Ardois vysvětluje Hernándezovu jazykovou variantu Pliniova díla dobovou popularitou a rozšířením španělštiny a dále preferencí její verbální bohatosti oproti úspornosti latiny. Somolinos D'Ardois 1999, s. XIII-XIV. Hernándezovo rozhodnutí pro španělský překlad lze však interpretovat spíše v dobovém kontextu zvýšeného zájmu o národní jazyky obecně. Viz Hernández 1999, *Prefación al Benigno Lector*, s. 8. Srov. manuskript: **Plinius ?1565-1578, (ed. Hernández), I-V, f. 7r.**

3 Hernández 1999, *A la Sacra Católica y Real Magestad de Philippo Segundo Rey de Hespaña y de las Indias*, s. 6. Srov. manuskript: **Plinius ?1565-1578, (ed. Hernández), I-V, f. 3r.**

4 „Quién se despeñará a creer que [...] había otro tan grande y extraño mundo de que no se tenía alguna noticia“ (Hernández 1999, *Prefación al Benigno Lector*, s. 9). Srov. manuskript: **Plinius, ?1565-1578, (ed. Hernández), I-V, f. 9v** (zde expresivněji, s vykřičníky).

5 O Hernándezově expedici více viz Černá 2013, s. 238-254. Výsledkem Hernándezovy expedice bylo velmi rozsáhlé dílo, obsahujícího popisy přibližně tří tisíc rostlin, více než pěti set zvířat a dvanácti minerálů. O problematice dopadu poznávání Nového světa na rozvoj metodologické základny moderní vědy viz Černá 2012a.

logickém, tj. vědění antického a moderního. Touha po dosažení této jednoty a harmonie obou světů, stvořených náraz, ač objevených postupně, je také hlavním motivem vzniku tohoto díla.¹ Pomyslným mostem mezi starým a novým světem se stávají Hernándezovy kritické a rozšiřující komentáře, které jsou mnohdy výrazně obsáhlejší než původní text. Každý komentář (*el interprete*) předkládá různá vysvětlení či korekce a především doplňuje informace, kterými nový věk, na rozdíl od Pliniovy doby, disponuje.²

Hernándezovým záměrem je (po vzoru Plinia), jak uvádí v předmluvě adresované králi, „dodat starým věcem perspektivy novosti, novým potom autoritu, nevidaným a neobvyklým věcem věhlas, nejasné věci osvětlit, věci nepřijemné zjemnit a pochybným věcem dodat na věrohodnosti“.³ Vědění starověké tedy podle Hernándezze potřebuje revizi, ovšem na druhou stranu, je-li relevant-

ní, může novému poznání propůjčit potřebnou autoritu. Ovšem humanistickou nadřazenost formy nad obsahem striktně odmítá. Vymezuje se vůči stávajícím překladům a edicím Pliniova díla a jejich autorům, které označuje za pouhé humanisty, kteří v principu nejsou s to porozumět vzácným a skrytým naukám.⁴ Hernándezze primárně zajímá obsahová správnost sdělení, proto porovnává Pliniovy názory s fakty, kterých nabyl prostřednictvím vlastní zkušenosti, popř. na základě důvěryhodných svědectví nebo četbou jiných, soudobých, ale i antických autorů. Nejen z mnoha komentářů k Pliniovi, ale i z Hernándezových ostatních děl je zjevné, že si nejvíce cení vlastního očitého svědectví.⁵ Kategorie zkušenosti, resp. konkrétněji viděného, je pro Hernándezovy texty určující. Například v komentáři k páté kapitole deváté knihy Pliniovy *Historia Naturalis* (*De la figura de las nereidas, tritones y elephantes marinos*) se striktně vymezuje vůči přesvědčení o existenci mořských panen a tritonů a odmítá nejen názory Pliniovy, ale též dalších autorit současných (například francouzského lékaře a botanika Guillauma Rondeleta či „důvěryhodného valencijského opata“) jako báchoroky a fikce. Uvádí, že k takovým informacím nechová důvěru, neboť je nemůže podpořit vlastním očitým svědectvím.⁶ Podobně v komentáři ke knize desáté,

4 „Que pudo entender un puro humanista de tan raras ocultas doctrinas?“ Hernández 1999, *Prefación al Benigno Lector*, s. 9. Srov. manuskript: **Plinius ?1565-1578, (ed. Hernández), I-V, f. 10v.**

5 Viz Černá 2012a.

6 Hernández 1966, s. 12.

1 Srov. Álvarez Peláez 1993, s. 103.

2 Srov. Álvarez Peláez, Fernández González 1998, s. 106. Álvarez uvádí, že ačkoli lze Plinia považovat do určité míry za Hernándezův vzor, je třeba si uvědomit, že je pro něj zároveň pohanem, který žil v podstatně menším světě, než v tom, který se otevřel udiveným očím Hernándezovým. Španělé, kteří byli v přímém kontaktu s Novým světem, podle ní prošli hlubokou proměnou názorů a poznatků o povaze světa.

3 „Dar a las cosas antiguas novedad, autoridad a las nuevas, a las desusadas lustre, luz a las obscuras, gracia a las enfadosas, crédito a las dubdosas“ Hernández 1999, *A la Sacra Católica y Real Magestad de Philippo Segundo Rey de Hespaña y de las Indias*, s. 6. Srov. Hernández 1999, *A la Sacra Católica y Real Magestad de Philippo Segundo Rey de Hespaña y de las Indias*, s. 5. Srov. manuskript: **Plinius ?1565-1578, (ed. Hernández), I-V, f. 3r.**

kapitole dvačtyřicáté (*Del silguero, pagayo y otras aves que hablan*) uvádí, že jeho věk má více zkušeností a viděl více, tedy jeho poznatky jsou obsáhlejší. Ve spojitosti s vědění starověkým užívá Hernández často metaforu temna (*tinieblas*), a to jak ve vztahu k prostředí evropskému, tak americkému. Hovoří-li totiž Hernández o starých (*los antiguos*), nejedná se vždy nutně o tradici evropskou, nýbrž někdy má na mysli staré vědění Nového světa.¹

Uvádí například, že v Pliniově době bylo vědění o rostlinách z Arábie a Východní Indie zahaleno v hlubokých temnotách a autoři, kteří se jimi zabývali, často chybovali.² Stejně tak v případě Indie Západní bylo třeba počkat až na „velikého Filipa II.“, který ji osvobodil od barbarství a z temnot a nevědomosti (*de las tinieblas e ignorancia*) vydobyl a na světlo přivedl skryté veliké poklady.³ Světlo (*luz*) a hlubší porozu-

1 Například morální historii Nového světa pojmenovává *Antigüedades de la Nueva España* – tedy *Starožitnosti Nového Španělska*. Hernández svůj zájem o „starobylosti“ Nového světa ospravedlňuje: uvádí, že by se sice mohlo zdát, že mu nenáleží o těchto záležitostech pojednávat, neboť byl pověřen pouze vytvořením „historie přírodnin“, avšak, jak dokládá s odvoláním se na názory současných „nejučnějších filosofů“, *Historia Naturalis* by bez „historie morální“ nebyla úplná. Podle Hernándezze jsou komplementární, což vyvozuje ze vzájemného vztahu duše a těla a těla a nebeských těles (Hernández 1986, s. 47-48). Představa světa jakožto makrokosmu a člověka-mikrokosmu jako jeho odrazu, charakteristická pro renesanční myšlení, umožňuje Hernándezovi legitimizovat zkoumání sociálních a kulturních dějin Nového Španělska před králem.

2 Hernández 1966, s. 165.

3 Hernández 1966, s. 366.

mění vnáší podle svého názoru do poznání přírodní historie i on sám, neboť nevytváří pouhý překlad Pliniova díla, ale ilustruje je, prověřuje jednotlivé poznatky, obohacuje je a ty nesprávné vyvrací.⁴ A je to opět zkušenost, především zkušenost viděného, co stojí za rozprostraněním oceánu věd (*oceáno de las ciencias*) a nárůstu jednotlivých poznatků.⁵

Hernández však ve svých komentářích k Pliniovi neusiluje pouze o poznání viditelného, smyslového světa, o pouhý popis přírodnin, nýbrž o nalezení příčin jejich specifických vlastností, zkoumání jejich relací a příčin dalších přírodních jevů. Ačkoli je mnohdy nazýván Pliniem Nového světa, bylo by možné říci, že jeho vzorem v metodě poznávání přírody byl spíše Aristotelés. Hernández Plinia kritizuje za to, že neměl vyšší ambice než vytvořit „historii přírody“, tj. popsat *naturalia* (stejně jako *artificialia*), aniž by zkoumal jejich příčiny.⁶ Většina renesančních přírodních historií se ovšem inspirovala právě Pliniovou metodou, tedy lze je vymezení jako vědění deskriptivní (*cognitio quod est*), neobjasňující, založené na smyslovém vjemu (*sensata cognitio*) a vědění o jednotlivém (*cognitio singularium*).⁷

4 Hernández 1999, *Prefación al Benigno Lector*, s. 8. Srov. manuskript: **Plinius ?1565-1578, (ed. Hernández), I-V, f. 7v.-7r.**

5 Hernández 1999, *Prefación al Benigno Lector*, s. 8-9. Srov. manuskript: **Plinius ?1565-1578, (ed. Hernández), I-V, f. 7r.**

6 „Plinio sólo pretende hazer historia de Naturaleza, y no investigar las causas y razones de las cosas“ (Hernández 1966, s. 137). Srov. manuskript: **Plinius ?1565-1578, (ed. Hernández), VII, X, XI, XII, f. 325v.**

7 Pomata, Sirais. 2005, s. 1-4.

Je však nutné poznamenat, že renesanční

Pliniova *Historia Naturalis* – podobně jako mnohé její renesanční edice – zahrnovala nejen popis přírodnin (*naturalia*), ale též lidských výtvorů (*artificialia*); jejím předmětem nebyla pouze fakta a jejich interpretace, ale též veškeré dostupné a související texty, vyprávění a báchorky nevyjímaje.¹ Plinius totiž považoval za svou povinnost pojednat ve svém díle o všem, co četl a slyšel vyprávět, aniž by sdělené informace podroboval kritické reflexi.²

Oproti tomu Aristotelés charakterizuje metodu své *Historia Animalium* jako dvoustupňovou: nejprve je zapotřebí zkoumat každou přírodninu, resp. živočišný druh, individuálně, shromáždit fakta, která budou následně porovnána. Poté, co budou formulovány odlišnosti, má být přistoupeno k zjišťování jejich příčin.³ Hernández, který ostatně sám sebe označoval někdy za Aristotela Filipa II., k materiálu Pliniovy historie přistupuje spíše z pozice metody aristoteléské, ovšem sám si je vědom skutečnosti, že v některých případech sám setrvává u konstatování faktů a popisu. To, že se analýze příčin povahy přírodnin či přírodních jevů ne vždy věnuje,

Historiae Naturalis (Starého i Nového světa) neměly jednotnou a neměnnou formu ani obsah a stejně tak nezaujímalý jednoznačně postavení ve struktuře dobového vědění. Například filosofové Lorenzo Valla (1407-1457) či Juan Luis Vives (1492-1540) podřazovali předmět *Historiae Naturalis* přírodní filosofii a medicíně; Francis Bacon (1561-1626) zase hovořil o *Historia Naturalis* jako o svěbytně disciplíně. Srov. např. Ogilvie 2006, s. 1-2.

1 Srov. Findlen 2006, s. 437.

2 Serbat 1995, s. 92.

3 Aristotelés *Hist. animal.* 491a12.

omlouvá omezeným rozsahem svého již tak objemného díla.⁴ Ovšem na druhou stranu se nikdy nejedná o pouhý popis, vždy je přítomno Hernándezovo kritické zhodnocení vědění dosavadního a jeho komparace s poznatky aktuálními, dosaženými prostřednictvím empirie.⁵ Tedy konstatování, že Plinius, ale i Aristotelés, se hluboce mýlili, jsou podpořena patřičnými argumenty, založenými zpravidla na osobní zkušenosti.⁶

Hernándezův důraz na empirii lze interpretovat jednak jako důsledek konfrontace s radikální jinakostí Nového světa, v němž jinak než zkušenostně nebylo možné přírodu poznávat (oproti evropské textuální tradici). Do určité míry jej lze vnímat též jako reakci na předpisy, které Filip II. adresoval Hernándezovi při vytváření původní *Historia Naturalis Nového světa*.⁷ Zjednodušeně řečeno v nich stálo, že Hernández jako první lékař Indií má v Novém Španělsku kontaktovat všechny vhodné osoby (lékaře, ranhojiče, zvědavé osoby obecně), které by mu na základě zkušenosti poskytly informace o přírodninách Nového světa, které jsou užitečné především v lékařství, a Hernández měl následně tyto účinky empiricky ověřovat a zpravit o nich španělského krále ve své *Historia*

4 Somolinos D'Ardois, Miranda 1960, s. 269.

5 Hernández 1966, s. 22.

6 Hernández 1966, s. 22: „Lo cual Aristotelés no entendió tan bien como el día de hoy lo ha la experiencia manifestado.“

7 Do určité míry proto, že Hernández komentáře k Pliniovi vytvářel dříve, než obdržel Filipovy pokyny pro svou expedici do Nového Španělska, ovšem komentáře byly průběžně doplňovány a pozměňovány.

Naturalis.¹ Na rozdíl od komentářů k Pliniovu dílu se v nich vyskytuje pouhý popis přírodnin, bez hledání příčin přírodních jevů. Hernández však Filipovo zadání nedodržel zcela – v *Historia Naturalis Nového světa* nepopisoval jen takové přírodniny, o něž měl španělský král zájem, ale dalo by se říci, že se snažil popsat veškerý přírodní svět. Jak již bylo řečeno výše, jeho záměrem bylo vytvořit díla komplementární, dohromady představující historii celého světa ve smyslu geografickém i chronologickém. Sám v komentářích k Pliniovi o své *Historia Naturalis* uvádí, že popisuje vše, o čem pojednal Plinius ve světě starém.²

Hernández si přitom byl zřejmě vědom, že zcela nenaplnoval královská zadání – tedy že nevytvořil pouze botanické a medicínské pojednání o rostlinách Nového světa. Z rukopisné první verze překladu (nazývané jako *Primeros borradores*, tedy *První náčrty*), je evidentní, že Hernández měl potřebu svou práci na Pliniově encyklopedii legitimizovat a snažil se její vznik obhájit v kontextu díla, které měl vytvořit. V uvozujícím komentáři k sedmé Pliniově knize, kterou vytvářel velmi pravděpodobně jako první, je u původní charakteristiky díla přeškrtnuto slovo „kniha“ (*libro*), stejně jako doplněk v závorce „o rostlinách Indií“, a nahrazeno výrazem „historia“.³ Hernándezův záměr vytvořit „historii“

1 Filip II., 11. leden 1570, De los Protomedicos. Ley primera. Que havien-dose de nombrar Protomedicos generales, se les dè esta instruccion, y ellos la guarde. In: Menéndez Pidal 1973, Dd 3; srov. Álvarez Peláez 1993, s. 107-108.

2 Hernández 1966, s. 366.

3 Srov. manuskript: **Plinius ?1565-1578, (ed. Hernández)**, VII, X, XI, XII, f. 3v.

celého světa, ve smyslu geografickém i chronologickém, se ovšem nesetkal s pozitivní odezvou španělského panovníka: žádné z jeho děl nebylo totiž za jeho života vydáno. Důvodem bylo pravděpodobně jednak Hernándezovo nedodržení královských instrukcí a dále přílišná objemnost díla, jež by vyžadovala vyšší finanční náklady. Manuskripty překladu Pliniovy knih byly uloženy v El Escorialu a zřejmě během požáru kláštera byly ochuzeny o dvanáct knih, ilustrace a další doprovodný materiál, na něž Hernández v komentářích odkazuje. Do dnešní doby se dochoval překlad pětadvaceti knih v jejich prvním i druhém Hernándezově přepisu.⁴

Hernándezovy texty byly na základě královského rozhodnutí předány k systematizování a vylepšení neapolskému lékaři Nardu Antoniovu Recchimu⁵, který paradoxně nikdy nevkročil na americkou pevninu a o tamější fauně a flóře neměl žádné speciální vědomosti. Recchi dostal za úkol z Hernándezovy *Historia Naturalis* vytvořit jakýsi lékařský manuál: uspořádal ji tedy tradičním způsobem, tj. podle Dioskoridova vzoru, a původní rozsah značně redukoval (na dvanáct až patnáct procent

4 První překlad (*Primeros borradores*) je obsažen ve třech systematicky neuspořádaných a nekompletních svazcích (dostupné v BNE v Madridu). Chybí kniha druhá, osmá a devátá, poslední je kniha šestnáctá. Z povahy textu se zdá být velmi pravděpodobně, že Hernández jako první překládal knihu sedmou. Druhá Hernándezova verze (dle Somolina *redacción definitiva*), resp. pětadvacet přeložených a čtyřadvacet okomentovaných Pliniovy knih, se dochovala v sedmi svazcích (dnes též v BNE). Srov. Somolinos 1960, s. 419-424.

5 Freedberg 2003, s. 247.

z celkového objemu).¹ Ačkoli Recchiho individuální intelektuální svět byl do značné míry ohraničen obzorem antických autorit, jejichž omyly nemohl v mnohých případech vyvracet na základě vlastní zkušenosti, tak jako Hernández si byl i on vědom jejich limitů a nepřesností. Ve své předmluvě výtahu z Hernándezova díla vydaného pod názvem *Rerum Medicarum Novae Hispaniae* uvádí, že většina starých autorů, především Aristotelés, Teofrastus, Plinius, Dioskoridés, Galénus a mnoho dalších, napsali sice texty s lékařskou tematikou, ovšem ani všichni dohromady doposud nedokázali rozvinout medicínu do poloviny jejích možností, natož pak aby ji dovedli na její vrchol. Dále dodává, že to, co je známé, je pouze zlomek toho, co existuje, toho, co je ignorováno. Doba, v níž žije, nejenže vrhá denně jasnější světlo na nové objevy, ale též přináší poznání o nových druzích a rozmanitostech, které se vyskytují především v Novém světě.²

— JOSÉ DE ACOSTA, NOEMOVA ARCHA A HLEDÁNÍ PŘÍČIN PODIVUHODNOSTÍ NOVÉHO SVĚTA

Hernándezovy texty, ač nepublikovány, šířily se mezi vzdělanci v opisech, excerptech či jako součásti děl jiných autorů.³ Byl s nimi obeznámen i José

de Acosta (1540-1600), autor další přírodní a morální historie Nového světa (*Historia natural y moral de las Indias*. 1590). Hernándezovo dílo pojednávající o rostlinách, líkérech a dalších léčivých přírodninách z Indií hodnotí jako znamenité a zmiňuje se též o Recchiho edici. Hernándezovy texty doporučuje Acosta všem, kteří se chtějí o rostlinách z Nového světa, obzvláště potom léčivých, dozvědět více a s větší přesností (a dokonalostí).⁴

Ostatně sám Acosta z přírodopisných a lékařských prací Francisca Hernándezova i dalších svých současníků (např. Nicoláse Monardese) čerpal. Způsob, jakým s poznatky o přírodě pracoval, se však od ostatních *Historia Naturalis Nového světa* lišil. Acostovo dílo vzniklo totiž v odlišném intelektuálním kontextu: jeho charakter nebyl určován mocenskými zájmy španělského impéria (tak jako *Historia Naturalis* Hernándezova), nýbrž byl především výsledkem Acostova působení v jezuitském řádu, konkrétně misijní činnosti v Peru, kam se vydal na vlastní žádost roku 1571.⁵

Acostovým cílem není detailní popis nových přírodnin ani jej primárně nezajímá jejich utilitární využití. Ačkoli bývá, zejména v ne-hispánském prostředí,

nacházely v knihovně v El Escorialu, v níž je až do roku 1671, kdy je částečně poškodil požár, mohli studovat přední evropští vzdělanci, kteří dále šířili jejich opisy a kopie různého rozsahu (López Piñero 2002, s. 553-571).

4 Acosta 1591, f. 174r.

5 Acosta se do Španělska vrátil až roku 1587, opět na základě vlastní žádosti, a to z důvodu zdravotních komplikací a stesku po domově.

1 Více viz Černá 2013, s. 238-254.

2 Recchi 1651, Prolegomena, f. 1.

3 Recchim upravený spis byl vydán pod názvem *De materia medica Novae Hispaniae* roku 1651 italskou institucí Accademia dei Lincei. Hernándezovo dílo *Historia natural de la Nueva España*, resp. jeho část, bylo publikováno až v roce 1790. Do té doby se jeho jednotlivé svazky

často považován za významného přírodopisce a vědce vůbec, k jehož odkazu se hlásil například Alexander von Humboldt¹, jeho dílo lze považovat spíše za teologicko-filosofické než přírodovědecké. Sám Acosta si je vědom skutečnosti, že o Novém světě již byly napsány rozmanité knihy a zprávy, jež informují o nových a podivuhodných věcech, ovšem podle jeho názoru nepojednal dosud nikdo o příčinách a důvodu těchto přírodních novostí a podivuhodností (*causas y rason de tales novedades y estranezas de naturaleza*), proto tento úkol klade sám sobě.² Svě dílo přitom považuje za syntézu historie a filosofie.³ Též explicitně vymezuje cíle své práce – má jimi být chvála a oslava nejvyššího Boha prostřednictvím výkladu jeho díla, tedy přírody, stejně jako přivedení všech zaslíbených (tj. Indiánů) na pravou křesťanskou víru.⁴

Zkoumají-li filosofové a jiní vzdělanci pouze přírodní jevy a entity, aniž by usilovali o poznání Stvořitele (Nejvyššího tvůrce), považuje je Acosta za hodné pokárání, a dokonce je hodnotí jako zbytečné a jalové (*vanos filosofos*).⁵ Sám oslavou velikosti a krásy Božího díla nešetří, obzvláště popisuje-li pozoruhodné novosti. Například v kapitole *O obdivuhodné vlastnosti magnetovce pro mořeplavbu a o tom, že ji staří autoři neznali*, připomíná, že díky tomu, že Bůh vyjevil lidem vlastnosti magne-

tu, obzvláště v jeho spojení se železem, mohla být nalezena cesta napříč oceánem a objevovány Indie. Odmítá přitom učení o sympatii, jímž byl vztah magnetu a železa vysvětlován už Pliniem a byl považován za jeden z neznámějších příkladů sympatetického působení vůbec. Acosta uvádí, že tajemství určování severu pomocí magnetu a jeho využití pro mořeplavbu bylo antickým autorům skryto, jak ostatně avizuje již v názvu kapitoly.⁶

Zdůrazňuje zároveň, že ti, kteří se vydávají na moře, činí tak ve víře a důvěře v Boží moudrost, jež je obsažena v každém jeho díle. A právě oni mají možnost nahlédnout zázraky stvoření pronikavým způsobem.⁷ Acosta spojuje nárůst zkušenosti a poznání, stejně jako Hernández či později třeba Bacon, s mořeplavbou.⁸ O antických autoritách

6 Acosta uvádí, že tato schopnost magnetu je dílem Nejvyššího tvůrce, který ji lidem vyjevil. Rozšířené sympatetické vysvětlení vztahu magnetu a železa odmítá. Podotýká, že příčiny takovýchto jevů nelze racionálně pochopit, jejich objasnění je přesunuto do kompetencí přirozené teologie.

7 Acosta 1591, f. 40v.

8 Heslo *Multi pertransibunt et augebitur scientia* nepředstavovalo pouze oslavu rozmnožení hranic vědění, ale zároveň v sobě obsahovalo legitimizaci nového poznání. Srov. Harrison 2001, s. 281. Jedná se totiž o pasáž z Danielova proctví (*Daniel 12,4*), která podporovala tvrzení, že poznávání přírody (v tomto případě nových zemí), je vlastně naplňováním Boží vůle. Srov. *Bible kralická*: „Mnozí budou pilně zpytovat, a rozmnoženo bude umění.“ (Podle ekumenického překladu: „Mnozí budou zmateně pobíhat, ale poznání se rozmnoží.“) Srov. Bacon 1990, s. 133-134, kn. I, af. 93: „Mnozí proplují a rozmnožena bude věda, což nás zřejmě poučuje o tom, že je určeno osudem, tj. božskou prozřetelností,

1 Viz Menéndez, Pelayo 1921, s. 274-276.

2 Společně s požadavkem zpracovat zasvěcenou a rozumějící historii tamějších obyvatel. Acosta 1591, f. 6v.-f. 7r.

3 Acosta 1591, f. 7v.

4 Acosta 1591, f. 8r.

5 Acosta 1591, f. 10v.

pronáší, že jim chyběla zkušenost.¹ Plavby napříč oceánem, které odhalily to, o čem se staří autoři nemohli přesvědčit, ostatně Acosta považuje za jeden z největších divů své doby.² Svě názory podporuje četnými odkazy na Bibli, která, na rozdíl od antických autorit, nemůže být zdrojem omylu.

Pokud by podle Acosty bylo o přírodě Nového světa pojednáno obsáhle a natolik hluboce, nakolik si tak pozoruhodná věc zaslouží, mohlo by vzniknout dílo, které by se přinejmenším vyrovnalo textům Plinia, Teofrasta či Aristotela.³ Ten, kdo by se novým přírodním jevům a věcem pokoušel porozumět, prováděl by dle něj dobré filosofické cvičení (*exercicio de buena Filosofía*), jež by se mohlo stát předpokladem k povznesení mysli k vědění vyššímu a nazírání Boží velikosti a moudrosti.⁴ Acosta tak legitimizuje předmět svého zájmu, neboť, jak je zřejmé z dalšího textu, je si vědom možnosti nařčení z nemístné zvědavosti a poznávání nežádoucích věcí. Uvádí, že běžně je touha poznávat novinky (*cosas nuevas*) nazývána oprávněně zvědavostí (*curiosidad*), kterou je třeba vnímat jakou nízkou a neužitečnou. Ovšem věci z Nového světa jsou natolik vzdálené a neznámé, že o nich nevěděli ani nejmoudřejší starobylí autoři, proto představují výjimku a jejich poznání je

naopak žádoucí.⁵ Tuto přirozenou zvědavost (*curiosidad natural*) Acosta dále legitimizuje tak, že ji označuje za způsob, který Bůh užívá, aby v temnotách chyb a omylů šířil světlo evangelia.⁶

Acosta si je vědom skutečnosti, že ani jeho znalosti přírody Nového světa nejsou kompletní a uvádí, že pojedná pouze o tom, co na vlastní oči viděl, nebo co slyšel od velmi důvěryhodných osob.⁷ Autor osobní několikaletou zkušenost s předmětem svého zájmu zdůrazňuje hned v předmluvě a odkazuje na ni velice hojně i v samotném textu, obzvláště pokud se snaží vyvracet omyly tradičních autorit a poukazovat na jejich chybné závěry. Zkušenost je často klasifikována výrazy jako „velmi jasná“ či „velmi jistá“ (*experiencia clarísima, experiencia certísima*).⁸ Je přitom primárně spjata s vizuálním vjemem, s viděným – v mnoha pasážích textu Acosta hovoří o očitě zkušenosti (*experiencia a los ojos*).⁹

Dle T. R. Forda následuje Acosta Aristotelovu metodu, která považuje poznání za platné pouze tehdy, je-li v souladu se smyslovou zkušeností.¹⁰ Ačkoli Aristotelés význam smyslové zkušenosti v procesu poznání vyzdvihuje (bez vnímání podle něj nemůže nikdo nic poznat ani chápat),¹¹ nelze říci, že by Acosta

prokazatelně vycházel v tomto ohledu z jeho učení. Jeho inklinace k empirii je spíše podmíněna novostí zkoumaného předmětu, která by jen stěží hledala opory v textuální tradici. Ačkoli je z textu zřejmé, že byl Acosta s Aristotelovým dílem obeznámen, představovalo pro něj spíše intelektuální pozadí (vedle děl dalších antických autorů - Platóna, Plinia, Teofrasta aj), vůči němuž se vymezoval a na které kriticky reagoval. V pasážích, v nichž se zabývá názory starých autorů na povahu regionu, odpovídajícímu polohou Novému světu, tedy tzv. horkého pásu (*zona torrida*), se dokonce Aristotelovi vysmívá. Uvádí, že namísto nesnesitelného horka, jež mělo podle Aristotela tuto část zeměkoule v daném období stravovat, pociťoval on i jeho druhové po příjezdu do horkého pásu chlad.¹ *Zona torrida* byla navzdory přesvědčení Aristotela, ale i Plinia a Parmenida, jak ukazuje Acosta dále, nejen obyvatelná, ale navíc hojně osídlená lidmi i zvířaty. Oproti přesvědčení antických autorů zde nechyběla vodstva ani pastviny, naopak: Acosta nové země shledává nejurodnějšími na celé zeměkouli. Na základě empirického poznání tedy Acosta ukazuje, že i „tak velký filosof“, jakým byl Aristotelés, se mýlil.²

Zároveň však Aristotela i další antické autory za jejich neznalost omlouvá, a to argumentem, že znali jen určitou, omezenou část světa, tedy je přirozené, že i jejich vědění bylo limitované.³

Setkání se zcela neznámou přírodou nevede Acostu pouze k úsilí reinterpretovat tradiční antické texty, ale vyvolává v něm dokonce potřebu vytvořit alternativní výklad biblického příběhu stvoření. Východiskem se přitom stává otázka, jak je možné, že se v Americe vyskytují živočišné druhy, které nejsou k nalezení v žádné jiné části světa a o nichž není ani zmínky v textech antických autorů.⁴ Jinými slovy: Acosta se táže po příčině rozdílnosti americké a evropské fauny a představuje možné odpovědi i jejich problematické aspekty. Acostovou výchozí hypotézou je úvaha o jakémsi novém, druhém stvoření světa na území dnešní Ameriky. Tu však záhy odmítá, neboť pokud by Bůh provedl v Novém světě nové stvoření, nemusel by při potopě světa zachraňovat život na Noemově arše a mohl též provést znovustvoření. Možnosti, že by na americkém kontinentu došlo k novému stvoření, protirečí též biblickému předpokladu, že Bůh stvořil svět během šesti dnů. Acosta nakonec dochází k závěru, že fauna Nového světa nutně pochází z rodu zvířat zachráněných na palubě Noemovy archy. Rozmanité druhy se rozutekly různými směry, o čemž svědčí

španělská filosofie a magia naturalis „na lovu přírodních tajemství“ Nového světa.

že procestování světa (čehož, jak se zdá, bylo dosaženo dalekými námořními plavbami anebo bude již brzy dovršeno) a rozvoj věd se uskuteční v této době.“

1 Acosta 1591, f. 20v.

2 Acosta 1591, f. 28v.

3 Acosta 1591, f. 76r.

4 Acosta 1591, f. 75v.

5 Acosta 1591, f. 76r.

6 Acosta 1591, f. 99v.

7 Acosta 1591, f. 76r.

8 Acosta 1591, f. 13r., f. 20v.–f. 22v., f. 57r.–f. 58v., f. 67r.–f. 69r. atd.

9 Acosta 1591, f. 18v.

10 Ford 1998, s. 19–33. O rozporuplném Acostově vztahu k Aristotelovi se ostatně vyjadřuje i Ford.

11 Aristotelés *De an.* 432a.

1 Acosta 1591, f. 66v.

2 Acosta 1591, f. 24v., dále srov. f. 60v.–62v. Acostovu kritiku antických autorů lze do určité míry interpretovat též jako nábožensky motivovanou. Nejen on, ale i další soudobí španělští autoři poznání „pohanských“ filosofů hodnotí jako méně vyspělé a realitě méně odpovídající. Srov. např. Juan Eusebio Nieremberg (1595–1658), který nevědomost antických autorů spojuje s absencí (křesťanské) víry. Blíže se tomuto tématu věnuji ve studii *Venari nova naturae secreta:*

3 Acosta 1591, f. 25v. Srov. též Grafton 1995.

4 Kapitola nese přímo název *Jak je možné, že v Indiích jsou zvířata, která se nevykytují jinde na světě (Cómo sea posible haber en Indias, animales que no hay en otra parte del mundo)*.

to, že na různých místech země se vyskytují rozmanité živočišné druhy, jiným nepodobné.¹

Nově objevené živočišné druhy nejsou přitom dle Acosty o nic horší než ty dříve známé, jsou též účelně uspořádané a byly stvořeny pro člověka.² Acosta vyjadřuje údiv nad Boží prozřetelností, která mnohými způsoby řídí, aby ostatní stvoření (*creaturas*) sloužila člověku.³ Přitom Bůh netvořil přírodniny jen jako zdroj lidské obživy, ale též k užití medicínskému a v neposlední řadě též k lidské potěše (*recreación del hombre*).⁴ Zkrátka Svrchovaný architekt stvořil vše pro člověka, aby mu připomínal, že je mu tvorem milým. Člověk toho má být pamětliv a stvořiteli vděčen.⁵

— NOVÝ SVĚT, NOVÉ VĚDĚNÍ A PROMĚNA MÍSTA ČLOVĚKA V INTELEKTUÁLNÍM UNIVERZU

Acostovo líčení role člověka jakožto svrchovaného ve vztahu k ostatním stvořením se odvíjí od biblického pojetí (Gn 1, 1-26; 2, 4), důraz kladený na potěšení a prospěch člověka již poněkud

přesahují tradiční biblický rámec a bylo by možné jej označit za určitý projev renesančního antropocentrismu. Ten lze ostatně považovat za charakteristický téměř pro všechny španělské texty pojednávající o poznávání (nejen přírodního) světa Ameriky. Zvětšení mapy geografické implikuje nárůst mapy mentální, nové poznatky dodávají člověku sebevědomí a postupné přesvědčování se o omylech tradičních autorit je o to více posiluje. Dosavadní vědění se jeví jako neudržitelné, vyžadující přehodnocení a obnovení na základě nových smyslových dat. A jak ukazuje Acostův příklad, reinterpretovat je třeba nejen takové autority, jakými byl Aristotelés či Plinius, ale též biblické příběhy. Dochází k obrácení poměru a významu „starý“ vs. „nový“: nové, empiricky podložené poznání, získává charakter větší věrohodnosti, neboť překonává starověká limita a neustále se rozhojňuje. Radikální jinakost zároveň nabývá legitimizující funkce pro svobodu poznání a pěstování té správné formy intelektuální zvědavosti.

Nárůst sebevědomí člověka, konfrontovaného s radikální novostí, ilustrují též rukopisy Hernándezova překladu Pliniovy *Historia Naturalis*. Z povahy Hernándezových komentářů je zjevné, že překlad nezačíná prvními knihami Pliniova díla, tedy předmluvou k dílu *Tita Vespasiána* a následně kosmogonickými tématy, ale knihou sedmou, která se počíná úvahami o důstojnosti člověka, jeho postavení v řádu univerza a následně popisem přírodního světa. Plinius o člověku hovoří jako o bédném: oproti ostatním živočichům

nedisponuje žádnými specifickými dary, naopak se rodí nahý, uprostřed pláče a utrpení. Na svět přichází proto, aby proléval slzy a žil v úzkostech. Je vlastně nejkřehčím stvořením, nejvíc hodným politování.¹ Naopak podle Hernándezova lidský úděl není politováníhodný. Člověk nepláče proto, že se rodí předurčen k utrpení, nýbrž proto, že zažívá změnu prostředí, a proto, že má schopnost plakat. V navazující části *Inventiones – Objevy*² – Hernández zdůrazňuje, že člověk v jeho době disponuje mnoha novými, zejména medicínskými, poznatky, které spojuje s objevením Indií. Následně charakterizuje člověka jako bytost, která vzhlíží k nebesům a je si vědoma toho, že vše kolem, nebeské i pozemské, bylo stvořeno pro něj. Člověk je tedy ze všech živých tvorů nejdůstojnějším, schopným nejpronikavějšího myšlení (*de entendimiento mas alto*).³

Podobně při překladu Pliniovy *Historia Naturalis* postupuje i další španělský lékař a humanista, Jerónimo de Huerta (1573-1643). Též své dílo *Traducion de los libros de Caio Plinio Segundo, de la historia natural de los animales* (1602) začíná od sedmé knihy, neboť, jak uvádí, v přírodním světě bylo v jeho době mnohé poznáno, a to především díky objevení Velké Ameriky, tedy Nového světa. Právě v důsledku setkání s novým kontinentem mohli dle

Huerty moderní autoři vyvrátit mnohé omyly antických autorit a vyložit svět s větší pravdivostí a jistotou.⁴ Odtud se opět odvíjí Huertovo hodnocení člověka jako tvora nejdůstojnějšího a nejvýjimečnějšího, obdařeného rozumem a moudrostí.⁵

Člověk, o němž píše Hernández, Huerta, ale též Acosta, je tvorem sebevědomým, odmítajícím limita stanovená tradičním poznáním. Z antických autorit sice i nadále čerpá, ale mnohdy především proto, aby poukázal na jejich omyly. Při zkoumání přírody vychází především z vlastní smyslové zkušenosti, důvěřuje svému rozumu a je přesvědčen, že projasňuje temnoty nevěděním světlem nového, zřetelnějšího a adekvátnějšího poznání. Nárůst vědní přitom spojuje s mořeplavbou, resp. s objevením Nového světa. Jeho sebejistota sílí s dalšími novými objevy a spoluvytváří intelektuální prostředí, v němž vznikají hodnoty a ideály novověké vědy a filosofie.

1 Acosta 1591, f. 183v.–185r. Srov. Ford 1998, s. 26-28; Alcina Franch 1987, s. 35-36.

2 V dobových pramenech se však lze setkat též s názorem, že v přírodě Nového světa se projevuje nejen dobrota a krása Stvořitele, nýbrž i s přesvědčením, že je především v moci ďábla, což dokazují mnohé signatury, jež v ní lze nalézt. O působení démonských sil měla vypovídat i extrémní jedovatost a „zrádnost“ nových přírodnin, jež byla též spojována s pohanstvím tamějších obyvatel. Více viz studii Venari *nova naturae secreta: španělská filozofia a magia naturalis „na lovu přírodních tajemství“ Nového světa*.

3 Acosta 1591, f. 186v.

4 Acosta 1591, f. 189r.

5 Acosta 1591, f. 186v.

1 Plinius 1855, s. 117-122. Srov. Plinius 1974, s. 63-64.

2 Srov. manuskript: Plinius ?1565-1578, (ed. Hernández), VII, X, XI, XII, f. 5v-r. V moderní Somolinově edici se pasáž *Inventiones* nevyskytuje.

3 Plinius ?1565-1578, (ed. Hernández), VII, f. 5v-r.

4 Jerónimo de Huerta 1602, f. 2r.

5 Jerónimo de Huerta 1602, f. 5v. O tématu lidské důstojnosti ve španělské renesanční filosofii pojednám v samostatné studii.

SEZNAM ZKRATEK:

Aristotelés *De an. De anima*
Hist. animal. Historia animalium

BIBLIOGRAFIE:

- Acosta, J. de (1591). *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos y ceremonias, leyes y gouierno y guerras de los Indios*. Barcelona: Iayme Cendrat.
- Acosta, J. de (1987). *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid: Historia 16.
- Alcina Franch, J. (1987). „Introducción“. In: J. Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid: Historia 16, s. 35-36.
- Aristotelés (1965). *Historia animalium* (ed. A. L. Peck). London: Heinemann; Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotelés (1996). *O duši* (přel. A. Kříž). Praha: Petr Rezek.
- Álvarez Peláez, R. (1993). *La conquista de la naturaleza americana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Álvarez Peláez, R., Fernández González, F. (1998). *De materia medica Novae Hispaniae libri quatuor. Cuatro libros sobre la materia médica de Nueva España: el manuscrito de Recchi*. Aranjuez: Valladolid.
- Bacon, F. (1990). *Nové organon* (přel. M. Zůna). Praha: Svoboda.
- Carmen Nogués, M. Del. (1999). „Introducción“. In: Plinio Segundo, *Historia natural de Cayo Plinio Segundo, trasladada y anotada por el doctor Francisco Hernández*, Madrid: Visor Libros; México: Universidad Nacional de Mexico, s. XXV-XXVI.
- Černá, J. (2011). „Cognitio singularium: Renesanční historiae naturalis a jejích proměny“. *Pro-Fil* 12, s. 11-20.
- Černá, J. (2012a). *Očitá svědectví: Španělsko, Nový svět a změna vědeckého komunikačního paradigmatu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Černá, J. (2012b). „Problémy interpretace renesančního vědění: empirie vs. tradice v renesanční kultuře“. *Acta Fakultaty filozofické Západočeské univerzity v Plzni*, s. 14-23.
- Černá, J. (2013). „Plinius Nového světa: Francisco Hernández a první moderní vědecká expedice“. *Dějiny věd a techniky* 46, s. 238-254.
- Debus, A. (1978). *Man and Nature in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Findlen, P. (2006). „Natural History“. In: K. Park, L. Daston (eds.), *The Cambridge History of Science, Vol. III: Early modern Science*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, s. 435-468.
- Flórez Miguel, C., García Castillo, P., Albares Albares R. (1999). *El humanismo científico*. Salamanca: Caja Duero.
- Ford, T. R. (1998). „Stranger in a Foreign Land: Jose de Acosta's Scientific Realizations in Sixteenth-Century Peru“. *The Sixteenth Century Journal* 29, s. 19-33.
- Freedberg, D. (2003). *The Eye of the Lynx: Galileo, his friends, and the beginnings of modern natural history*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grafton, A. (1995). *New Worlds, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. Cambridge; Massachusetts; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Harrison, P. (2001). „Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England“. *Isis* 92, s. 265-290.
- Hernández, F. (1986). *Antigüedades de la Nueva España*. Madrid: Historia 16.
- Hernández, F. (1966). *Obras completas*. Sv. IV-V. México: Universidad Nacional de México.
- Hernández, F. (1959). *Historia natural de Nueva España I-II*. México: Universidad Nacional de México.
- Huerta de, J. (1602). *Traducion de los libros de Caio Plinio Segundo, de la historia natural de los animales*. Alcalá de Henares: J. S. Crespo.
- López Piñero, J. M. (2002). „La historia natural de las plantas“. In: J. M. López Piñero (ed.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla, Siglos XVI y XVII, Valladolid: Junta de Castilla y León*, s. 553-571.
- Menéndez Pidal, R., Manzano Manzano, J. (eds.) (1973). *Recopilacion de leyes de los reynos de las Indias*. [reprodukcce faksimilie z roku 1681]. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Menéndez y Pelayo, M. (1921). „Historia natural y moral de las Indias del P. Acosta“. *Boletín de la Real Academia de la Historia* 78, s. 274-276.

- Nejeschleba, T. (2008). *Jan Jessenius v kontextu renesanční filosofie*. Praha: Vyšehrad.
- Ogilvie, B. W. (2006). *The Science of Describing: natural history in Renaissance Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pico della Mirandola, G. (2005). *O důstojnosti člověka = De dignitate hominis* (přel. D. Sanetrník). Praha: OIKOYMENH.
- Plinius Segundo (1999). *Historia natural* (přel. F. Hernández). Madrid: Visor Libros; México: Universidad Nacional de México.
- Plinius Starší (1974). *Kapitoly o přírodě* (ed. F. Němeček). Praha: Svoboda.
- Plinius Starší (1855). *The Natural History* (eds. J. Bostock, H. T. Riley). 2. sv. London: H. G. Bohn.
- Plinius Starší (?1565-1578). *Historia Natural. Libros I, II, III, IV y V.* (ed. F. Hernández). [manuskript]. BNE, sign. MSS/2869.**
- Plinius Starší (?1565-1578). *Historia Natural. Libros VII, X, XI y XII.* (ed. F. Hernández). [manuskript]. BNE, sign. MSS/2870.**
- Pomata, G., Siraisi, N. G. (eds.) (2005). *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*. Cambridge; London: MIT Press.
- Recchi, N. A., Terentius, J., Faber, J. Colonna, F., Cesi, F. (1651). *Rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus, seu, Plantarum animalium mineralium Mexicanorum historia*. Řím: Ex typographeio Vitalit Mascardi.
- Rincón Álvarez, M. (2010). *Reflexiones en torno a una bóveda. Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Serbat, G. (1995). „Introducción general“. In: Plinio Segundo, *Historia natural*, libros I-III, Madrid: Editorial Gredas, s. 7-207.
- Somolinos D'Ardois, G., Miranda, J. (1960). *Vida y obra de Francisco Hernández. Precedida de España y Nueva España en la opova de Felipe II*. México: Universidad Nacional de México.
- Somolinos D'Ardois, G. (1999). „Plinio, España y la época de Hernández“. In: Plinio Segundo. *Historia natural* (přel. F. Hernández). Madrid: Visor Libros; México: Universidad Nacional de México, s. VII-XXI.

Principy filosofie Pietra Pomponazziho – hledání „pravého“ aristotelismu*

PRINCIPLES OF PIETRO
POMPONAZZI'S PHILOSOPHY – SEEKING
FOR "TRUE" ARISTOTELIANISM

TOMÁŠ NEJESCHLEBA

Centrum pro práci s renesančními texty,
Univerzita Palackého v Olomouci
Křížkovského 10
771 80 Olomouc
tomas.nejeschleba@upol.cz

ABSTRACT:

Pietro Pomponazzi is usually considered as the main figure of Renaissance Aristotelianism. In his works he deals with different topics, especially when one takes into account his most important works like *De immortalitate animae*, *De incantationibus* and *De fato*. It is little wonder that historians of philosophy have tried to explore and capture the unifying principles of his philosophy under one term – or “-ism” – which could serve to characterize it as a unified whole. This article aims to describe and criticize these attempts as they have emerged in the history of philosophy when Pomponazzi's thought was labeled as “Averroism”, “Alexandrisism” or “Aristotelianism” in general. Special attention is paid at the end of the article to Eckhart Kessler's recent interpretation which has been assessed as the most plausible, but it still does not refer to Pomponazzi's omnipresent shift to Fideism. The conflict between Pomponazzi's quest for true Aristotelianism and Christian belief can still be assumed as a fundamental principle of his thought.

* Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“.

Z celého díla Pietra Pomponazziho, významného renesančního filosofa, jehož působení je spjato především se severoitalskými univerzitami v Padově a Boloni, vyčnívají tři slavné spisy, které vyvolaly ostré kontroverze již v době svého vzniku nebo publikování. Zabývají se přitom tématy rozdílnými a také způsob reakce na Pomponazziho zpracování byl odlišný. *Pojednání o nesmrtelnosti duše*, které představuje pokus o systematický výklad této problematiky ryze filosofickým způsobem,¹ rozpoutalo ostrou „bitvu o duši“, která nicméně nakonec zůstala pouze na teoretické rovině a nevyústila v postihy, které by se daly očekávat po obvinění z hereze, jímž kontroverze začala. Kniha *O osudu, svobodném rozhodování, predestinaci a předvědění*

sice také vyvolaly v době svého vzniku odpor, nicméně ne tak silný. Tento fakt byl jistě dán především tím, že kolovaly dlouho jen v opisech a tiskem vyšly až více než třicet let po autorově smrti,² společně s jeho třetím slavným dílem, knihou *O příčinách přirozených účinků neboli o čarování*,³ jež si jako jediná z Pomponazziho spisů našla cestu na index zakázaných knih.⁴

Historikové filosofie se přirozeně pokoušejí uchopit tato Pomponazziho tematicky rozdílná díla v jednotě. Již při zběžném ohledání všechna témata v Pomponazziho podání spojuje minimálně jejich kontroverznost z hlediska

1 *Editio princeps* v roce 1516, dále 1525 v rámci Pomponazzi 1525, fol. 112v-139v; srov. Nejeschleba 2012, s. 7-57. K Pomponazzimu srov. dále Pine 1986.

2 Tiskem byly vydány až v roce 1567, viz Pomponazzi 1567.

3 Poprvé tiskem 1556, Pomponazzi 1556. Reprint Darmstadt, Hildesheim, New York: Olms 1970.

4 Pomponazzi je autorem více děl, mimo výše uvedené srov. např. tzv. „peripatetické traktáty“, sepsané mezi lety 1514 a 1521, srov. Pomponazzi 2013.

věrouky. Zdá se, že Pomponazzi odmítá nesmrtnost lidské duše, člověku upírá svobodnou vůli a celé universum představuje tak rigidně deterministicky, že v něm není prostor ani pro zázraky.¹ Vedle tohoto vnějšího spojovacího znaku se však otevírá i otázka, nakolik způsob řešení rozdílných problémů může vnitřně souviset. Vybízí k tomu i sám Pietro Pomponazzi, když svá díla explicitně propojuje. Nadpřirozené jevy, které jsou předmětem spisu *De incantationibus*, okrajově zmiňuje již v *De immortalitate*. V *De incantationibus* nadhazuje problém determinantů lidské vůle a slibuje jeho řešení na jiném místě,² což splňuje v *De fato*. Vzniká tedy otázka, nakolik Pomponazziho způsob zaobírání se danými tématy vychází z přijetí jednotícího principu filosofování, který je aplikován na jednotlivé oblasti zájmu.

Jedna z možností, jak uchopit Pomponazziho myšlení v jednotě, spočívá v určení jeho ideové příslušnosti k některému ze směrů, které se jeví jako varianty filosofie aristotelské. Jako první se nabízí averroismus, což může být poměrně překvapivé, zvláště když si uvědomíme, že Pomponazziho *Pojednání o nesmrtnosti lidské duše* je z velké části kritikou averroismu a averroistickou nauku o duši a její jednotě považuje autor za „největší výmysl“ (*figmentum maximum*). Avšak již Ernest Renan ve své vlivné knize o Averroovi a averroismu³ spojuje padovského filosofa s touto

specifickou linií interpretace Aristotela. Z averroistických tezí je to především představa o falešnosti náboženské nauky, co Pomponazzi přijímá za své a co z něj v Renanových očích činí, podobně jako z dalších averroistů, bezbožného filosofa. Tato interpretace, která ovlivnila i Jacoba Burkhardta,⁴ má kořeny již v Pomponazziho době. Dominikán Bartolomeo Spina, kterého Etienne Gilson vyzdvihoval vedle padovského filosofa za nejvýznamnějšího účastníka sporu o nesmrtnost lidské duše, považoval Pomponazziho způsob uchopení problému nesmrtnosti za heretický, neboť podrývá základní teze křesťanství. Pomponazzi totiž podle Spiny nejenže tvrdí, že rozumovými prostředky nelze dokázat nesmrtnost lidské duše, jak to bývalo běžné u autorů scholastických, nýbrž mimo to dokonce těmito prostředky dokazuje opak, tedy že je duše smrtelná. Pomponazzi tak odtrhává pravdu filosofickou od pravdy křesťanské a staví je nesmiřitelně proti sobě. Renan uzavírá, že Pomponazzi nakonec zastával averroistickou myšlenku „dvojí pravdy“, pravdy přírodní filosofie a pravdy křesťanské, a tato teorie, údajně přijímaná i církevními autoritami, mu umožnila na jednu stranu hlásit se ke stanoviskům věroučným a na druhou stranu je na základě rozumu popírat. Za teorií dvojí pravdy tak mohl Pomponazzi pohodlně skrýt své pravé, tj. filosofické přesvědčení.⁵

Zasazení Pomponazziho myšlení do této averroistické tradice skrývá několik interpretační chyb, které z něj činí navýsost diskutabilní výklad Padovanovy filosofie. Renanovo přiřazení Pomponazziho k averroismu jednak vychází z chápání averroismu jako filosofie nevíry,¹ což je samo o sobě problematické tvrzení, a jednak z údajného Pomponazziho explicitního odsouzení tří náboženství, tj. židovství, křesťanství a islámu. Přesněji, ze ztotožnění rozlišování *lex* a *leges* s averroistickým pojetím náboženství, kdy se „nostra lex“ stává naším zákonem a „tres leges“ třemi náboženstvími, Mojžíšovým, Ježíšovým a Mohamedovým, jejichž cílem je ovládnutí nevzdělaného lidu.² Tuto buřičskou myšlenku lze nalézt v tzv. *Traktátu o třech podvodnících*,³ jehož autorství bylo jistě Pomponazzimu přičítáno, nicméně byl rovněž přisuzován Fridrichovi II., Petrarkovi, Tommasu Campanellovi a dalším, přičemž tento traktát byl „nalezen“, či přesněji „sepsán“ až na počátku století 18. Vycházej v interpretaci filosofa ze spisu, který vznikl až dvě stě let po jeho smrti a z něhož za doby jeho života existoval pouze titul, je jistě metodologicky problematické.

Opomineme-li tento výkladový výstřelek, který jde ovšem ruku v ruce s převažujícím čtením Averroa jako libertina od počátku 14. století,⁴ zůstává nám stále ve hře tzv. teorie „dvojí

pravdy“. Je však otázkou, do jaké míry takovou teorii zastávali jak Averroes sám či latinští averroisté, tak Pietro Pomponazzi. Z rozlišování kompetencí filosofie a teologie nelze vyvodit rozlišování dvou nezávislých, nebo dokonce proti sobě stojících pravd. Paul Oskar Kristeller v případě Pomponazziho hovoří o snaze založit autonomii rozumu a filosofie v oblasti, která je jim vlastní. Vyjadřuje se spíše o pokusu o prokázání koexistence teologického a filosofického způsobu myšlení než jako pokryteckého útěku do teorie „dvojí pravdy“, která je ostatně logicky sporná.⁵

S obecným problémem se setkáváme již u samotného termínu „averroismus“. Ukazuje se, že je velmi obtížné určit co, koho a jaké intelektuální filosofické výkony bychom touto nálepkou měli označovat, jak ukazuje opět Kristeller.⁶ Pokud averroista znamená filosofa, který využívá Averroovy komentáře k Aristotelovi, jsou averroisty všichni filosofové od Tomáše Akvinského do konce 16. století. Pokud averroismus znamená odlišení filosofie od teologie, rozumu od víry, je toto běžným postupem od konce 13. století. A pokud je averroismus spojen s nějakou specifickou naukou, jako např. jednotou intelektu, nalezneme na tomto poli tolik různých názorů, že jen stěží je lze podřadit pod jeden, zastřešující -ismus.

Je zároveň třeba dodat, že Ernest Renan nepovažuje Pomponazziho za ryzího averroistu, nýbrž hovoří o kombinaci averroismu a alexandrismu. Renan nepopírá, že Pomponazzi se v nauce

1 K Pomponazziho heterodoxii srov. MacLean 2005.

2 Pomponazzi, *De immortalitate* 14, 50rB; Pomponazzi, *De incantationibus* 12, 225; Pine 1986, s. 276.

3 Renan 1852.

4 Burckhardt 2013, s. 401. Pomponazzi je zde uváděn v souvislosti s „otřesením víry“. Obdobnou výkladovou linií je možné nalézt také in: Gorfunkel 1987, s. 187-188.

5 Srov. Pine 1986, s. 5.

1 Srov. Putallaz, Imbach 2005, s. 8.

2 Renan 1852, s. 358.

3 *Le Traité des trois imposteurs*, srov. Minois 2011.

4 Zasluhu na tom má spis *De erroribus philosophorum Aegidia Romana*, srov. Libera 2001, s. 177.

5 Srov. Kristeller 2007, s. 91-95.

6 Srov. Kristeller 1979, s. 39.

o nesmrtnosti lidské duše od averroismu distancuje a přiklání se na stranu Aristotelova řeckého komentátora Alexandra z Afrodisiady. Alexandrova tzv. materialistická interpretace problematiky lidské duše, tj. zdůraznění vázanosti duše na tělo, Renanovi umožňuje popsat Pomponazziho filosofii v termínech „bezbožnost“ či „nevíra“, derivovaných z údajného averroismu. Zároveň však otevírá prostor pro odlišné uchopení jednotlivých principů Pomponazziho filosofie, nyní prostřednictvím alexandristu, tj. interpretační „seky“ Aristotelova díla, jež se od konce středověku a v renesanci vymezovala právě vůči přístupu averroistickému.

Historikové filosofie, kteří se soustředí na Pomponazziho traktát *O nesmrtnosti*, tíhnou k tomuto obecnému označení Padovanovy filosofie. Pomponazziho výklad vztahu rozumu a tělesnosti je vsutku založen na Alexandrově interpretaci Aristotelových textů a Pomponazzi sám tento výklad považuje za, když ne správný, tak alespoň z hlediska filosofických zkoumání za nejpravděpodobnější. Připojíme-li k tomu předpoklad, že právě výklad nesmrtnosti lidské duše je jádrem Pomponazziho filosofování, od kterého se odvíjí jeho náhled na všechna ostatní témata, kterými se zabýval, vyjevuje se Padovan jako filosof. Jako filosof – alexandrista, který vychází z materialistických principů Aristotelova řeckého komentátora a který je dokonce pouhým Alexandrovým epigonem, jenž se nechává vést pozdně středověkými interpretacemi tohoto řeckého filosofa.¹

1 Tzn. Jana Buridana a Marsilia z Inghen,

Tato teze se nicméně ukáže jako nesprávná, přistoupíme-li k četbě jeho spisu *De fato*. Pomponazzi jej vytvořil krátce poté, co se mu dostal do ruky nový překlad Alexandrových děl do latiny a jeho zpracování tématu osudu a svobodné vůle v žádném případě není rozvíjením Alexandrových pozic, byť jsou mu tyto východiskem, nýbrž právě naopak jejich zevrubnou kritikou. Pomponazzi odmítá Alexandrovo vpořádání se se stoickým determinismem a z hlediska dosud řečeného poněkud paradoxně přitakává Averroovi, jehož tak pranýřoval v *De immortalitate*.²

Mohlo by se tedy zdát, že Pomponazziho filosofii není možné popsat v termínech příslušnosti ani k averroismu, ani k alexandristu, že se Pomponazzi apriorně nenechává vést žádnou z těchto autorit a přecházení mezi oběma v dané době zneprátenými směry výkladu Stagiritova myšlení je spíše výrazem jeho základní ambice být věren především Aristotelovi samotnému. Takto to ostatně formuluje i on sám, a jeho filosofii by proto bylo nejvhodnější uchopovat jako aristotelismus s adjektivem radikální, neboť se necítí být apriorně vázán žádnou z interpretačních pozic, a dovádí tak principy Aristotelovy filosofie do jejich radikálních důsledků. Ano, východiskem Pomponazziho rozboru jednotlivých filosofických témat mu jsou opravdu pouze Aristotelovy výroky. V případě psychologie je to teze, podle

srov. Pluta 1986.

2 Pomponazzi, *De fato* I; srov. Pine 1986, s. 275-343.

které „intelekt je buď představivostí, nebo není bez představivosti“¹, na kterou se Pomponazzi několikrát odvolává s tím, že ji explicitně i implicitně nachází na mnoha místech Aristotelova díla. Zdůraznění vázanosti intelektu na fantazii, která bere svůj materiál ze smyslového poznání, jej pak vede k odmítání nesmrtnosti lidské duše. V případě spisu *De incantationibus*, v němž hledá přirozené příčiny všech jevů, je to opět Aristotelova zmínka o tom, že příčinou všech změn v sublunárním světě je pohyb Slunce po ekliptice,² tedy že veškerý vznik a zánik závisí na věčném pohybu těles v nebeské oblasti, což je vede k představě deterministického universa, v němž jsou všechny události spojeny prostřednictvím nutného kauzálního nexu. A konečně v *De fato*, které ústí v odmítání existence svobodné vůle, se opírá opět o Aristelovo zapovídání existence pohybu *de novo*,³ tedy pohybu nezapříčiněného.

Přestože všechny klíčové výsledky Pomponazziho filosofie se odvolávají na Aristotela a na jeho texty, nelze jeho myšlení označit jako aristotelismus, neboť mnohé důsledky, ke kterým se hlásí, u Aristotela nenalezneme, ba dokonce jsou s ním v příkrém rozporu. Již v *De immortalitate*, když z principů aristotelické psychologie vyvodí smrtelnost lidské duše, se obrací k etice, kterou formuluje nearistotelisky a v podstatě stoicky. Cílem lidského života totiž

1 Aristotelés, *De an.* III 7, 431a. Srov. český překlad in: Aristotelés 1984, s. 267: „Proto duše nemyslí nikdy bez představ.“

2 Aristotelés, *De gen. et corr.* 2, 10, 336b, s. 12-14; Aristotelés, *Meteor.* 339a, s. 31-32.

3 Aristotelés, *De caelo* I, 10, 279b.

podle Pomponazziho není dosažení kontemplace (život teoretický), jak o tom hovoří Aristotelés, nýbrž tento cíl spatřuje v morálním jednání, jehož odměnou je samotná morální ctnost.⁴ Stoicismus se pak plně dostává ke slovu v rigidním determinismu *De incantationibus* a *De fato*.

Není tedy divu, že pokusy uchopit Pomponazziho myšlení prostřednictvím nějakého „ismu“, který by se odkazoval na některou z autorit, selhávají, a že pokud máme ambici nalézt jednotící principy jeho filosofie, musíme postupovat jiným způsobem.

Určitou cestu nabízí Eckhart Kessler, který poměrně instruktivně odkrývá rozpory v samotné Aristotelově filosofii, jež pak vytvářejí napětí, které je hnacím motorem Pomponazziho filosofování. Podle Kesslera má totiž aristotelická přírodní filosofie „dvě tváře“.⁵ V Aristotelově *Fyzice* je předmětem přírodní filosofie pohybující se těleso (*corpus mobile*) a výklad pohybu jako změny je pak veden v termínech metafyzických: vztah možnosti a uskutečnění, nauka o příčinách atd. Avšak v tzv. malých přírodovědných pojednáních je předmět přírodní filosofie popsán jako „smyslově vnímatelné těleso“ (*corpus potentia sensibile*) a vznik, zánik a změna jsou pak popisovány jako smíšení živlů, jež jsou smyslově přístupné prostřednictvím primárních kvalit, které jsou smyslově vnímatelné: teplé, studené, suché, vlhké. Výklad přírodních jevů musí vycházet pouze z těchto tzv. „pura naturalia“, které jsou jediným zdrojem pozná-

4 Pomponazzi, *De immortalitate* 14, 49rA.

5 Kessler 2000, s. 79-101.

ní skutečnosti. Tento „naturalismus“ v přírodní filosofii je plně v souladu s požadavky noetickými, formulovanými v *De immortalitate*, tj. s nutnou závislostí intelektu na fantazii, resp. smyslovém poznání, a je také principem výkladu jevů, kterými se zabývá v *De incantationibus*, tj. jevů nepřírozených či nadpřírozených. Jakýkoli okultní výklad těchto jevů, tedy prostřednictvím něčeho, co se neodkazuje na smyslově uchopitelná „pura naturalia“, postrádá provázanost s naturalistickými principy a musíme jej z hlediska principů přírodní filosofie odmítnout. Kessler při hledání jednoty Pomponazziho filosofie odkazuje na formulaci těchto principů v oddíle *De modo procedendi in naturalibus* spisu *De reactione* (z roku 1515): znalost přírody lze dosáhnout pouze prostřednictvím smyslů nebo rozumovým zdůvodňováním, které je se smysly v souladu. A pokud je rozum v rozporu se smysly, má se dát přednost smyslům.¹

Je však otázkou, nakolik je s naturalistickými principy, vycházejícími ze smyslu hmatu, vskutku v souladu představa deterministického kosmu a neexistence svobodné vůle, která je přinejmenším v rozporu se zkušeností vnitřní a ukazuje se jako spíše racionalistický důsledek teze o nutné příčinné provázanosti všech jevů. Snad proto ve své knize o filosofii v 15. století Kessler již naturalistická východiska nezdůrazňuje a jednotící principy Pomponazziho filosofie vyvozuje z jiného tématu.² Stává se jím Pomponazziho kritika řešení problému

akce a reakce, které formuloval Gaetano da Thiene (1367–1465) a které má být odpovědí na otázku, jak je možné, že v universu, kde nutně musí slabší kvalita ustoupit kvalitě silnější, mohou tyto slabší kvality přesto mít vliv, a může tak vůbec existovat různost a mnohost. Gaetanovo vysvětlení, v němž centrální pojem hraje „species“ jako intencionální jsoouco, jež může být předmětem odrazu (reakce), podobně jako je tomu v optice,³ podle Pomponazziho otevírá prostor pro okultní zdůvodňování. Pomponazzi naopak tvrdí, že *species*, které mohou existovat pouze ve spojení s látkou, vyžadují pro svou reálnou aktivitu zprostředkovávající místní pohyb. Díky tomu všechny přírodní procesy jsou způsobovány pouze místním pohybem a jsou tak převedeny na bezprostřední příčinu. Místní pohyb je jediným nástrojem, skrze který *species* působí. Principiálně tedy každý přírodní jev je převeditelný na místní pohyb a s odkazem na smyslové vnímání je principiálně vysvětlitelný. Aristotelická přírodní filosofie je tak převedena na principiálně empirickou vědu, která vychází ze smyslové evidence. S odkazem na ni je nutné vysvětlit všechny jevy, u kterých se jinak usuzuje na nějaké okultní, nadpřírozené či metafyzické příčiny.⁴

Rozumu zůstává úloha rekonstrukce tohoto nutného kauzálního nexu, který je výrazem přirozeného řádu věcí. Jeho součástí je jak lidská vůle, iluzorně svobodná, tak i samotný Bůh, který je ve svém konání také nutně odkázán na

místní pohyb planet jakožto zprostředkujících příčin.

Pomponazziho myšlení, pokusíme-li se o shrnutí, se odvíjí od interpretace Aristotela, která je dováděna do důsledků, jež s aristotelismem již nejsou plně v souladu. Zda za nimi stojí principy, na které poukazuje Kessler a díky kterým bychom mohli Pomponazziho myšlení označit jako naturalismus či empirismus, stojí ještě za hlubší analýzou. V každém případě v tomto výkladu chybí druhý krok, který vždy Pomponazzi činí a který Kessler neanalyzuje. Je jím útok k fideismu, kterého se Pomponazzi dopouští na konci každého ze svých spisů. Svůj výklad vždy relativizuje odkazem na věrouku, která je s řečeným v rozporu a která představuje pozici, jež je z hlediska víry správná, což pro mnohé znamená pouze neupřímný pokus zabránit obvinění z hereze. Kristeller se domnívá, že je metodologicky nepřipustné podsouvat jakémukoli mysliteli názory, které sám nikde neformuluje, a tvrdit, že to, co v tomto případě Pomponazzi sám vyznává, není myšleno vážně. Dostáváme se tak znovu k vymezení kompetencí filosofie a teologie, rozumu a víry, se kterým Pomponazzi v celém svém díle zápasil. A právě tento přístup, tzn. určení toho, co je poznatelné smysly a rozumem (*infra limites naturales*) a zápas o sladění filosofie s věroukou, je možné považovat za fundamentální princip jeho myšlení.

1 Pomponazzi, *De reactione* II, 1, in: *Tractatus acutissimi* 9, 30. Srov. Kessler 1995, s. 223-244.

2 Kessler 2008.

3 Kessler 2008, s. 174-175.

4 Kessler 2008, s. 174-175.

SEZNAM ZKRATEK:

Aristotelés		<i>De gen. et corr.</i>	<i>De generatione et corruptione</i>
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>		
<i>De caelo</i>	<i>De caelo</i>	<i>Meteor.</i>	<i>Meteorologica</i>

BIBLIOGRAFIE:

- Aristotelés (1984). „O duši“. In: Aristotelés, *Člověk a příroda* (přel. A. Kříž), Praha: Svoboda.
- Burckhardt, J. (2013). *Kultura renesance v Itálii* (přel. V. Čadský). Praha: Rybka Publishers.
- Gorfunkela, A. Ch. (1987). *Renesanční filosofie* (přel. O. Vochoč). Praha: Nakladatelství Svoboda.
- Kessler, E. (1995). „Physik oder Metaphysik. Beobachtungen zum Begriff der Naturwissenschaft in der Methodendiskussion des 16. Jahrhunderts“. In: F. D. Reboiras (ed.), *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles Lohr septuagesimum annum feliciter agendi dedicata*, Turnhout: Brepols Publishers.
- Kessler, E. (2000). „Metaphysics or Empirical Science? The Two Faces of Aristotelian Natural Philosophy in the Sixteenth Century“. In: M. Pade (ed.), *Renaissance Reading of the Corpus aristotelicum*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Kessler, E. (2008). *Die Philosophie der Renaissance. Das 15. Jahrhundert*. München: C. H. Beck.
- Kristeller, P. O. (1979). „Renaissance Thought and Classical Antiquity, The Aristotelian Tradition“. In: P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and its Sources*, New York: Columbia University Press.
- Kristeller, P. O. (2007). *Osm filosofů italské renesance* (přel. T. Nejeschleba). Praha: Vyšehrad.
- Libera, A. de (2001). *Středověká filosofie* (přel. M. Pokorný). Praha: OIKOYMENH.
- MacLean, I. (2005). „Heterodoxy and Natural Philosophy and Medicine: Pietro Pomponazzi, Guglielmo Gratarolo, Girolamo Cardano“. In: J. Brooke, I. MacLean (eds.), *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion*, Oxford: Oxford University Press, s. 1-29.
- Minois, G. (2011). *Traktát o třech podvodnících. Příběh kacířské knihy, která neexistovala* (přel. K. Srncová). Praha: Volvox Globator.
- Nejeschleba, T. (2012). „Pietro Pomponazzi o nesmrtnosti lidské duše“. In: P. Pomponazzi, *Pojednání o nesmrtnosti duše / Tractatus de immortalitate animae* (přel. M. Petříček). Praha: OIKOYMENH.
- Pine, M. (1986). *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*. Padua: Editrice Ateneo.
- Pluta, O. (1986). *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance*. Amsterdam: B. R. Grüner.
- Pomponazzi, P. (1525). *Petri Pomponatii Mantuani, Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*. Venetiis: Octaviani Scoti.
- Pomponazzi, P. (1556). *De naturalium effectuum Causis, Sive: De incantationibus*. Opus abstrusionis philosophiae plenum et brevissimis historiis illustratum – nunc primum in lucem editum. Adjectis
- brevibus scholiis a Gulielmo Gratarolo Physico Bergamo. Basileae: Henricus Petri. [Reprint Darmstadt; Hildesheim; New York: Olms 1970].
- Pomponazzi, P. (1567). *Philosophi et theologi doctrina et ingenio praestantissimi, Opera. De naturalium effectuum admirandorum causis, seu De incantationibus liber. Item De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei, Libri V*. In quibus difficillima capita et quaestiones theologicae et philosophicae ex sana orthodoxe fidei doctrina explicantur. Praecipit epistola Guilhelmi Grataroli. Basileiae: Henricpetri.
- Pomponazzi, P. (2013). *Tutti i trattati peripatetici*. Testo latino a fronte. A cura di Francesco Paolo Raimondi e José Manuel García Valverde. Milano: Bompiani.
- Putallaz, F.-X., Imbach, R. (2005). *Povolání filosof* (přel. M. Pokorný). Praha: OIKOYMENH.
- Renan, E. (1852). *Averroes et l'Averroïsme*. Paris: Auguste Durand.

Aristotelés dnes

Kryštof Boháček

— Aristotelés je myslitel, jenž bývá vcelku pravidelně zmiňován v úvodech snad ke všem vědním disciplínám. Vystupuje obvykle jako paradigmatická postava z úsvitu věků, o které je nám známo, že podnikala v příslušném oboru nějaká bádání, nebo dokonce danou disciplínu přímo založila. Vcelku v souladu s touto tendencí proto také běžný *common sense* pohlíží na Aristotela coby legendárního mudrce dob dáno minulých, jenž sice patří do standardního povědomí evropského středoškoláka, a může být dokonce předmětem eminentního zájmu historiků, staromilců a jiných knihomolů, avšak dnešním potřebám a podmínkám je natolik vzdálen, že nám již nemá, co říci. Vykonal ve své době podle všeho velké věci a z jisté piety na něj tedy občas vzpomínáme, ale jinak jeho doby dávno minuly a celý jeho přínos je dávno passé.

Jinak tomu jistě bude u lidí ovlivněných křesťanskou věroukou i oficiálními stanovisky katolické církve, kteří nepochybně budou mít určité povědomí o aristotelském základu tomismu a novotomismu, nebo historiků, případně vzdělanějších jedinců, kteří během studia nějakým způsobem prošli filosofickými základy a uvědomují si například aristotelskou povahu základní terminologie většiny oborů. Ti všichni ovšem do jisté míry budou souhlasit s tím, že jejich zájem či uznání má v dnešní době poněkud antikvární nádech a *cum grano*

salis tedy vlastně naplňuje rysy již zmíněného knihomolství.

Jiným okem samozřejmě na Aristotela pohlížejí filosofové, zejména pak ti, kteří se zabývají kořeny našeho současného myšlení a jeho dějinnou interpretací. V jejich případě je samozřejmě Aristotelés každodenním partnerem a vlastně skoro současníkem. Specifické prizma dobově kontextualizované interpretace je ovšem přece jen něco jiného než vlastní stanovisko, takže mnohý historik filosofie může Aristotela opouštět ve dveřích své pracovny a v „civilním“ životě na něj ani nepomyslet.

Právě proto se k diskusi a společné reflexi sešla skupinka badatelů, kteří se Aristotelem v tom či onom smyslu dlouhodoběji zabývají a pro které má aktuálnost aristotelských studií a vůbec smysl studia Aristotelovy filosofie také určitý sebereflexivní potenciál. Kdo jiný, než právě my, kteří dny a týdny přemýšlíme

nad Aristotelovými koncepty, by se měl pozastavit nad otázkou, jaké to má celý smysl, kde jsou meze takového počínání, a zda interpretované myšlenky poskytují oporu pro porozumění a řešení obtíží současného světa.

Předkládáme vám tedy následující pásmo diskusních studií, v němž se každý autor ve specifické perspektivě své specializace vyrovnává s otázkou, co to znamená zabývat se Aristotelem dnes, co vše aristotelská studia v současnosti obnášejí a jaký mohou slibovat přínos jak v rámci oboru, tak i pro badatele samotného. Příspěvky odkrývají celou škálu současných, zdánlivě nesouvisejících problematik, oborů a metod, jejichž prostřednictvím se zaprvé autoři snaží přiblížit komplexnost aristotelské perspektivy. Zadruhé v tom kterém směru poukazují na momenty, v nichž je Aristotelés stále aktuální a živý, někdy dokonce více než dříve.

Pásmo otevírá rozsáhlejší studie Filipa Svobody, podrobně mapující bádání o Aristotelovi na našem území od středověkých počátků až po současnost. Článek je rovněž jakousi metodologickou průpravou pro následující spektrum pohledů a témat, sám nicméně poměrně vyhraněným definováním pojmu aristotelského bádání přispívá k otevření klíčových otázek celého pásma.

Následující text z pera Tomáše Marvana je naopak již výsostně filosofickým pojednáním, představujícím čtenářům zcela aktuální úvahy o povaze lidského vědomí. Článek je postaven na konkurenci dvou diametrálně odlišných východisek či konceptů vědomí, s nimiž současná filosofie - v úzké spolupráci s neurovědou - pracuje. Jeden z nich je zároveň, jak Marvan zcela otevřeně a přiznaně ukazuje, aristotelským konceptem, hlásícím se k celé tradici a explicitně se na Aristotela odvolávajícím. Těžko si lze přitom představit aktuálnější diskusi, neustále se proměňující pod nápoem nových experimentálních poznatků. Aristotelés se tak ukazuje naprosto plnohodnotným účastníkem této žhavé aktuální diskuse, byť se podle Marvana badatelé nejnověji spíše kloní k opačnému pojetí. I nezbytná potřeba vymezení této pozice vůči aristotelské by nicméně sama o sobě dokládala nepostradatelnost Stagiritova rozvrhu.

Třetí perspektivu přináší do diskusního tématu logik Karel Šebela. Logika je tradičně oblastí, která se k Aristotelovi jako svému hlavnímu zakladateli hlásí, nicméně aristotelská logika je samozřejmě dnes v logice spíše propedeutickou či historickou záležitostí. Šebela

nicméně ukazuje, že přílišný akcent na formalizaci vzdálil v hylemorfickém dilematu současnou logiku natolik od aristotelského - podle Šebely vyváženějšího - pojetí, že se to začíná negativně odrážet např. v obtížích s dokazováním společného východiska mravnosti a racionality. Aristotelés a na něj navazující nejprve peripatetická a poté scholastická systematizace se tedy nabízí jako jakési klasické *paradeigma*, kterým jistě není možné se neproblematicky řídit, nebo se k němu dokonce jednoduše navrátit, které však může sloužit v celé své dějinné „jednotě v rozmanitosti“ jako určitá opora a jistota tradice.

Šebelův směr úvah rozšiřuje a prohlubuje příspěvek Marka Otiska, jenž se převážně pohybuje na scholastické rovině důkazů Boží existence. Otisk dokládá jednak metodologickou závislost Anselma z Canterbury na Aristotelovi, ale odhaluje jakousi hlubší provázanost, která, jakmile přistoupíme na aristotelské konceptuální schéma, vede naše úvahy - třeba i nevědomky - stejným směrem, jaký naznačoval již Aristotelés. Otisk tak *per analogiam* nachází motivace a zdroje Anselmových formulací ze slavného *Proslogionu*, jejichž prapůvod umísťuje do *Druhých analytik*. Z internalistické povahy takto postupující Otiskovy interpretace jasně vyplývá nadčasovost aristotelských myšlenkových struktur.

Téma souvislosti mezi formální a věcnou stránkou rozvíjí dále Kryštof Boháček, jenž diskusi obohacuje o často opomíjenou perspektivu rétoriky. Rétorická studia a v jejich rámci i zájem o Aristotelovu *Rétoriku* procházejí

v posledních dekáдах určitou renesancí a Boháček ukazuje hlubokou vzájemnou spojitost mezi sebereflexí evropského myšlení zejména po druhé světové válce a Perelmanovým návratem k aristotelskému pojetí rétoriky jako autentického diskurzu těch sfér skutečnosti, které jsou v nějakém podstatném smyslu ponechány *ef hémín*. Aristotelés se tím pádem ukazuje jako zcela klíčový myslitel pro naznačený současný intelektuální vývoj.

Další poněkud méně proponovanou souvislost dvou oblastí aristotelského bádání přináší Martin Zielina, jenž se ve svém příspěvku zaměřil na centrální Aristotelovu problematiku *logos tés úsiás*. Zielina ovšem pro porozumění specifické cestě Aristotelovy konceptualizace nejprve velmi důkladně rozkrývá aristotelskou přírodovědnou terminologii jakožto vodítko k obecnějším metodologickým strukturám v pozadí. Provádí tak vlastně jakousi systémovou analýzu principiálních struktur vědecké metodologie, a do jisté míry tím navazuje na Šebelovu a Otiskovu myšlenku o obecnosti intelektuálních struktur, které u Aristotela sledujeme. Zielinu zajímá zejména vztah mezi pozorováním a snahou o systematizované zdůvodnění, které se ovšem ve druhé části jeho článku týká věci smyslovou a vlastně ani jinou zkušeností neobsáhnutelných - věčných *úsiai*, resp. oné nejvyšší *úsiá* nehybné. Zde se naopak Zielina blíží k Boháčkovu konturování dvou autonomních perspektiv nahlížející ústřední koncept *úsiá* uvnitř jediného Aristotelova myšlení, u Zieliny bychom

to mohli nazvat perspektivou biologickou a metafyzickou.

Vzájemně provázanou diskuzi uzavírá sebereflexivně laděná úvaha Josefa Petrželky, jenž poukazuje na to, že aristotelská studia obsahují potenciál k sókratovské péči o duši, tedy že mají silný *paideutický* étos. V zápětí však Petrželka zmiňuje, nakolik se aristotelská studia ve své speciálněvědné vrstvě vzdalují současné vědě a že pro její rozvíjení (na striktně disciplinárně vymezené půdě) nepřinášejí žádné obohacení. Leč - přesto jsou bází, z jejichž kořenů k onomu rozvíjení podle Petrželky dochází, ovšem prostřednictvím osobnostního rozvoje badatele a jeho růstu v invenčním a autentickém přístupu ke zvolenému oboru.

Předložené pásmo tedy otevírá řadu otázek a rozehrává mnohá společná témata na zdánlivě nesouvisejících polích, jejichž mnohdy nečekané průniky mohou, jak autoři doufají, přivést čtenáře k dalšímu zamyšlení a samostatnému rozvíjení aristotelského diskurzu, tedy prvému uskutečňování potenciálu skrytého v názvu pásma. Jakou podobu tedy bude mít Aristotelés právě dnes?

České a slovenské aristotelské bádání

CZECH AND SLOVAK ARISTOTELIAN
INVESTIGATION

FILIP SVOBODA
Filozofická fakulta
Ostravská univerzita v Ostravě
Reální 5
701 03 Ostrava
svobodofil@gmail.com

ABSTRAKT:

This article discusses the Czech and Slovak tradition of investigations of Aristotle's works and philosophy. It primarily deals with questions and many bottlenecks associated with this topic. The main question here is whether we are entitled to talk about this topic at all. And if we have some way to talk about Czech and Slovak Aristotelian inquiry, have we some professional ways?

V tomto příspěvku se budeme zabývat otázkou české a slovenské tradice aristotelského bádání, a to především v ohledu jejího částečného zmapování, průzkumu a posouzení z hlediska nutných podmínek (popř. podmínek postačujících). Na základě těchto podmínek se poté pokusíme zodpovědět základní otázku, zda, a do jaké míry, je vůbec možné o takové tradici hovořit. V centru našeho zájmu bude především posledních sto padesát let aristotelského bádání.

— TRADICE JAKOŽTO PŘEDMĚT BĀDĀNĪ

Hovoříme-li o tradici, musíme si nejprve vymežit, co tradicí přesně míníme a zda tato (pracovní) definice tradice postihne i aristotelské bádání v českých zemích a na Slovensku.

Jako odrazový můstek si můžeme zvolit východisko z etymologického pohledu na pojem „tradice“. Toto slovo vychází z latinského výrazu *traditio* – *tradere*, které je možno překládat jako předávání či dochovávání, popř. dědění. Již z tohoto základního vymezení je tak patrné, že „tradice“ je nějakým procesem, jistým typem aktivní a soustavné (pokud možno nepřerušované) činnosti, jež propojuje svůj předmět zájmu s jistými záměry a cíli, za jejichž účelem se *tradování* děje. Nelze tedy uvažovat jakoukoli tradici odloučeně od jejího objektu, tj. pohlížíme-li na její předmět z pohledu tradice jakožto na aktivní

spění od svého předmětu k předem vymezeným cílům. Takto by tedy tradice byla něčím jako kauzálním důsledkem svého předmětu či jistým typem metody jeho zkoumání a rozvíjení. Jinými slovy řečeno, tradice je vždy tradicí něčeho a v našem případě je tak tento pojem substantiálně spjat s přídatným jménem „aristotelská“. Naše pozornost se tak nadále bude upírat na myslitele, díla a přístupy, jež se nějakým způsobem vztahují k osobě Aristotela ze Stageiry, resp. k jeho dílu označovanému souhrnně jako *Corpus Aristotelicum*. V nejširším slova smyslu tak sousloví „aristotelská tradice“ postihuje rádius děl, teorií a myšlenek zakládajících se i na pouhé inspiraci Aristotelem a na jeho myšlenkovém odkazu, až k úzce vymezenému pojetí aristotelské tradice jako snahy o získávání, uchovávání, organizaci, šíření a zpřístupňování myšlenek Aristotelova díla, stejně jako usnadnění

vyhledávání parciálních témat v něm. Tuto šestici požadavků si vypůjčujeme z knihovnické a informační vědy, v níž se týkají procesů digitalizace a nakládání s informacemi. Za smysluplné považujeme jejich užití v tomto kontextu nejen proto, že procesy digitalizace sledují takřka stejné záměry (vyjma rozměru hermeneutického), ale právě proto, že se týkají nakládání s informacemi jakožto takovými.¹

Tradice je tedy z naší strany vnímána jako organický proces spontánně organizovaného „metodologického“ přístupu k jistému specifickému typu informací za účelem jejich archivace, rozvoje, obohacování interpretace atp.

— PODMĪNKY VZNIKU TRADICE A TERCIĀLNĪ BĀDĀNĪ

Máme-li si blíže specifikovat předmět našeho pojednání, měli bychom nejprve odlišit aristotelské bádání od bádání Aristotela. Přestože je rozdíl mezi těmito pojmy dosti intuitivní, je důležité na něj upozornit. Důsledkem tohoto odlišení je tak triviální, nikoli však nepodstatný fakt, že Aristotelés, resp. jeho dílo, může být uvažován pouze jakožto podmínka nutná pro vznik tohoto bádání (tradice) a nikoli jako jeho první aktér, počín. Tuto skutečnost poznamenáváme za účelem jasnějšího pochopení terciálního aristotelského bádání.

Dále je nutné odlišit aristotelské bádání jakožto využití komentářů k Aristotelovu dílu za jiným účelem, než je pouhá snaha o vznik těchto komentářů (tj. aristotelská tradice – viz níže), a aristotelským bádáním jakožto výzkumem

Corpus Aristotelicum, které je takovému bádání předmětem, a nikoli prostředkem či nástrojem.

V centru našeho zájmu se tak ocitnou badatelé působící v českém a slovenském prostředí (míněno v geografickém i jazykovém smyslu – viz níže), kteří pojímají *Corpus Aristotelicum* jako předmět svých výzkumů, a kteří tak v pravém slova smyslu utvářejí tradici tohoto bádání. Podmínkami pro její vznik jsou tyto:

1. Existence primární literatury, tj. přeložená pramenná báze.
2. Existence sekundární literatury, tj. interpretace literatury primární, popř. pramenné a komentáře k nim.
3. Existence aktivního aristotelského bádání, tj. soudobý badatelský zájem o témata aristotelského bádání, jehož důsledkem je produkce primární a sekundární literatury.
4. Historická kontinuita aristotelského bádání, tj. možnost soudobého aktivního aristotelského bádání navazovat na jeho předešlé výsledky vzniklé v minulosti, pokud možno bez delší pauzy v jeho historii.

O tradici aristotelského bádání v českém a slovenském prostředí tak lze, dle našeho soudu, hovořit pouze za podmínky naplnění všech čtyř výše zmíněných požadavků. Až takto definovaná a ustanovená tradice se může stát tím, co bychom považovali za předmět našich badatelských záměrů. Soudíme, že případná deprivace, zbavující pojem tradice jednoho z těchto čtyř bodů, již plně nevystihuje smysl tohoto označení

a v přímé úměře tato deprivace ubírá na smysluplnosti i korelujícím úvahám o české a slovenské tradici aristotelského bádání jakožto reálně existující skutečnosti. Tato skutečnost se stává zásadní především pro smysl našeho počínání v tomto pojednání, jelikož právě pouze takto ustanovená reálně existující tradice se může stát předmětem našeho bádání. Naše intence se totiž týkají terciální sféry aristotelského bádání jakožto bádání nad bádáním. Předmětem našeho výzkumu zde totiž není *Corpus Aristotelicum* jako v případě aristotelského bádání, ale právě tímto se nám stává ono bádání samo o sobě. V doslovném chápání se naše počínání označuje jako terciální bádání, jelikož se jedná o bádání nad bádáním nad Aristotelovým bádáním¹. Výraz „bádání“ zde tak zazní hned třikrát.

— PŘÍSTUPY ARISTOTELSKÉHO BĀDĀNĪ

Vraťme se nyní k výše popsanému (pracovnímu) vymezení aristotelské tradice a pokusme se zamyslet nad základní typologií přístupů, které lze při výzkumu *Corpus Aristotelicum* zastávat.²

Pro naše účely si nejprve vyjasněme pojmový rozdíl mezi aristotelskou tradicí a aristotelským bádáním. Naše uchopení tématu české a slovenské aristotelské tradice se zřejmě bude pohybovat kdesi v oblasti námi vytyčeného pracovního vymezení skrze šestici rysů převzatých z knihovnické a informační vědy. Takto jsme schopni uvažovat aristotelskou tradici především ve smyslu aristotelského bádání, jež vnímáme jako zúžení široké definice aristotelské tradice, tj. tradice, do níž spadají i myslitelé Aristotelovým dílem inspirovaní k další samostatné původní tvorbě. Je však nutné k vyjmenované šestici přičíst ještě položku interpretace. Pokud bychom pracovali pouze s úzkým pojetím aristotelské tradice, bez jejího hermeneutického rozměru, pohybovali bychom se pouze kdesi v oblasti archivních, katalogizačních a případně knihovnických intencí³, které by motivovaly nakládání s Aristotelovým filosofickým odkazem.

Pojetí tradice jakožto bádání nám však skýtá možnost překročit široké i úzké vymezení aristotelské tradice a rozšířit jej o snahy badatelské, tj. interpretační - především o zkoumání Aristotela díla, a to jednak z hlediska jeho pojetí jako celku, jednak jako analýzy parciálních témat v rámci *Corpus Aristotelicum*. Z druhé strany nám toto vymezení může být užitečné pro naši snahu vyvarovat se druhému protipólu úzké definice, tj. umožní nám typologicky odlišit díla, myšlenky, teorie atp.,

1 Přestože by bylo možné na základě výše zmíněné úvahy o vyřazení Aristotela jakožto přímého, prvního aktéra aristotelského bádání z jeho množiny, označovat tuto oblast našeho zájmu jako sekundární, rozhodli jsme se po úvaze tento typ bádání označit jako „terciální“. Dle našeho soudu tak toto označení zaručí jasnější a transparentnější terminologickou diferenciaci a lepší orientaci ve stále více vrstevnatém badatelském zájmu, který Aristotelovo dílo v průběhu dějin vyvolává.

2 Pro upřesnění poznamenejme, že se zde nebudeme zabývat metodami terciálního, ale sekundárního bádání.

3 V případě „získávání“ bychom poté mohli uvažovat i o pojetí aristotelské tradice jakožto speciálního typu filosofické archeologie.

1 Srov. Tkalčíková 1998.

kteře jsou Aristotelovým myšlením pouze inspirovány. V naší typologii by takto inspirovaná díla či filosofické směry náležely do kategorie aplikované filosofie, lépe řečeno do kategorie hermeneutické interpretace Aristotelova díla za účelem jeho využití jakožto myšlenkového podkladu vlastních filosofických či vědeckých úvah. Za příklady takového užití, kterému se již dále z pochopitelných důvodů nebudeme věnovat, můžeme uvést např. filosofii Augusta Comta, který se na Aristotela přímo odvolává jakožto inspirátora svého sociologického, resp. pozitivistického přístupu ke zkoumání světa a společnosti.¹ Dalším příkladem by mohla být např. filosofie a psychologie německého myslitele Franze Clemense Brentana, který na základě svého hlubokého zájmu o Aristotela² rozpracovává nové pojetí intencionality a zakládá psychologii jakožto obor se specifickým polem svého zájmu. Na počátku 20. století jsou tak základy psychologie budovány na podkladě Brentanova pojetí prvního pozorovatele a mentálních fenoménů. Takto se Aristotelés implicitně dostává do základu fenomenologického i analytického hnutí 20. století, na něž měl Brentano zásadní vliv prostřednictvím svých žáků. Nahodile zvoleným příkladem z množství slovenské filosofické litera-

tury, využívajícím takovýmto způsobem Aristotelovo dílo, je možné jmenovat např. monografii Petra Sýkory *Ontológia šera*³, která využívá Aristotelových myšlenek za účelem ozřejmění ontologického statutu reality.

— HOLISTICKÝ PŘÍSTUP

Přístup, který posuzuje *Corpus Aristotelicum* jako celek⁴, jsme si pro naše potřeby označili jakožto přístup „holistický“. Zájmem badatele, spadajícího do této položky v naší skicovitě pojaté typologii, by tak nejspíše bylo především hledání jisté kontinuity Aristotelových myšlenek, popř. díla s cílem potvrdit, či vyvrátit koherenci jeho filosofického systému. S tím souvisí vyhledávání textových duplicit, návazností a vzájemných relačních vztahů mezi jeho jednotlivými teoriemi napříč *Corpus Aristotelicum*, stejně jako odhalování kontradikcí mezi jeho dílčími, avšak nosnými myšlenkami.

Za pomocnou vědu aristotelského bádání, lze-li to takto s jistou nadsázkou říci, by se tak v tomto ohledu jistě mohla považovat i historie, a to především ve dvou základních ohledech.

Prvním využitím historie pro aristotelské bádání jsou snahy zmapovat chronologii, stáří či případný vývoj jednotlivých Aristotelových děl. Z chronologické posloupnosti *Corpus Aristotelicum* lze poté argumentovat pro konkrétní systém axiologicko-logické hierarchie teorií a myšlenek v Aristotelově filosofickém systému

3 Sýkora 2008.

4 Přestože tento fakt nijak badatelům nebrání, aby si za výchozí bod svého zkoumání zvolili buď dílo, nebo pasáž.

jakožto celku. Historický pohled nám tak může odhalit mnohé návaznosti a kontinuitu souvislostí a tezí uvnitř *Corpus Aristotelicum*, a to především při argumentaci z pozice debat o pravosti a autentičnosti jeho jednotlivých položek. Otázkou (která však stojí vně tématu našeho příspěvku, a kterou tak nemůžeme náležitě a fundovaně posoudit, a proto zde pouze zaznívá, aniž bychom se pokusili o jakoukoli formu jejího zodpovězení) je, zda tento přístup a priori nesvádí k developmentaristickému pojetí tak, jak jej zastává čelní představitel tohoto směru aristotelského bádání Werner Jaeger ve svém nejvýznamnějším díle věnujícím se této problematice: *Aristotelés: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*¹.

Historický přístup je však možné využít i z vnějšího pohledu na Aristotelovo dílo, a to především prostřednictvím výzkumu historického kontextu, ve kterém Aristotelés žil, resp. dobového (nejen) intelektuálního prostředí, v němž sepisoval své dílo. Tento přístup je zaměřen především na možné vlivy, jak explicitního, tak implicitního charakteru, které formovaly jeho filosofické smýšlení a postoje. Nabízí se tedy jeho využití jakožto paralelní argumentace pro vývojovou teorii Aristotelova myšlení, stejně tak je však možné užít jej pro kritiku takového přístupu. Historicko-kontextuální přístup však není nijak povinován se k této teorii vůbec vyjadřovat a je, do třetice, možné argumentovat na jeho základě pro zcela jiný typ systematického uchopení a interpretaci filosofického poselství *Corpus Aristotelicum*

(např. aristotelský fyzikalismus, biologismus či pluralismus, popř. též různé formy teologické, deistické či jinak reli-giózně laděné interpretace).

S těmito dvěma základními typy historického přístupu k celku Aristotelových děl je úzce svázána snaha posoudit je z několika hledisek. Navrhujeme např. posouzení z hlediska jejich logické struktury. Dále z pohledu hierarchie základních tezí jeho jednotlivých částí s následným označením a subsumací tezí dílčího charakteru, popř. logického vyvozování implicitních tezí Aristotelova systému s odvoláním na argumentaci, jež operuje se strukturou jeho děl nebo hierarchií (především axiologickou) jeho jednotlivých myšlenek.

Přestože „holistický přístup“ využívá, a to nikoli druhořadně, historických věd, jeho základní přínos by měl být spíše v rovině systematické filosofie než na poli dějin filosofie. S využitím takového přístupu se tak tážeme po důležitosti a hierarchii významnosti Aristotelových filosofických postojů a přesvědčení. Ještě jinak řečeno, jedná se zde spíše o smysl Aristotelovy filosofie než o její význam (za zjednodušení jejího užití Fregova dělení mezi těmito pojmy), resp. význam jednotlivých Aristotelových myšlenek.

Dodejme ještě, že námi preferovaný výraz „holistický přístup“ zavádíme především z důvodu našeho přesvědčení, že hermeneutické uchopení Aristotelovy filosofie na jeho základě přináší dosti odlišný typ interpretace, popř. i jednotlivých tezí, než jakou přináší analýza parciálních částí *Corpus Aristotelicum*.

1 Srov. např. Comte 1973, s. 234.

2 Dodejme však, že Aristotelés v Brentanově díle nehraje pouze roli inspirátora, ale Brentano sám se věnoval i aristotelskému bádání v námi uvažovaném smyslu, především ve svých rozbořech Aristotelovy psychologie, a to v dílech: Brentano 1911b; Brentano 1911a; Brentano 1867; Brentano 1986; Brentano 1882.

1 Jaeger 1923.

Pro ty, kteří by s námi toto přesvědčení nesdíleli, je však jistě možno označovat jej jako přístup systematický, komplexní, logický, eklektický atp., dle osobních preferencí a specifické intence toho kterého badatele.

— ANALYTICKÝ PŘÍSTUP

Mezi badateli v oblasti Aristotelova díla a myšlení je však mnohem častěji preferovaný výzkum některé z částí jeho rozsáhlého díla. Tento přístup jsme si pro naše pracovní potřeby nazvali jako „analytický“. Analytický přístup chápe *Corpus Aristotelicum* již z pohledu té které konkrétní pozice holistického přístupu, především za využití, resp. zastávání, určitého typu kategorizace a hierarchie či chronologie Aristotelových děl a myšlenek. Rozbor určitého souboru děl, díla či pasáže děl se rovněž již svým počátkem předem hlásí k jistému interpretačnímu proudu přístupu výše zmíněného, a klade si tak povětšinou ambice drobnějšího příspěvku k němu, k podepření či kritice jednotlivých argumentů dané „holistické“ interpretace a lze na něj alegoricky pohlížet jakožto na kamínek ve velké mozaice. Zatímco holistický přístup se tedy snaží nalézt soulad mezi jednotlivými dílčími tezemi o významu Aristotelových myšlenek hledáním jejich jednotného smyslu se snahou o komplexní spojení, pro přístup analytický je zásadní rozbor, tedy rozklad na menší, lépe uchopitelné části. S jistou mírou zjednodušení a filosofické nadsázky bychom mohli nahlížet na rozdíl mezi těmito přístupy jako na rozdíl mezi Aristotelovou metafyzikou a Aristotelovou logikou, resp.

analytikou. Holistický přístup se táže spíše po příčinách, popř. důsledcích, a základních tezích utvářejících celkový smysl a vyznění Aristotelovy filosofie. Přístup analytický se pohybuje pouze uvnitř množiny *Corpus Aristotelicum*. Viděno opačnou optikou se analytický přístup stává ve své podstatě základním kamenem holistického přístupu, jemuž poskytuje cenný materiál a základní pracovní hypotézy.

Jak je patrné, základní metodou tohoto přístupu je rozbor a analýza. Takto můžeme analyzovat opět ve smyslu koherence díla proti vyhledávání jeho vzájemných kontradikcí, hledání relací mezi jeho jednotlivými tezemi a pasážemi, posuzování Aristotelových výroků z hlediska logického, jejich formální správnosti, popř. korektnosti logického vyvozování a kontinuity logické návaznosti, z hlediska struktury, typologie, hierarchie či kategorizace v rámci námi vymezené oblasti atp. Tímto postupem tak tento přístup směřuje především k vyhledávání nosných, avšak parciálních tezí v rámci *Corpus Aristotelicum*, a poskytuje tak indexovaný a selektovaný materiál badatelům pohybujícím se v obecnějších či komplexnějších vrstvách aristotelského bádání. Usnadňuje tak, nebo snad přímo umožňuje, jistý typ vyhledávání klíčových míst v rámci tohoto souboru děl především pro badatele zabývající se celkovým pohledem a smyslem Aristotelových myšlenek.¹

¹ Cítíme se však povinováni zdůraznit, že hledání smyslu není zdaleka vyhrazeno pouze holistickému přístupu, ale je tak stejně dostupné, jakožto i žádoucí, pro badatele v parciálních oblastech.

Typickým se tak pro toto metodologické uchopení Aristotelova myšlení stává především důraz na filologický rozbor, popř. pouze na pojmovou bázi jednotlivých částí *Corpus Aristotelicum*. Přestože je jazyková analýza, prováděná nejen z řad klasických filologů, zásadní i pro oblast holistického přístupu, příznačná je však právě pro analytický přístup k této tradici, v rámci které je možné zabývat se šířejí a podrobněji jednotlivými detaily a nuančními otázkami aristotelského bádání. Nesmíme navíc opomenout, že takto umožňuje nejen samotnou filosofickou práci a bádání, ale zajišťuje velmi významnou složku jakékoli tradice, a to její šíření. Je totiž nutné poznamenat, že tradice aristotelského bádání je do velké míry závislá právě na vzniku překladů Aristotelova díla, a následné filosofické úvahy jsou tak touto skutečností zásadně determinovány nejen svou závislostí na Aristotelových textech jakožto své předmětně materiálové bázi, ale i formou a kvalitou samotného překladu, jenž je mnohdy již sám interpretací a filosofickým uchopením. Přestože je tak do jisté míry užitečné či vhodné odlišovat samotné filosofické bádání od filologických přístupů a zájmů na Aristotelově díle, musíme nutně uznat, že se jedná jednak o složku nepostradatelnou, jednak o složku fundamentální. V tomto smyslu tak „mravenčí práce“ překladatelských snah a filologicky orientovaných interpretací Aristotelových myšlenek může zasahovat i do přístupu holistického.

Konečně posledním metodologickým přístupem je kontextuální

posouzení zkoumaných částí. Nejedná se, jako v případě holistického přístupu, pouze o historické posouzení (přestože i to zde jistě má své nezastupitelné místo), ale je takřka povinován uvažovat tyto části vzhledem k relačním vazbám, které tyto části tvoří společně s dalšími – neuvažovanými – částmi. Hledání paralel, dualit či triplicit, kontradikcí atp. mezi jednotlivými částmi je zásadní nejen pro správné pochopení té které pasáže či díla, ale zasahuje rovněž i do přístupu holistického. Úzké provázání těchto dvou základních typů metodologického přístupu ke *Corpus Aristotelicum* poukazuje na hermeneutický kruh, který každý badatel v této tradici musí nejen respektovat, ale především uvažovat při své práci.

— CÍLE A OTÁZKY TERCIÁLNÍHO ARISTOTELSKÉHO BĀDÁNĪ

Aby terciální aristotelské bádání splňovalo základní požadavky specifického předmětu, metod a cílů, kladené na vědu již samotným Aristotelem, věnujme se nyní ještě krátce této oblasti.

Prvním, intuitivně zřejmým cílem našeho výzkumu české a slovenské aristotelské tradice, je záměr badatelský. Zmapování, strukturace, deskripce a utvoření základní hierarchie českého a slovenského aristotelského bádání, rovněž jakožto vznik základních typologií tohoto bádání, jeho bazálních přístupů i diferenciací jeho jednotlivých aktérů, jsou jistě zřejmé požadavky na jeho výstupy. Teprve na základě takového souhrnného komplexního popisu a kategorizace této tradice je možné ji

komparačně porovnávat s tradicemi jiných geografických i jazykových oblastí. Postup v ohledu komparace je tak logickým následným krokem, badatelským záměrem, který vyplývá z kroku prvního.

První cíl, zmapování, směřuje především k probuzení zájmu této tradice o sebe samu a k jejímu vlastnímu sebeuvědomění a pochopení jakožto tradice. Druhý cíl sleduje především rovinu dalšího rozvoje a přispívá ke vzniku aktivního aristotelského bádání a k pokračování kontinuálního vývoje tradice. Jedná se o cíl edukativní. Zmapováním české a slovenské tradice aristotelského bádání podporuje a otevírá možnost zabývat se otázkami a tématy tohoto bádání i na úrovních diplomových a bakalářských prací, stejně jako prací postgraduálního charakteru. Nejen, že se tak přispívá k pocitu, že je na koho a co navazovat, a lze se tak svým příspěvkem zařadit do již etablovaného a stabilizovaného odvětví filosofického, historického, filologického atp. bádání, ale rovněž vzniká cenný podkladový materiál pro tyto akademické úrovně zájmu o Aristotelovo dílo. Těmito podklady nemyslíme pouhé přehledné uvedení do základních témat, způsobů řešení a představení hlavních aktérů tradice, ale rovněž zpřístupněním ucelených a komplexně pojatých přehledů bibliografických záznamů, které tak sehraji důležitou roli šedé literatury pro další rozvoj tohoto oboru. Kromě typologií a seznamů (především sekundární) literatury k jednotlivým, dosud traktovaným tématům aristotelského

bádání, sleduje tento záměr i tvorbu biogramů¹ jednotlivých významných osobností aristotelského bádání v Česku a na Slovensku. Aktéři tohoto

1 Terciální aristotelské bádání si neklade za cíl pouze zmapování životů jednotlivých aristotelských badatelů. Významným se stává tento průzkum především v ohledu ustanovení tradice jakožto kontinuální návaznosti. Důležitými skutečnostmi pro ustanovení tradice nejsou totiž jen počiny těchto badatelů (ať již v ohledu přínosu, kvality či kvantity), ale také vzájemné relace mezi nimi. K ustanovení tradice je totiž jistě důležité uvažovat o jejich vzájemném vlivu ve smyslu vztahu učitele a žáka, popř. o přímou návaznost a pokračování v již započatém díle předchozích aristotelských badatelů. Takto by mohla vzniknout diskuse, zda lze hovořit např. o určité překladatelské škole atp. Uvažovat lze např. vliv Jana Kvíčaly, mezi jehož žáky patřili: Josef Král, Robert Novák, Josef Zubatý, Hynek Vysoký. Jan Kvíčala ovlivnil především významnou postavou české filologie, Josefa Krále, mezi jehož žáky patřili: Otakar Jirání, Karel Wenig, František Novotný, Kamil Fürst, Antonín Kolář, Antonín Salač, Josef Dobiáš, Karel Svoboda, Klára Fuxová-Pražáková, Vladimír Groh a Jaroslav Ludvíkovský (srov. Svatoš 1995, s. 142-143). Diskutovat v tomto ohledu lze např. vliv kritiky Josefa Krále Františkem Novotným. Novotný ostře kritizoval Královo pojetí metriky v jeho třísvazkovém díle (srov. Král 1906-1913) jako vědy a prosazoval myšlenku, že se jedná spíše o metodu (srov. Novotný 1937, s. 229-257, s. 414-433; Novotný 1923, s. 1-18). Takto založil jedno ze dvou ideově rozrůzněných filologických křídel. Novotný měl poté již přímý vliv na překladatele Aristotelova díla Antonína Kříže a Ferdinanda Stiebitze – oba patřili mezi jeho žáky. Stiebitz uplatnil při svých překladech Aristotelova díla své názory, kritizující metodu „přísné nápodoby“ Josefa Krále (srov. Stiebitz 1921, s. 162-167). Tito dva překladatelé měli poté významný vliv na Milana Mráze, Pavla Olivu či Rudolfa Mertlíka, kteří jsou dalšími významnými překladateli a aristotelskými badateli.

bádání jsou pro terciální rovinu aristotelského bádání primární rovinou jeho zájmu a tato je pojímá jako předmět bádání o sobě. Třetím záměrem, který by terciální aristotelské bádání mohlo sledovat, jsou cíle čistě historického charakteru a neustálé prohlubování vědomostí o této specifické oblasti, stejně tak jako hledání vazeb mezi dílčími poznatky o ní.

Zmapování české a slovenské tradice aristotelského bádání by tedy mělo přinést nejprve představení daného tématu jako celku v jeho širší podobě, ze kterého by až následně vyvstal přesně určený předmět toho kterého dílčího výzkumu dané tradice¹. Vzhledem k historickým cílům terciálního aristotelského bádání, stejně jako vzhledem k možnostem využití holistického přístupu, je jistě vhodné popsat širší dějinný kontext této tradice, tak aby ji bylo možno zasadit do obecných dobových souvislostí. Samotné bádání by se poté mělo soustředit nejen na biografickou rovinu výzkumu role jednotlivých aktérů této tradice, jejich díla, poznatky, teze a přínos, ale také na zmapování kolektivních snah a komplexních počínů na tomto poli. Míjíme tím především vznik spolků a společností zabývajících se tématy aristotelského bádání či popis nejvýznamnějších ucelených edic Aristotelových děl a výzkumných pojednání na společné téma.

1 Tento postup od širšího vymezení tématu k přesnému určení předmětu navrhuje Dušan Machovec ve svých skriptech, viz Machovec 1980, s. 5-7. Tento postup považujeme za vhodnou metodologii i pro naše účely.

— VÝZKUMNÉ OTÁZKY TERCIÁLNÍHO ARISTOTELSKÉHO BĀDĀNĪ

Za těmito účely je tak jistě vhodné předložit i několik základních výzkumných otázek, které by pro takovéto uchopení tradice aristotelského bádání mohly být nosné a které by mohly nastínit možné směry, jimiž by se toto zkoumání mohlo dále ubírat. Pokusme se tedy o formulaci několika málo z nich, bez nároku na jakékoli vyčerpávající pojetí, za účelem inspirace dalších snah o rozvoj zmiňované badatelské oblasti.

Za základní považujeme především otázky potvrzující, či falzifikující ta pojetí, která uvažují o tradici ve výše popsaném slova smyslu, tj. zda lze vůbec o tradici hovořit. Stejně tak uvažujeme otázky zodpovídající kontinuitu této tradice, tj. zda se jednalo o izolované badatelské projekty či zda je možné vystopovat zde návaznost na předchozí poznatky jednotlivých badatelů a jejich prací, mezi kterými by existovala jistá spojitost.

Dále je jistě vhodné pojednat o dobové podmíněnosti traktovaných témat, využitých přístupů a výsledných interpretací, které mohly být ovlivněny nejen soudobým stavem vědeckého poznání, kulturní, technickou aj. vyspělostí či způsobem ustanovení tehdejších vládních zřízení a režimů, jež byly nositeli názorově vyhraněných ideologií a pro/proti západních/východních politických orientací. Všechny tyto skutečnosti by se jistě mohly odrážet na výsledných tezích a interpretačních postojích dobového aristotelského bádání. Rovněž působení významných osobností, nejen

z tohoto oboru, a jejich intelektuální dobový vliv by na těchto výzkumech mohl zanechat jasné stopy, které lze zkoumat.

Otázkou rovněž může být, zda se na traktovaných tématech, přístupech a výsledcích dobových aristotelských bádání nějak významněji projevovaly interdisciplinární přístupy či snahy a odkud přicházely podněty ke zkoumání *Corpus Aristotelicum*. Můžeme uvažovat, zda podmínky bádání pocházely pouze ze středu badatelů přímo se zabývajících Aristotelovým dílem, nebo zda se v některých případech neformovalo aristotelské bádání na periferii některého z příbuzných oborů vědeckého zájmu. V tomto případě by se tyto okrajové zájmy jednotlivých vědních disciplín až následně vydělily a včlenily do aristotelského bádání jakožto specificky vymezeného celku.

S uvedenými otázkami lze spojit i tázání se po možných paralelách mezi hospodářsko-sociálním vývojem doby a vznikem, vývojem a výsledky aristotelského bádání, stejně jako s jeho preferováním či odsouváním na okraj dobového intelektuálního zájmu. V souvislosti s touto otázkou je také možné tázat se po důvodech, příčinách, popř. důsledcích očividné disproporce mezi reflexí Aristotelova a Platónova díla v českém a slovenském prostředí. Obecně lze usuzovat, že platónská tematika byla vždy výrazně traktovanější a detailněji zkoumanou oblastí dějin antické filosofie. Bylo by tedy jistě více než zajímavé zamyslet se nad tím, zda k tomu vedly důvody pramenící z oblasti systematické

filosofie či dobové hospodářsko-sociální podmínky.

Konečně by bylo možné tázat se nejen po dobových reakcích na výsledky aristotelského bádání a jejich další vlivy. Tyto vlivy by se však nemusely týkat pouze roviny vědeckých teorií, ale též soukromých životů a občanských postojů jednotlivých aristotelských badatelů. Byl například odpor Jana Patočky či Antonína Kříže¹ vůči minulému režimu nějak výrazněji motivován jejich profesionálním intereselem na poli aristotelského bádání, a mohl být tedy tento zdroj jejich odmítavých, a z pohledu minulého režimu, problematických postojů?

— ČESKÁ A SLOVENSKÁ TRADICE ARISTOTELSKÉHO BĀDĀNĪ

Využijme výše uvedený rozbor pojmu tradice a pokusme se z něj vyčlenit základní nosné rysy, které tradici zřejmě ustanovují. Nejprve je však nutné vymezit si jak široké, resp. úzké pojetí budeme zastávat, pokud bychom takovouto tradici chtěli dále zkoumat.

— VYMEZENĪ ČESKÉHO A SLOVENSKÉHO ARISTOTELSKÉHO BĀDĀNĪ Z HLEDISKA JAZYKOVÉHO A GEOGRAFICKÉHO

Můžeme např. uvažovat o textech, které vznikly v jiném než českém jazyce? Je česká a slovenská tradice aristotelského bádání nutně fixována na geografické území českých zemí a Slovenska nebo

¹ Oba byli minulým režimem perzekuováni za své veřejně proklamované občanské postoje.

bychom měli uvažovat i případnou exilovou literaturu? Lépe řečeno, máme na mysli literaturu jinak spadající do námi načrtnutého vymezení aristotelského bádání, která vznikala v zahraničí, ať již z jakýchkoli důvodů? A konečně, měli bychom uvažovat i případnou cizojazyčnou literaturu, která českou a slovenskou aristotelskou tradici nějak komentuje, využívá, popř. zakládá? Otázek by jistě ještě bylo mnoho. Určitě je totiž rozdíl mezi literaturou aristotelského bádání vzniklou na uvažovaných územích, která však není v uvažovaných jazycích, a literaturou v uvažovaných jazycích, ale s místem vzniku mimo daná území. Pokusme se tyto otázky zodpovědět na základě výše prezentovaných charakteristik převzatých z informační vědy, které by, dle našeho názoru, každá tradice měla vykazovat.

Pokud se jedná o cizojazyčnou literaturu týkající se zkoumání *Corpus Aristotelicum*, která však vznikla na území současné České a Slovenské republiky, mohli bychom tuto tradici datovat již před vznikem zemí Koruny české. Za první doložené zmínky o znalosti a traktování Aristotelových děl můžeme považovat fakt, že Aristotelova přírodovědná díla (zřejmě především *Fyzika*) byly přednášeny Řehořem z panského rodu Zajíců z Vartenberka a díla logická byla přednášena mistrem Bohumilem.¹ Oba rodilí Čechové působili za vlády Otakara II. na katedře při svatovítské kapitule a jejich působení je možno přesněji datovat kolem roku 1271. Aristotelem se zabývala celá řada dalších myslitelů,

¹ Vaníček 2002, s. 344.; Vřátko 1860, s. xii–xiii.

kterí Aristotelovo dílo četli, přednášeli a komentovali v latinském jazyce.² Široká definice českého a slovenského aristotelského bádání by tedy zřejmě musela reflektovat i tyto osobnosti a jejich texty. Již zde je zřejmé, že s takto široce vymezeným historickým okruhem není v našich silách pracovat, a rovněž bychom takto širokou množinu autorů nepovažovali za účelnou.

V případě, že bychom se chtěli vyhnout tomuto dosti rozsáhlému pojetí, mohli bychom uvažovat nejen vznik prvních překladů, komentářů a zařazení Aristotelových děl do výuky na Univerzitě Karlově, ale také potřebnou sekundární literaturu, která je cílem, resp. výsledkem výzkumu v rámci *Corpus Aristotelicum*. Zde by bylo možno uvést několik, povětšinou kratších, textů psaných v německém jazyce.³ Za příklad lze uvést krátkou studii *Beiträge zur Erklärung des Aristoteles* Emila Arleta.⁴ Přidáním požadavku na sekundární literaturu bychom tak dospěli k jakémusi užšímu vymezení oproti výše uvažovanému.

² Např. Petr Přibyslavský byl autorem komentářů k *Analytikám*, Stanislav Znojenský k *Fyzikám* a větší soubor komentářů se zachoval od Jeneka Václavův (*sic*) (viz Bobková, Bártlová 2003, s. 156). Překlady Aristotelových děl v této době zřejmě na našem území nevznikaly a byly užívány překlady pocházející z jiných území (srov. Vaníček 2002, s. 553).

³ V německém jazyce vznikaly však i překlady Aristotelových děl na námi sledovaném území, jako např. překlad Aristotelovy *Rétoriky* či Aristotelova spisu *O duši* z pera Michaela Wenzela Voigta, gymnaziálního profesora v Chomutově (Commthau); (Aristotelés 1803; Aristotelés 1794).

⁴ Arlet 1893.

Za české a slovenské aristotelské bádání v pravém slova smyslu, dle našeho názoru, lze však považovat až shodu územního a jazykového vymezení, tj. texty vzniklé na území Česka a Slovenska, psané v češtině či slovenštině. Prvním představitelem tohoto úzkého vymezení¹ by se tak stal až Antonín Jaroslav Vršátka, jehož překlad Aristotelových *Kategorií* z roku 1860 byl doplněn i kratší předmlouvou.

Vrátíme-li se nyní k výše popisovaným podmínkám vzniku tradice na základě inspirace informační vědou, můžeme již jednotlivá vymezení posoudit z hlediska toho, do jaké míry naplňují požadavky získávání, uchovávání o organizaci, vyhledávání, šíření a zpřístupňování.

Latinsky psaná literatura vznikající na našem území jistě naplňuje požadavek získávání a uchovávání Aristotelova odkazu a lze uvažovat i o jeho šíření a zpřístupňování. Nicméně zpřístupněno je pouze bádání, které užívá latinský jazyk. Intelektuálním vrstvám, jež užívají český jazyk,² tak byla Aristotelova

díla zpřístupněna pouze do té míry, do jaké ovládaly jazyk latinský. O šíření mezi česky hovořícím obyvatelstvem (z drtivé většiny se však nejednalo o vzdělance či vědce, kteří by český jazyk využívali pro svou odbornou práci) tak lze uvažovat jen s jistou mírou fantazie a představivosti.

Požadavek vzniku odborné sekundární literatury, která byla psaná v jazyce německém, nám sice umožní rozšířit naplněné požadavky získávání a uchovávání o organizaci a vyhledávání, nicméně situace vzhledem k bodům zpřístupnění a šíření je prakticky rovnocenná. Zdá se tak, že všechny potřebné požadavky naplňuje až poslední, námi preferované úzké vymezení, které uvažuje českou a slovenskou tradici jako shodu jazykovou a geografickou. Dle našeho názoru tak lze smysluplně a neproblematicky hovořit o české a slovenské tradici aristotelského bádání až od druhé poloviny 19. století.³

— VZNIK PRIMÁRNÍ LITERATURY ČESKÉ A SLOVENSKÉ ARISTOTELSKÉ TRADICE

Prvním bodem, jež považujeme za nosný pro vznik jakékoli tradice, je především textový materiál, ze kterého by daná tradice mohla vyrůstat a těžit. Hovoříme-li pak o české a slovenské tradici aristotelského bádání, bude se

(resp. poslední třetiny), přibližně do roku 1848.

3 Otázkou zůstává, zda již lze hovořit o tradici slovenské. První překlad Aristotelova díla ve slovenském jazyce vzniká až o osmdesát čtyři let později než překlad český a intenzivnější zájem o překladatelskou činnost lze uvažovat až od začátku osmdesátých let 20. století.

zřejmě jednat o pramenné texty přeložené do jednoho ze dvou mateřských jazyků těchto území. Vznik primární literatury bychom rovněž považovali za nutnou podmínku toho, abychom mohli oprávněně o české a slovenské tradici aristotelského bádání vůbec uvažovat. Jak jsme poznamenali již výše, první české překlady vznikají v druhé polovině 19. století, a to především zásluhou Antonína Jaroslava Vršátka, který přeložil Aristotelovy *Kategorie* (1860).¹ Na tohoto spisovatele a knihovníka Národního muzea navázal na konci 19. století katolický kněz, řeholník, spisovatel, překladatel a literární kritik Pavel Julius Vychodil. Z jeho pera pochází překlady Aristotelovy *Knihy o básnictví* (1884)², *Knihy o duši* (1885), *Etiky Nikomachovy* (1888), *Politiky* (1895) a nový překlad Aristotelových *Kategorií* (1918).

Nejvýznamnějším překladatelem Aristotelova díla v českém prostředí je však Antonín Kříž, který na popud klasického filologa, překladatele a komentátora Platónova díla, Františka Novotného, přeložil většinu Aristotelových

nejzásadnějších děl.³ Zvláště v oblasti logických spisů *Organonu* poté jeho překlady významně upravili a doplnili Karel Berka⁴ a Jan Patočka⁵. Kromě těchto překladatelů bychom mohli dále jmenovat např. Františka Joklíka, který se postaral o první překlad *Metafyzik*, reví-

3 Především: *Etika Nikomachova* 1937; *Politika* 1939; *O duši* 1942; *Metafyzika* 1946; *Poetika* 1948; *Rétorika* 1949; *Kategorie* 1958; *O vyjadřování* 1959; *První analytiky* 1961; *Druhé analytiky* 1962; *Topiky* 1975; *O sofistických důkazech* 1978; *O vzniku a zániku a Malá přírodovědná pojednání* (vyšly v knize *Aristotelés: Člověk a příroda – výňatky z: O vzniku a zániku, O duši, Malá přírodovědná pojednání, jako Parva naturalia: O vnímání a vnímatelném, O paměti a vzpomínání, O spánku a bdění, O snech, O věštění ze snů, O dlouhověkosti a krátkověkosti, O mládí a stáří, O dýchání, O životě a smrti*) 1984.

Prozatím nezodpovězenou otázkou zůstává, do jaké míry ovlivnily podobu konečného knižního vydání těchto překladů (především děl *Organonu*) osobnosti jako Karel Berka (viz pozn. 1), Jan Patočka (viz pozn. 2), Milan Mráz (viz pozn. 4) a Petr Rezek (viz pozn. 8). Zodpovězení této otázky poté určí, do jaké míry je možné uvažovat Antonína Kříže jako jediného a původního překladatele těchto děl.

4 Zmínky o podílu Karla Berky na vydání jednotlivých spisů *Organonu* jsou nejasné a nepřesné. Ke každému ze spisů *Organonu* pořídil úvodní studie a překlad Antonína Kříže opatřil poznámkovým aparátem. Nakolik se podílel i na redakčních úpravách samotného překladu, prozatím zůstává otázkou (především u *Kategorií* a *Topik*).

5 Na základě nejasných zmínek (srov. např. *Obec překladatelů*, nedat., [online]. Dostupné z: http://www.obecprekladatelu.cz/_ftp/DUP/ZZPREKLADY/totalrectinaklasicka.htm) lze uvažovat i o tom, zda Jan Patočka významným způsobem nerevidoval překlady Antonína Kříže u obou Aristotelových *Analytik*, popř. zda není přímo autorem jistých částí překladu. Jisté však je, že se podílel na přípravě k jejich vydání.

1 Ovšem zatím pouze vzhledem k otázce jazyka a geografického území.

2 Pronikání českého jazyka do českých intelektuálních vrstev je možné datovat zhruba od druhé poloviny 14. století, kdy sehrály zásadní roli v jeho užívání a šíření především český překlad Bible (*Bible Leskovecká*, 1360) a zavedení diakritických znamének (naboděníčka), jejichž propagátorem byl mistr Jan Hus. Ten však za jazyk odborný považoval latinu. Češtinu, kterou užívá až ve svých pozdních textech, považoval za jazyk popularizační. Význam českého jazyka jakožto jazyka vzdělanců, širší vrstvy inteligence, a především badatelů je tak možné pro naše téma smysluplně datovat až do období tzv. národního obrození, tj. zhruba od druhé poloviny 18. století

1 Není-li uvedeno jinak, uvádíme vždy pouze data prvních vydání. Mnoho z uvedených překladů (zvl. Antonína Kříže) se však dočkalo několikerého vydání, kdy byly dané překlady mnohdy revidovány, upraveny, popř. doplněny. Rovněž neuvádíme plný bibliografický záznam na zde uváděné české překlady přímo v poznámce pod čarou, čtenář jej najde až v seznamu použité literatury. Konečně neuvádíme překlady, doposud nezpracované nebo nepublikované.

2 Výňatky z tohoto Aristotelova díla se objevují i v díle *Ukázky z Poetiky (Scéna 14, 6-7, 1989, s. 9)*. Překladatel zde však není uveden. S největší pravděpodobností se o překlad postarala Julie Nováková.

dovaný Františkem Václavem Krejčím.¹ O překlad Aristotelovy *Poetiky* se postarali Milan Mráz (1996)², František Groh (1929) a Julie Nováková (1962). Dále vznikly překlady Aristotelových děl zabývajících se politickými tématy, a to: *Politiky* (Milan Mráz, 1999, 2004) a *Athénské ústavy* (Josef Pražák, 1990; Pavel Oliva, 2004). Aristotelovy přírodovědné spisy překládal v českém prostředí Ferdinand Stiebitz (*O člověku*, 1934)³ a Martin Pokorný. Z Aristotelových etických děl je v našem prostředí přeložena *Etika Nikomachova*⁴ a *Magna Moralia*⁵.

Dále zde existuje několik výborů, výňatků a překladů fragmentů Aristotelova díla, které dle našeho soudu nemá valnějšího smyslu vyjmenovávat. Za významnější považujeme pouze překlad *Dopisu Alexandrovi*, který pořídil Bořivoj Borecký (1975).⁶

Ve slovenském jazykovém prostředí vznikly postupně překlady Julia (sic) Špaňára, který přeložil *Etiku Nikomachovu* (1979) a *Politiku* (1988), Miloslava Okála, z jehož pera pochází překlady *Poetiky* (1944) a *O nebi, vzniku a zániku* (1985), a konečně Petera Kuklicy, jenž přeložil Aristotelovu *Rétoriku* (2009).⁷

Vznik primární literatury, jak jsme uvedli výše, považujeme za jednu ze základních podmínek vzniku jakékoli tradice, pojící se k filosofickým textům. Tato podmínka, jak je patrné, je v současné době naplněna. Přesto se však cítíme povinováni upozornit na to, že v kruzích badatelů zabývajících se Aristotelovým dílem v Česku a na

edici Aristotelových děl na našem území. Tyto dvě nejvýznamnější edice v našem jazykovém prostředí (třetí významnou edicí byla edice Antická knihovna) jistě sehrály významnou roli při utváření české a slovenské tradice aristotelského bádání. Přestože by bylo nejen zajímavé, ale i velmi vhodné se jimi v tomto ohledu zabývat podrobněji, povaha tohoto pojednání k tomu nedává dostatek prostoru. Přestože se tedy jedná o významné položky z hlediska intencí terciálního aristotelského bádání, není v našich silách upozornit na tuto skutečnost jinak než prostřednictvím odkazu na doplňující literaturu: Lach 2008; Horák 1935.

6 Borecký 1975.

7 Miloslav Okála a Peter Kuklica jsou rovněž uvedeni jako překladatelé souborného vydání třech Aristotelových děl: *Politiky*, *Poetiky* a *Rétoriky* z roku 1980 (Aristotelés 1980).

Slovensku panuje poměrně široká shoda v nedostatečnosti, zavádějícím charakteru a nepřesnosti zmíněných překladů. Tato námitka, nikoli jen z řad klasických filologů, je vznášena ponejvíce proti překladům Antonína Kříže (přesto bychom neradi zmenšovali jejich význam a zásadní přínos pro české a slovenské aristotelské bádání), které jsou v současné době nejčastěji využívány pro další, především filosofickou práci s Aristotelovými texty. Jednou z příčin této situace je i fakt, že veškeré překlady Antonína Kříže vznikly v před-revolučním období a v mnoha ohledech nereflktují jak západní poznatky aristotelských badatelů, tak (z pochopitelných důvodů) současná paradigmata a vývoj tohoto bádání. Z těchto skutečností tak plynou nároky i na současné aristotelské badatele v českém a slovenském prostředí, a to především v ohledu základní orientace v pramenném jazyce, či alespoň v základní pojmové bázi Aristotelova filosofického jazyka. Výše nároků se však samozřejmě liší dle směru a přístupu ke zkoumání *Corpus Aristotelicum*, jež si ten který badatel zvolí.

— VZNIK SEKUNDÁRNÍ LITERATURY, OTÁZKA ARISTOTELSKÉHO BADATELE A KVANTITATIVNÍ MĚŘÍTKO K POSOUZENÍ JEHO VÝZNAMU PRO ČESKOU A SLOVENSKOU ARISTOTELSKOU TRADICI

Druhým nutným požadavkem pro vznik aristotelské tradice v Česku a na Slovensku je existence literatury

sekundární. Badatelů, kteří se ve svých výzkumech a textech dotkli aristotelských témat, je opravdu velké množství, a proto zde není v našich silách pojednat o tomto tématu prostřednictvím výčtu jako v případě literatury primární. Zároveň s tímto množstvím tak vyvstává otázka, jak by bylo možné tyto dílní výzkumy zmapovat a z důvodů organizačních potřeb strukturovat, popř. i hierarchizovat. Jistě je totiž rozdíl, zda se někdo aristotelským bádáním zabývá okrajově, popř. vydal-li jednu či dvě studie dotýkající se témat aristotelského bádání, a zda jemezi těmi, kteří se tímto bádáním zabývají dlouhodobě a systematicky. Musíme se tak logicky tázat po tom, koho bychom vůbec za aristotelského badatele mohli považovat, či jaký přínos pro aristotelskou badatelskou tradici v Česku a na Slovensku by měl daný badatel vykazovat, abychom jej do této tradice vůbec mohli zařadit. Podívejme se tedy nejprve na to, jakými způsoby se daní badatelé mohou Aristotelova díla dotýkat, a využijme k tomuto účelu již výše nastíněnou typologii aristotelského bádání.

První skupina badatelů, či širěji pojato intelektuálů, se vztahuje k Aristotelovým dílům jakožto k inspiraci pro svou práci. Jsou to badatelé, kteří se na Aristotela „pouze“ odvolávají. Zařazením této skupiny do aristotelské badatelské tradice bychom učinili počet aristotelských badatelů prakticky roven počtu (převážně filosofických) badatelů vůbec. Nalezli bychom zřejmě jen opravdu málo výjimek těch, kteří se na Aristotela nikdy takovýmto způsobem neodvolali či jej nikdy necitovali. Přesto

1 Kromě tohoto překladu a překladu *Metafyziky* Antonína Kříže zde existuje i překlad knihy *A1* z pera Filipa Karfíka.

2 Podílel se významně i na revizi a úpravách překladů *Prvních a Druhých Analytik* z pera Antonína Kříže. Rovněž upravil překlady *Topik*, *O sofistických důkazech* a *Kategorií*, stejně tak jako *Malých přírodovědných pojednání* souhrnně vydaných v díle *Člověk a příroda* (viz výše).

3 Obsahuje výňatky ze spisů: *Historie živočichů*, *O částech živočichů*, *O vzniku živočichů*, *Politika*, *Etika Nikomachova*.

4 Kromě překladů Pavla Julia Vychodila a Antonína Kříže existuje v českém prostředí ještě překlad osmé a deváté knihy *Etiky Nikomachovy* z pera Rudolfa Mertlíka (Mertlík 1969).

5 Připomeňme pouze, že *Magna Moralia*, tj. *Velké pojednání o morálce*, je v celosvětové diskusi aristoteliků diskutovaným spisem z hlediska jeho původnosti a autenticity (srov. např. Cooper 1999, s. 195-211).

Překlad Antonína Kříže revidoval a upravil Petr Rezek. Ten se podílel i na úpravách a revizi překladu Křížova překladu *Metafyziky*. Jeho přínos spočívá však především v editorské činnosti, kdy se prostřednictvím svého nakladatelství zasadil o opětovné vydání překladů Antonína Kříže (*Fyziky*, *Metafyziky*, *Magna Moralia*, *Etika Nikomachova*, *Rétorika*, *O paměti*, *O duši*, *Politika*, *Poetika*). Navazuje tak na Laichterovu filosofickou knihovnu jakožto první komplexnější

by jejich díla měla často velmi málo společného s tím, co označujeme aristotelským bádáním. Takto široká množina badatelů je pro naše účely, které sledují především cíle strukturování, organizace, transparence a přehlednosti české a slovenské aristotelské badatelské tradice, přinejmenším neúčinná. Ani za předpokladu, že bychom posuzovali míru inspirace a trvali na jejím zásadním charakteru, bychom si ve sledování našich cílů příliš nepomohli. Daná množina by se nám sice již výrazně zúžila, přesto by do ní spadala témata a texty, které s tímto bádáním mají jen pramálo společného. Zdá se tedy, že takto orientované badatele do námi uvažované tradice zahrnout nemůžeme, a to především z praktických důvodů.

Druhou skupinu by tvořili ti, kteří Aristotelovo dílo považují (především) za své metodologické, popř. strukturální východisko. Jsou to badatelé, kteří *Corpus Aristotelicum* využívají (byť významným způsobem) k vlastnímu bádání nad jinými tématy a předměty svého odborného zájmu, a sledují tak jiné cíle než získání hlubších poznatků o něm. Tato skupina pro naše potřeby vykazuje prakticky totožné znaky jako skupina předchozí, a tak ani tyto badatele nemůžeme uvažovat, chceme-li českou a slovenskou aristotelskou badatelskou tradici uchopit komplexně a zároveň se pokusit o její systematizaci a transparentní deskripci.

Zbývají nám tak opět pouze ony dva výše podrobněji popsané přístupy, holistický a analytický.¹ Jinými slovy se jed-

ná o badatele, kteří směřují svým bádáním z *Corpus Aristotelicum* směrem vně, tj. o interprety celku Aristotelova myšlení a jeho smyslu, a o badatele, kteří své bádání neproblematicky drží uvnitř množiny Aristotelových textů s parciálními interesy týkající se vybraných děl, pasáží atp.

V této podkapitole jsme však dosud ve své podstatě pouze shrnuli vše výše řečené a detailněji rozebrané. Aby však i tato část měla svůj přínos, měli bychom se na tomto místě zamyslet, jaké praktické nároky bychom na aristotelského badatele kladli v praxi. Není totiž důležité pouze to, do jaké míry se daný badatel přímo dotýká aristotelských témat a jaký k nim volí přístup, ale je také nutné posuzovat jej i z hlediska hloubky zájmu o tato témata. Ocitáme se tak v poměrně komplikované situaci, která nás nutí posuzovat tyto badatele z hlediska kvantitativního, tj. z hlediska míry (počtu) přínosu aristotelskému bádání. Naše počínání je motivováno především skutečností, že by bylo jednak neúčinné, jednak nespravedlivé zahrnovat do společné množiny pod pojem tradice českého a slovenského aristotelského bádání autory, jejichž kvantitativní počet textů se od sebe významně liší. Ti, kteří se aristotelskému bádání věnují soustavně a vyprodukovali buďto nějaký významný text pro tuto oblast, který ji nějakým zásadním způsobem rozvinul či posunul v poznatcích, nebo celou řadu menších textů, které tvoří jakousi soubornou kolekci v této oblasti, by tak

jevy, prvky a skutečnosti, které by bylo nutno popsat, stejně jako nejsou vhodná v každém kontextu uvažování o této tradici.

měli být v centru naší pozornosti především, a budeme je tak uvažovat jakožto primární skupinu badatelů. Naopak ti autoři, kteří sice vyprodukovali nějaký (povětšinou kratší) text, byť přímo profilovaný jakožto dílčí část aristotelského bádání, ale tento text by byl ojedinělým počinem takového autora, budou naopak pro naše účely uvažování sice jako relevantní, avšak vzhledem k úvahám o „tradici“ jakožto sekundární skupina.

Pokusme se nyní zamyslet nad nějakým, alespoň přibližným měřítkem, které bychom tak mohli užít v praxi v případě, že by před námi vyvstala nutnost opravdu tyto badatele diverzifikovat na základě kvantitativního počtu textů vážících se k tematice tradice českého a slovenského aristotelského bádání.¹ Nosnou myšlenkou v těchto úvahách nám bude pojetí tradice jakožto procesu, resp. trvalého, opakovaného zájmu. Z hlediska kvantitativního tak budeme více cenit ty, jejichž práce vykazuje trvalý ráz a vícenásobné výstupy jejich výzkumu, nežli práce těch, kteří sice českému a slovenskému aristotelskému bádání prokázali významnou službu, avšak jejich práce zůstaly solitérem mezi jejich dalšími

odbornými zájmy. Badatele si můžeme pracovní rozdělit do třech základních skupin: překladatelé, autoři monografií a autoři článků, studií.

V případě překladatelů bychom si zřejmě cenili více těch, kteří přeložili nějaké z fundamentálních děl *Corpus Aristotelicum*² nežli např. překladatelů dopisů, zlomků či výňatků z Aristotelova díla. Stejně tak bychom mohli uvažovat, zda překlad jednoho díla dělá vůbec z překladatele automaticky aristotelského badatele.³ Po úvaze bychom však navrhovali zahrnout do rámce primární skupiny i překladatele s jedním počinem, jelikož vznik primární literatury považujeme za nejzákladnější podmínku pro vznik námi posuzované tradice vůbec. Vyjádřeno počty tak uvažujeme do skupiny s primárním významem i ty překladatele, kteří přeložili pouze jedno z významnějších Aristotelových děl, avšak za ideální počet překladů bychom považovali dva a více.⁴

Ze sekundárních zdrojů za přínosnější považujeme komplexnější a ucelenější pojednání než texty dílčího charakteru⁵. Autor monografie je v námi

1 Opět však upozorňujeme na zjednodušující charakter těchto označení, která jsou spíše pracovní a nepostihují všechny

1 Samozřejmě takto hovoříme za plného vědomí relativnosti a velké míry subjektivity při pokusu o takovýto typ kategorizace, který s sebou přirozeně nese celou řadu sporných momentů, nehledě na problematičnost kvantitativního členění sama o sobě. Návrh této kategorizace tak zde přednášíme spíše jako počáteční návrh do debaty a nemáme nijak v úmyslu prezentovat jej jakožto jasné, striktní a nepřekročitelné pravidlo. Jedná se nám pouze o jasnější náčrt profilu aristotelského badatele pro případ, že by tento mohl sehrát roli při posuzování jednotlivých aktérů námi uvažované tradice.

2 Jedná se většinou o rozsáhlejší texty.

3 A to i v případě, že je k překladu pořízena úvodní studie či bohatší poznámkový aparát.

4 Zohlednit bychom však měli i skutečnost, že prostředky (a s nimi spojené nároky na badatele) filologické a badatelské práce v tomto směru se neustále vyvíjejí a mění. Dostupnost slovníků či materiálů k překladu se v druhé polovině 19. století významně lišila od současných podmínek. Uvažovat lze i např. průměrnou délku života v té době a další faktory.

5 Za sporný příklad dokládající problematičnost takového rozčlenění bychom mohli považovat např. sérii článků konkrétního autora na jedno téma (v mnoha

uvažované hierarchii badatelů tedy zřejmě výše nežli autor vícera rozličných článků. I monografie však může být jednorázovým počinem svého autora, který by po jeho sepsání již nemusel o aristotelské bádání jevit žádný zájem. Proto i zde bychom za ideální stav považovali ještě doplnění minimálně jednou či dvěma studiemi z pera takového autora, které by dokládaly jeho trvalý zájem o aristotelské bádání.

Konečně do primární skupiny spadají autoři dílčích pojednání, povětšinou kratšího charakteru, jakými mohou být např. články, studie, předmluvy, komentáře, rozsáhlý poznámkový aparát k přeloženým dílům atp. Vícero takových děl prokazuje již samo o sobě stabilní a trvalý zájem o aristotelské bádání. Určit však přesně jejich minimální počet je již velmi odvážné a do velké míry i nesmyslné.¹ Pro přibližnou a velmi hrubou představu bychom navrhovali počty studií od šesti výše. Vycházíme při tomto návrhu z odhadu průměrného počtu dvaceti stran takového pojednání a sta stran jakožto přibližné minimální hranice kratší monografie. Šest článků by se tak ve svém součtu rovnalo přibližně jedné monografii.²

případech na sebe přímo navazujících). Např. sedmičlenou sérii článků v časopise *Hlídky* s názvem *Aristotelův Bůh* z pera Kříže 1934.

- 1 V praxi může jistě jedna kvalitní studie na netraktované aristotelské téma přinést více než celá monografie.
- 2 Případně jedné monografii doplněné jednou studií. Poznamenejme pouze, že dle současných požadavků VaV pro přidělování RIV bodů na monografie je stanoven minimální počet stran na padesát (srov. Úřad vlády 2013).

— ZÁVĚR

Zhodnoťme a shrňme nyní již jen krátce výše řečené, a to především ve snaze zodpovědět otázku položenou v úvodu tohoto pojednání: zda je vůbec možné o nějaké tradici českého a slovenského aristotelského bádání hovořit. Náš konečný postoj k této otázce vyvodíme především z posouzení naplněnosti všech čtyř výše formulovaných podmínek vzniku takovéto tradice.

V ohledu podmínky první, tj. „existence primární literatury“, lze uvažovat o jejím naplnění, a to do té míry, do které bychom přijímali, či odmítali existující překlady pramenné literatury z hlediska jejich kvality a dostatečnosti pro soudobý rozvoj aristotelského bádání. Přestože existuje poměrně široká shoda na stále stoupající nedostatečnosti a zastaralosti³ daných překladů pro současné potřeby aristotelského bádání, nedomníváme se, že by situace byla prozatím natolik kritická, abychom významněji pochybovali o naplněnosti této podmínky.

Naopak v ohledu vzniku sekundární literatury, stejně jako v ohledu existence aktivního provozování aristotelského bádání, zažívá tento obor neustále vzrůstající progres. Tento je možno doložit nejen zvyšujícím se počtem studií na témata s aristotelským

- 3 Po roce 1989 knižně vycházejí překlady Aristotelovy *Athénské ústavy*, *Poetiky*, *Politiky*, *Rétoriky*, *Velkého pojednání o morálce*, *Textus alter* pro 1.-3. kapitulu VII. knihy *Fyziky* (srov. Aristotelés 1996c) a překlad knihy *A1 Metafyzik* (srov. Aristotelés 2004c). Pro naše potřeby zde prozatím neuvažujeme chystané či zatím nezpracované (nevydané) překlady.

bádáním spojených, ale např. též mnohostí konferenčních setkání, která se nad těmito tématy za posledních několik let (spíše měsíců) uskutečnila. Za významný impuls k další podpoře aktivit na tomto poli považujeme vznik České společnosti pro studium Aristotela a jeho myšlenkového odkazu, jež si klade za cíl „rozvoj a podporu aristotelských studií“¹ v ohledu sedmera formulovaných bodů, které, dle našeho soudu, více než naplňují požadavky pro další vznik sekundární literatury a rozvoj aktivního zájmu o aristotelské bádání.

Posledním námi uvažovaným požadavkem možnosti neproblematicky hovořit o tradici českého a slovenského aristotelského bádání byl požadavek historické kontinuity. Od roku 1860, kdy vzniká první český překlad jednoho z Aristotelových textů (*Vrťátko – Kategorie*) je, jak se domníváme, poměrně snadno prokazatelný stabilní zájem (viz výše) o aristotelské bádání, přičemž tento nezaznamenal žádnou delší pauzu či přerušování. Přestože je relevantní uvažovat o dobově rozrůzněných úhlech pohledu a ideologicky zabarvených výsledcích interpretace Aristotelova díla, které podléhají tehdejšímu historickému kontextu, nedomníváme se, že by tyto skutečnosti byly významným argumentem pro odmítnutí kontinuity tohoto bádání.

- 1 Filozofický ústav AV ČR. Oddělení pro studium antického a středověkého myšlení [online]. [cit. 2014-10-1]. Dostupné z: http://dejinystarsi.flu.cas.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=203&Itemid=667&lang=cz

Zdá se tedy, že všechny čtyři požadované body, důležité pro vznik výzkumných projektů a úvah týkajících se tradice českého a slovenského aristotelského bádání, byly naplněny. Lze tak jasně a korektně nadefinovat jak předmět, tak metody a cíle vznikajícího terciálního aristotelského bádání jakožto svébytného oboru zájmu o Aristotelovo dílo, resp. badatele a texty, kteří se jím podrobněji a soustavněji zabývají.

BIBLIOGRAFIE:

- Aristotelés (1803). *Die Rhetorik des Aristoteles* (přel. M. W. Voigt). Praha: Karl Barth.
- Aristotelés (1794). *Aristoteles Über die Seele* (přel. M. W. Voigt). Frankfurt; Leipzig: Johann Herrl Buchhändler.
- Arlet, E. (1893). *Beiträge zur Erklärung des Aristoteles*. Praha: F. Tempsky.
- Bobková, L., Bártlová, M. (2003). *Velké dějiny zemí Koruny české IV. b.* Praha; Litomyšl: Paseka.
- Borecký, B. (1975). *Píší ti, příteli*. Antická próza VI. Praha: Odeon.
- Brentano, F. C. (1911a). *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Leipzig: Veit & Company.
- Brentano, F. C. (1911b). *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Leipzig: Verlag von Quelle & Meyer.
- Brentano, F. C. (1867). *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Mainz: Kirchheim.
- Brentano, F. C. (1986). *Über Aristoteles*. Hamburg: F. Meiner.
- Brentano, F. C. (1882). *Über den Creatianismus des Aristoteles*. Wien: Gerold.
- Comte, A. (1973). *System of Positive Polity: or Treatise on Sociology Instituting the Religion of Humanity*. Vol. 1. New York: Burt Franklin.
- Cooper, J. M. (1999). *Reason and emotion : essays on ancient moral psychology and ethical theory*. Princeton, N. J.; Chichester: Princeton University Press.
- Horák, J. (ed.) (1935). *Jan Laichter: život a dílo: vzpomínky a úvahy*. Praha: Svaz knihkupců a nakladatelů Čsl. republiky.
- Jaeger, W. W. (1923). *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Karfík, F. (2004). „Aristotelés: Metafyzika A1“. In: *Filosofia kai synousia: Sborník k 75. narozeninám Karla Flosse*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Král, J. (1906-1913). *Řecká a římská metrika I-III*. Praha: JČF.
- Kříž, A. (1934). „Aristotelův Bůh“. *Hlídky*, s. 6-12.
- Lach, J. (2008). *Laichterovo nakladatelství a projekt České dějiny: studie a edice*. Olomouc: Burian a Tichák.
- Machovec, D. (1980). *Technika psaní ročníkových prací z dějin antické filosofie*. Praha: SPN.
- Mertlík, R. (1969). „O přátelství“. In: D. Maxová, V. Cibulka, *Čtení z antiky: rozhlasová Antická knihovna, cyklus čtyby ze starověkých myslitelů*, Praha: Svoboda.
- Novotný, F. (1937). „Co je antická metrika?“. *Listy filologické* 64.
- Novotný, F. (1923). „Historická metrika“. *Listy filologické* 50.
- Obec překladatelů (nedat.). *Databáze českého uměleckého překladu po roce 1945: Řecká (klasická) literatura překlady* [online]. [cit. 2014-10-1]. Dostupné z: http://www.obecprekladatelu.cz/_ftp/DUP/ZPREKLADY/totalrectinaklasicka.htm
- Stiebitz, F. (1921). „K přízvučnému překládání starověkých rozměrů časoměrných“. *Listy filologické* 48.
- Svatoš, M. (1995). *Česká klasická filologie na pražské univerzitě 1848-1917*. Praha: Karolinum.
- Sýkora, P. (2008). *Ontológia šera: filozofická esej o spore realizmu s antirealizmom*. Pusté Úľany: Schola Philosophica.
- Tkalčíková, D. (1998). „Digitální knihovny v praxi“. *Ikaros: elektronický časopis o informační společnosti* [online], 2 (7), [cit. 2014-10-03]. Dostupné z: <http://ikaros.cz/digitalni-knihovny-v-praxi>
- Úřad vlády (2013). *Metodika hodnocení výsledků výzkumných organizací a hodnocení výsledků ukončených programů (platná pro léta 2013 až 2015)* [online]. Praha: Úřad vlády ČR. Dostupné z: http://www.vyzkum.cz/storage/att/373C18E8F5E1311F5B8AF2-BD17FAB115/M2013_v95.pdf
- Vaníček, V. (2002). *Velké dějiny zemí Koruny české III*. Praha; Litomyšl: Paseka.
- Vrťátko, A. J. (1860). *Kategorie*. Praha: F. Řivnáč.

SEZNAM PŘELOŽENÝCH ARISTOTELOVÝCH DĚL V ČEŠTINĚ A SLOVENŠTINĚ¹

- 1 Řazeno chronologicky. Bibliografické údaje se řídí především záznamy v Souborném katalogu ČR v rámci Databáze Národní knihovny ČR.

ČESKÉ PŘEKLADY

- Aristotelés (1860). *Kategorie*. Praha: F. Řivnáč.
- Aristotelés (1884). *Aristotelova kniha Obásnictví*. Brno: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských.

- Aristotelés (1885). *Aristotelova kniha o duši*. Brno: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských.
- Aristotelés (1888). *Aristotelova Ethika Nikomachova*. Brno: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských.
- Aristotelés (1895). *Aristotelova Politika*. Praha: J. Otta.
- Aristotelés (1900). *Aristotelova ústava athénská*. Praha: Wiesner.
- Aristotelés (1918). *Aristotelovy kategorie*. Brno: Papežská knihtiskárna benediktinů rajhradských.
- Aristotelés (1929). *Aristotelova poetika*. Praha: Lapáček.
- Aristotelés (1931). *O člověku*. Praha: Antropologický ústav UK.
- Aristotelés (1937). *Etika Nikomachova*. Praha: Jan Laichter.
- Aristotelés (1939). *Politika*. Praha: Jan Laichter.
- Aristotelés (1942). *O duši*. Praha: Jan Laichter.
- Aristotelés (1946). *Metafyzika*. Praha: Jan Laichter.
- Aristotelés (1948a). *Poetika: o básnické tvorbě*. Praha: Jan Laichter.
- Aristotelés (1948b). *Rétorika: nauka o řečnictví a slohu*. Praha: Jan Laichter.
- Aristotelés (1958). *Kategorie*. Praha: Československá akademie věd.
- Aristotelés (1959). *O vyjadřování*. Praha: Československá akademie věd.
- Aristotelés (1961). *První analytiky*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Aristotelés (1962a). *Druhé analytiky*. Praha: Academia.
- Aristotelés (1962b). *Poetika*. Praha: Orbis.
- Aristotelés (1969). „O přátelství“. In: Mertlík 1969.
- Aristotelés (1975a). „Dopis Alexandrovi“. In: *Píši ti příteli*. Praha: Odeon.
- Aristotelés (1975b). *Topiky*. Praha: Academia.
- Aristotelés (1978). *O sofistických důkazech*. Praha: Academia.
- Aristotelés (1984). *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda.
- Aristotelés (1989). „Ukázky z Poetiky“. *Scéna* 14 (6-7).
- Aristotelés (1996a). *Poetika*. Praha: Svoboda.
- Aristotelés (1996b). *Fyzika*. Praha: Rezek.
- Aristotelés (1996c). „Textus alter pro 1.-3. kapitulu VII. knihy Fyziky“ (přel. M. Pokorný). In: Aristotelés, *Fyzika*, Praha: Rezek.
- Aristotelés (1999). *Politika I*. Praha: OIKOYMENH.
- Aristotelés (2004a). *Athénská ústava*. Praha: Arista: Baset.
- Aristotelés (2004b). *Politika II*. Praha: OIKOYMENH.
- Aristotelés (2004c). „Metafyzika A1“. In: Karfík 2004.
- Aristotelés (2005). *Magna moralia*. Praha: Rezek.

SLOVENSKÉ PŘEKLADY

- Aristotelés (1944). *Poetika*. Turč; Sv. Martin: Matice slovenská.
- Aristotelés (1979). *Etika Nikomachova*. Bratislava: Pravda.
- Aristotelés (1980). *Poetika, Politika, Rétorika*. Bratislava: Tatran.
- Aristotelés (1985). *O nebi, vzniku a zániku*. Bratislava: Pravda.
- Aristotelés (1988). *Politika*. Bratislava: Pravda.
- Aristotelés (2009). *Rétorika*. Martin: Thetis.

Aristotelská koncepce vědomí v minulosti a dnes*

ARISTOTELIAN CONCEPTION OF
CONSCIOUSNESS IN PAST AND
PRESENT

TOMÁŠ MARVAN

Výzkumné centrum pro teorii a dějiny vědy,
ZČU Plzeň

Filozofická fakulta Západočeské univerzity
v Plzni

Sedláčkova 19

306 14 Plzeň

marvan@flu.cas.cz

ABSTRAKT:

Aristotle did not have a systematic theory of consciousness, in today's sense of the word. Still, his scattered remarks on conscious perception proved to be extremely influential, and led such thinkers as Franz Brentano and Uriah Kriegel to build a fully fledged theory of consciousness upon them. The paper traces the Aristotelian tradition in the study of consciousness and compares it with some of its main rivals.

* Tato studie byla podpořena v rámci projektu OP VK Výzkumné centrum pro teorii a dějiny vědy, reg. č. CZ.1.07/2.3.00/20.0138 spolufinancovaného z Evropského sociálního fondu a státního rozpočtu České republiky.

Aristotelés nepojímal teorii vědomí v dnešním slova smyslu. Nerozvinul žádnou systematickou koncepci toho, jaké druhy vědomí existují, jaký je mezi nimi vztah, jaké jsou strukturní složky vědomé zkušenosti, jak vědomí souvisí s jeho hmotným substrátem v mozku apod. Vlastně se ani nedá úplně říci, že by měl *pojem* vědomí. Na to upozorňuje ve svém zevrubném výkladu Aristotelova pojetí vědomí Victor Caston.¹ Caston věnuje značnou pozornost Aristotelovým úvahám o smyslovém vnímání ve spisu *O duši* (zejm. pasáž 425b12–425b20). Více než těmito rozbory však Aristotelés inspiroval pozdější filosofické myšlení o vědomí svou stručnou poznámkou ve spisu *Metafyzika* (1074b35–1074b36).

1 Caston 2002. Caston jako kandidáta na dnešní pojem fenomenálního vědomí označuje pojem *synaisthésis*; pro nefenomenální vědomé stavy podle něj přichází do úvahy pojem *syneidésis*.

Jeho poznámka zní takto: „Zdá se však, že vědění, vnímání, mínění a přemýšlení míří vždy k něčemu jinému, k sobě samému jenom mimochodem (*en parrergó*).“² Právě nad touto jedinou větou vyrostlo něco, čemu bychom mohli říkat aristotelská tradice v teorii vědomí. Je zajímavé, že navzdory zcela minimalistické textové bázi, kterou tvoří jen právě citovaná věta, tato tradice tvoří snad nejsilnější a nejhouževnatější proud v dějinách filosofických teorií vědomí.

MINULOST

Pokud se jedná o to, kdo v dějinách s touto koncepcí vědomí sympatizoval, nebo ji přímo rozvíjel, někteří interpreti nacházejí příklon k ní již u Descarta.³ V explicitní formě ji, podle jiných inter-

2 Citováno v překladu Antonína Kříže (Aristotelés 2008, s. 296).

3 Viz Radner 1988, s. 446; Frankfurt 1988, s. 162.

pretů, nalezneme u karteziána Antoina Arnaulda.¹ Existují i poměrně přesvědčivé doklady, že se k této koncepci hlásil i John Locke – velmi důležitý filosof, pokud jde o formování novověkého pojmu vědomí. I u něj, podobně jako u Descarta, narážíme na některá vyjádření, která se s tímto pojetím na první pohled neslučují; nicméně pečlivá rekonstrukce, kterou provádějí Uriah Kriegel a Angela Coventry,² ukazuje, že Locke by mohl dobře zapadat do aristotelické linie, v níž je akt vnímání nebo myšlení vědomý *inherentně* (případně, jak se někdy říká, *intrinsicly*), a ne např. díky nějakému dalšímu, přídavnému mentálnímu aktu, ať už myšlenkovému nebo vjemovému. Podle těchto interpretů Locke tvrdil, že vědomé stavy lidské mysli se stávají vědomými tím, že samy sebe percipují. Další interpreti do aristotelické tradice z novověkých filosofů řadí Ralpa Cudwortha, a dokonce i Kanta.³

V tomto stručném příspěvku nemohu představit názory všech těchto myslitelů na vědomí, jen stěží bych to mohl udělat lépe než specializovaní interpreti. Pokusím se namísto toho načrtnout, jak je Aristotelova koncepce vědomí rozvinuta u některých moderních autorů v 19. a 20. století – u autorů, kteří se, na rozdíl od předchozích myslitelů, k tématu vědomí vyjádřili skutečně obsírně.

Prvním z těchto autorů je Franz Brentano, jenž se Aristotelovým dílem, jak známo, intenzivně zabýval, a jenž zajímavě rozvádí Aristotelovu

citovanou poznámku o povaze vědomí. Každý mentální akt se dle Brentana vyznačuje intencionalitou, zaměřeností na něco mimo sebe sama (na což ostatně naráží už Aristotelés ve své poznámce). V knize *Psychologie z empirického hlediska* (1874) Brentano předložil teorii vědomí, jíž se později začalo říkat „sebereprezentační“ či „jednoúrovňová“; tato teorie je dodnes hojně diskutována a obhajována. Dle této teorie je vědomý mentální akt, dejme tomu poslech hudby, *primárně* zaměřen na hudbu jako na svůj intencionální předmět a *sekundárně* sám na sebe. Toto sekundární zaměření vědomého aktu na sebe sama můžeme velmi přirozeně vykládat jako prostou reformulaci Aristotelova „*en parergó*“. Brentano dále uvádí, že poslech hudby je vnitřně svázán s vědomím tohoto poslechu, takže tyto dvě věci tvoří jednotný psychický fenomén – jejich odlišení je ryze konceptuální, nikoli reálné. Platí ovšem i to, že ve většině případů se při vědomém vnímání zaměřujeme na primární předmět a sekundární předmět – samotný akt vnímání – registrujeme jen periferně. Jinou součástí Brentanovy teorie je kategorické tvrzení, že všechny naše přítomné mentální stavy jsou vědomé – teze, kterou proslul již Descartes. Tedy nejen intencionální zaměřenost, ale též vlastnost být vědomý je esenciálním rysem každého mentálního stavu a každé mentální události.

— SOUČASNOST

Brentanovu teorii vykládám velmi zjednodušeně, jelikož kapacita tohoto příspěvku neumožňuje pracovat do

detailů.¹ V tomto oddílu představím způsob, jímž aristotelско-brentanovské pojetí vědomí rozvíjí mladý americký filosof Uriah Kriegel.

V Kriegelově pojetí je zachován Aristotelův názor, že zaměřenost na sebe sama je konstitutivním rysem každého vědomého fenomenálního stavu.² Bez této zaměřenosti mentálního stavu na sebe sama bychom nemohli vědomě zakoušet červenost červeně, ostrost bolesti apod. Vnější předměty intencionální zaměřenosti vědomých stavů se neustále mění, sebereprezentace těchto stavů však zůstává konstantní. Kriegel tedy označuje svou teorii jako „sebereprezentacionalismus“.

Formálně lze sebereprezentacionalismus zachytit takto: pro každý fenomenálně vědomý stav C platí, že:

1. C je vědomý díky tomu, že je náležitým způsobem reprezentován,
2. C není vědomý díky tomu, že je reprezentován nějakým numericky odlišným stavem,
3. C je vědomý díky tomu, že je náležitým způsobem reprezentován sám sebou,

1 V češtině představuje Brentanovu teorii intencionality a vědomí Polák 2013, kapitola 2.3.

2 Kriegel se, obdobně jako Brentano, soustředí na fenomenální perceptuální stavy, přestože Aristotelés svou tezi vztahuje nerozlišeně na všechny vědomé stavy, včetně vědomých myšlenek. V dnešní filosofii myslí se o možnosti takového jednotného pojetí vědomých stavů živě debatuje, protože není zřejmé, zda vědomé myšlenky mají analogickou fenomenální složku jako vědomé perceptuální stavy. Viz sborník Bayne, Montague 2011.

to jest,

4. C je vědomý díky tomu, že náležitě reprezentuje sám sebe.³

Stejně jako u Brentana má i u Kriegela sebereprezentace mentálních stavů takovou podobu, že dominantní je při vědomém zakoušení zaměřenost na vnímaný předmět, např. modrou oblohu, zatímco reflexivní zaměření mentálního aktu na sebe sama je jen periferní.

Kriegel doplňuje výše představený hlavní argument pro sebereprezentacionalismus podpůrným argumentem, jenž si klade za cíl podpořit první premisu hlavního argumentu – „C je vědomý díky tomu, že je náležitým způsobem reprezentován“. Takové tvrzení totiž rozhodně nepůsobí dojem něčeho samozřejmého; vlastnost být vědomý by se mohla ustavovat i jiným způsobem než pomocí vztahu reprezentace. Kriegelův podpůrný argument uvádí na scénu vedle vědomého stavu C i vědomý subjekt S, jehož stavem C je. Zde je plné znění tohoto argumentu: pro každý vědomý stav C subjektu S platí, že:

1. C je vědomý díky tomu, že S si náležitým způsobem uvědomuje (*is aware of*) C,
2. to, že si S náležitým způsobem uvědomuje C, znamená, že S náležitým způsobem reprezentuje C, tudíž,
3. C je vědomý díky tomu, že jej S náležitým způsobem reprezentuje, tudíž,

3 Kriegel 2009, s. 15–16.

1 K Arnauldovu pojetí viz podrobněji Nadler 2008, zejm. s. 576–577.

2 Kriegel, Coventry 2008.

3 Cudwortha takto vykládá Thiel 1991, s. 87, Kanta Brook 2006.

4. C je vědomý díky tomu, že je náležitým způsobem reprezentován.

To je však opět jen konstatování, nikoli prokázání konstitutivní role reprezentace pro vědomí. V pozitivním smyslu je tedy Kriegelovým úkolem předložit přesvědčivé argumenty pro reprezentační povahu vědomí, a zejména pro klíčovou funkci sebereprezentací mentálních stavů. V negativním smyslu je Kriegelovým úkolem dokázat, že alternativní filosofická vysvětlení vědomí trpí neřešitelnými problémy.¹ Silným konkurentem Kriegelovy *jednoúrovňové* teorie jsou ty filosofické teorie vědomí, které – nearistotelisky – postulují mentální akty *vyšších řádů*, díky nimž se mentální stavy „první úrovně“ stávají vědomými. Tyto teorie můžeme rozdělit do dvou hlavních skupin: teorie vědomí typu Higher Order Perception (zkráceně HOP) a teorie vědomí typu Higher Order Thought (HOT). Teorie typu HOP vykládá vznik vědomého mentálního stavu tak, že mentální stav vyšší úrovně jakoby pozoruje mentální stav první úrovně, a tím jej činí vědomým. Aristotelický motiv percepce mentálního stavu je tu tedy zachován, ale percipující akt se odděluje a přesouvá na vyšší úroveň.² Oproti tomu v teorii typu HOT již dochází k plné odluce od aristotelické tradice. Podle této teorie vědomí, již dnes nejvíce propaguje americký filosof David Rosenthal, činí mentální stav

vědomým odlišná *myšlenka vyššího řádu*, která je na něj zaměřená.³

Kriegelovu negativní misi – vyřazení konkurentů sebereprezentacionalismu ze hry – by mohlo usnadnit to, že oba typy teorie, HOP i HOT, se v posledních dekádách staly terčem značného množství kritických připomínek. Hlavním problémem teorie HOP je to, že neurověda v mozku nenašla žádný orgán, který by předpokládanou percepci mentálních stavů prvního řádu prováděl.⁴ Hlavním problémem vysvětlení typu HOT je tzv. problém prázdných myšlenek vyššího řádu: Rosenthal připouští možnost, že myšlenka vyššího řádu neodpovídá žádná myšlenka prvního řádu. Pak ale dochází k paradoxu, že se objevuje vědomý mentální stav čistě díky myšlence vyššího řádu a za absence stavu řádu prvního. Přítomnost mentálního stavu prvního řádu je nicméně v teoriích typu HOT chápána jako *nutná* podmínka vzniku vědomého mentálního stavu. V případě prázdných myšlenek vyššího řádu není tato nutná podmínka naplněna, a přesto dochází ke vzniku vědomého mentálního stavu.

³ Viz Rosenthal 1997.

⁴ Na další fatální problém teorie HOP před nedávnem upozornil William Lycan, její někdejší proponent. Stručně: vnitřní „skening“ mentálního stavu je nejrozumnější chápat prostě jako zaměření pozornosti na tento stav. Avšak zaměření pozornosti podle současných teorií pozornosti není intencionální akt – není to akt vyššího řádu, jímž pozorujeme stav řádu prvního. Je to prostě selekce některých rysů mentálního stavu, které probíhá na téže úrovni, na níž se nachází tento stav samotný. Viz Lycan, Sauret 2014.

¹ Kriegel se do obou úkolů pouští v citované knize Kriegel 2009.

² V materialistických verzích této teorie jedna část mozku „skenuje“ jinou část mozku: viz Armstrong 1968, s. 94.

Podle kritiků je tedy teorie typu HOT inkonzistentní.¹

Na druhou stranu je třeba říci, že má-li se jakékoli ze tří uvedených typů vysvětlení vědomí – HOP, HOT, Kriegelův sebereprezentacionalismus – trvale prosadit, musí předložit nejen čistě teoretické úvahy a vymezení pojmu vědomí, ale také alespoň v hrubých obrysech popsat empirické mechanismy, díky nimž se mentální stav stává vědomým. Jinými slovy, bylo by vhodné debatu zmíněných konkurenčních výkladů vědomí *naturalizovat* (a snad nebude příliš troufalé odvážit se tvrdit, že takové naturalizaci problému vědomí by přitakal i sám Aristotelés). Jinak se filosofové myslí stěží posunou ve svém bádání a překonají fázi jakési zákopové války, do níž se proponenti HOP, HOT a sebereprezentacionalismu dostali. Bylo by vhodné rozšířit záběr disciplín, které se k problému mohou vyjádřit, především dát slovo experimentální neurovědě, přičemž první kroky tímto směrem již byly podniknuty. Např. hlavní zastánce teorie typu HOT, David Rosenthal, nedávno s neurovědcem Hakwanem Lauem publikoval článek, v němž se snaží zajistit pro HOT empirickou, neurovědeckou podporu.² Podobný pokus o empirické zajištění HOT podnikl ve své nové knize další významný reprezentant této teorie, Rocco Gennaro.³ Teorie typu HOT má tedy v tomto ohledu náskok před svými konkurentkami, a pokud se díky tomu prosadí, bude to znamenat definitivní opuštění aristotel-

ského pojmání vědomí. Na to je však dostupná empirická evidence zatím příliš slabá a budoucí výzkum v této oblasti může přinést mnoho překvapivých výsledků.

¹ Viz k tomu Block 2011.

² Lau, Rosenthal 2011.

³ Gennaro 2012, zejm. kapitola 9.

BIBLIOGRAFIE:

- Aristotelés (2008). *Metafyzika* (přel. A. Kříž). Praha: Rezek.
- Armstrong, D. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge & K. Paul.
- Bayne, T., Montague, M. (2011). *Cognitive Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press.
- Block, N. (2011). „The higher order approach to consciousness is defunct“. *Analysis* 71, s. 419–430.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Leipzig: F. Meiner.
- Brook, A. (2006). „Kant: A unified representational base for all consciousness“. In: U. Kriegel, K. Williford (eds.), *Self-representational approaches to consciousness*, Cambridge: MIT Press, s. 89–110.
- Caston, V. (2002). „Aristotle on consciousness“. *Mind* 111, s. 751–815.
- Frankfurt, H. (1988). *The Importance of What We Care about*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gennaro, R. (2012). *The Consciousness Paradox: Consciousness, Concepts, and Higher-Order Thoughts*. Cambridge: MIT Press.
- Kriegel, U. (2009). *Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Kriegel, U., Coventry, A. (2008). „Locke on consciousness“. *History of Philosophy Quarterly* 25, s. 221–242.
- Lau, H., Rosenthal, D. (2011). „Empirical support for higher-order theories of conscious awareness“. *Trends in Cognitive Sciences* 15, s. 365–373.
- Lycan, W., Sauret, W. (2014). „Attention and internal monitoring. A farewell to HOP“. *Analysis* 74, s. 363–370.
- Nadler, S. (2008). „Spinoza and consciousness“. *Mind* 117, s. 575–601.
- Polák, M. (2013). *Filosofie mysli*. Praha: Triton.
- Radner, D. M. (1988). „Thought and consciousness in Descartes“. *Journal of the History of Philosophy* 26, s. 439–452.
- Rosenthal, D. (1997). „A Theory of Consciousness“. In: N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, Cambridge: MIT Press, s. 729–753.
- Thiel, U. (1991). „Cudworth and seventeenth-century theories of consciousness“. In: S. Gaukroger (ed.), *The Uses of Antiquity*.

The Scientific Revolution and the Classical Tradition, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Čistá forma: Bůh a logika?

PURE FORM: GOD AND LOGIC?

KAREL ŠEBELA

Filozofická fakulta Univerzity Palackého
v Olomouci,
Křížkovského 10
771 80 Olomouc
karel.sebela@upol.cz

ABSTRAKT:

The article deals with the similarity between co-called hylomorphism of logic and the conception of God as pure Form. Formality of logic is frequently taken as a key feature of logic, so i follow the conceptions of logic by Plato, Aristotle, peripatetic and neo-platonistic commentators of Aristotle and early scholastics, until Abaelard.

— ÚVOD

Již od svého založení vykazuje logika u Aristotela nápadné zaměření se na formu argumentace. Toto rozlišování mezi formou a obsahem hraje dodnes v logice klíčovou roli, ne náhodou je nazýváno hylemorfismem v logice. V moderní logice důraz na formu převážil natolik, že se formální logika téměř stala synonymem pro logiku, a časy, kdy např. Masaryk ještě píše *Materiální logiku*, se zdají být téměř zapomenuty.

Na druhé straně, nejméně již od Xenofanovy kritiky náboženského antropomorfismu, vykazuje filozofická teologie tendenci chápat boha jakožto přísně racionální entitu, ideálně zbavenou veškerých (zejména těch nemravných) emocí. Toto pojetí dosahuje svého vrcholu v Aristotelově koncepci boha, jehož jedinou činností je myšlení. Tento bůh je zároveň čistou formou, není smíšen s jakoukoli látkou.

Jak v případě Boha, tak v případě logiky tedy figuruje hylemorfismus jako jakýsi pojmový rámec, nicméně v tomto rámci je u „obou“ akcentována formalita. V příspěvku se zaměřím na vztah této proklamované formality logiky k hylemorfickému rámci.

— ZÁKLADY U PLATÓNA

Jednou z nejkrásnějších a nejobsáhlejších charakteristik logiky, jaká kdy byla napsána, je podle mě pasáž z Platónova *Timáia*, kde se píše: „bůh nám proto vynalezl a daroval zrak, abychom vidouce dráhy rozumu na nebi, užili jich pro oběhy myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé - ač jsou samy plny poruch a ony bez poruchy - , a abychom poznající to a nabydouce účasti v přirozené přesnosti vědeckého myšlení napodobováním cest božích, prostých všeho bloudění, uspořádali bludné cesty ve svém nitru.“¹

1 Platón, *Timaeus* 47b-c.

V tomto Platónově velkolepém obraze je toho obsaženo mnoho, přestože Platón není zakladatelem logiky a výrok *prima facie* nepojednává o logice. Uspořádání oběhů v nás, jak o tom píše Platón, je zde především něčím nesubjektivním, protože je napodobením cest božích. Pro naše účely je však důležité hlavně to, že ono napodobení je napodobením dokonalého nadměsíčního světa planet, nikoli napodobením světa podměsíčního. Vzorem pro logiku je tedy dokonalý svět, existující mimo neustále se měnící dění kolem nás. Tento dokonalý svět je pak zárukou nejen zmínované nesubjektivnosti, tedy objektivnosti logiky, ale také neměnnosti a věčné platnosti jejich zákonů. Pro pojetí logiky jako přísné vědy je tento způsob fundace jistě velmi lákavý. Není proto divu, že i dále v dějinách logiky, dokonce i v logice 20. století, je ta či ona podoba takto pojatého platonismu stále mnohými logiky preferovanou variantou.

— ARISTOTELÉS

Je jasné, že Aristotelés, bojující na mnoha místech svých spisů proti Platónovu učení, by měl jistě námitky i proti výše uvedenému platonismu v logice. Pro Aristotela je logika zřejmě založena jinak - v *Metafyzice* uvádí zákon sporu jako první počátek první vědy, tj. metafyziky: „Nejjistějším počátkem ze všech však je ten, o němž je nemožno klamat se. [...] Takový počátek [...] v našem vyjádření zní takto: Totéž nemůže zároveň náležet a nenáležet témuž a v témž vztahu.“¹

Je pozoruhodné, že zákon sporu, z dnešního pohledu typicky logický princip, zde figuruje jako základní zákon metafyziky. Takto fundovaná logika je tedy logikou fundovanou ne jen dokonalým nadměsíčním světem, ale její zákony jsou zákony skutečnosti vůbec.

Nicméně, jakou roli hraje u Aristotela hylemorfické členění logiky? Aristotelés je přece autorem distinkce mezi látkou a formou. Odpověď je překvapivá: v celém korpusu *Organonu* nenajdeme žádnou zmínku o tom, že by Aristotelés tuto distinkci aplikoval na logiku!² Jediná zmínka, kde Aristotelés používá rozlišení látka/forma v souvislosti s logikou, je první kniha *Fyziky*. Tam ale přirovnává vztah premis k závěru ke vztahu látky k formě a vypomáhá si analogií s domem - stejně jako jsou kameny nezbytné k tomu, abychom postavili dům, tak jsou premisy nezbytné k tomu, abychom vyvodili závěr.³ Toto použití se tak liší od způsobu, jak se vztah látky k formě v logice zaužíval později. Nabízí se otázka, proč Aristotelés distinkci látky a formy ve svém (logickém) díle nevyužíval. Samozřejmě, tato absence nám připadá zvláštní z dnešního pohledu, kdy je rozdělení látky a formy běžnou součástí logiky. Přesto - jak tvrdí současný badatel James Allen: Aristotelés měl vhléd, že „platnost argumentu je záležitostí formy, ne jeho obsahu, a že tato forma může být izolována a učiněna objektem systematického studia“⁴. V dalším oddíle nicméně poukáží na jiný,

² Převzato z MacFarlane 2000, s. 255. Z knihy vychází celkově informace o probíraném dějinném vývoji.

³ Aristotelés, *Physica* 195a16-195a21.

⁴ MacFarlane 2000, s. 259.

filozoficky závažnější motiv, který mohl stát za uvedenou absencí a který souvisí s tím, co Allen tvrdí slovy, která by nicméně, jak jsme ukázali, Aristotelés zřejmě nepoužil.

— PERIPATETIČTÍ A NOVOPLATONŠTÍ KOMENTÁTOŘI

Použití distinkce látky a formy v logice se objevuje až u peripatetiků. První z nich je Alexandr z Afrodisiady - přirovnává sylogistické figury ke společným vzorům (*typos koinos*), přičemž k formě patří i konjunkce premis, modus. Úsudek, který zní tak, že je-li A větší než B, B větší než C, pak A je větší než C, není podle něj sylogismus, protože závěr lze vyvodit z premis „na základě zvláštnosti látky“¹. Alexandr se tím snaží zdůvodnit to, že intuitivně bychom uvedený úsudek brali jako platný, ačkoli nesplňuje žádnou ze sylogistických figur. Zdá se tedy, že dle Alexandra je sylogismem jen ten úsudek, který má formu (*sic!*) jedné ze sylogistických figur. To, co nepatří mezi figury, konjunkce premis, mody, patří mezi látku úsudku.

U novoplatonských komentátorů najdeme podobná vyjádření - Ammonius výslovně tvrdí, že v každém sylogismu je něco analogického k látce a něco analogického k formě. Analogické k látce jsou věci samy (*pragmata*), z nichž je sylogismus sestaven, analogické k formě jsou figury sylogismu (*schémata*). Toto rozlišení naznačuje, že to, čím se logika zabývá, jsou formy (sylogismu), což by ale znamenalo, že logika se nezajímá o samotné věci. Tento důsledek je explicitně ve hře, když Ammonius uvažuje o tom,

jestli logika je, nebo není součástí filozofie. Dle Ammonia, jestliže uvažujeme argumenty společně s věcmi (*pragmatón*), např. sylogismy samotné společně s věcmi, které jsou jejich předměty, logika je částí filozofie. Ale jestliže uvažujeme prázdná pravidla oddělená od věcí, je to organon.² U Filopona můžeme najít obdobnou úvahu, jen místo prázdných pravidel pracuje s pravidly univerzálními. Podle MacFarlane tato terminologie pochází pravděpodobně od Plotína. Plotinos totiž porovnává platonskou dialektiku, která je částí filozofie a zabývá se reálnými věcmi, s aristotelskou logikou, která poskytuje „prázdné teoremy a pravidla“. Podle Ebbesena pro Porfyria nebyla aristotelská logika neslučitelná s platonskou metafyzikou, protože logika neříká nic o ontologii!³

Zdá se tedy, že ač byl hylemorfismus včleněn do logiky již staršími peripatetiky, byli to novoplatonští komentátoři, kteří hylemorfismu v logice dodali to významění, které je vlivné až dodnes - logika se zabývá čistě formou úsudků (či soudů), věcné obsahy ji nezajímají a nejsou pokud možno vůbec jejím předmětem. Jak psal výše Allen, je izolována čistá forma a ta (a dodejme jen ta) je učiněna předmětem systematického studia. Logika je tak zbavována přímého vztahu s reálným usuzováním a věcmi, kvůli nimž je argumentováno. Výhodou je nezávislost takového zkoumání na stavu světa a také nutná platnost jejích poznatků. Vynořuje se tu opět onen platonský motiv, který zazněl v úvodním citátu o drahách rozumu na nebi. Jako

² MacFarlane 2000, s. 264.

³ MacFarlane 2000, s. 264.

¹ Platón, *Metafyzika* 1005b, s. 10-20.

¹ MacFarlane 2000, s. 262.

protipól k těmto tendencím bych rád odcitoval badatelku Eleonore Stump, která ve svém závěrečném hodnocení Boethiovy filozofie píše slova, která jsou jasným protějškem platonizujících tendencí v logice: „For Boethius dialectic was largely a corollary of metaphysics. The world has a certain nature, in consequence of which certain things are invariably or at least regularly connected with each other. Because we can know this nature and the variable or regular connections it involves, we can know that certain inferences among propositions preserve truth.“¹ Nabízí se tak hypotéza, že ačkoli je hylemorfismus v logice pojmovým nástrojem vzešlým z aristotelismu, jeho použití vede (či svádí) spíše k platonskému chápání logiky. Helénistické debaty o povaze logiky ale nemůžeme, vzhledem k historickému přeryvu konce antiky, chápat tak, že měly přímý vliv na pozdější koncepcce logiky. Představa, že by logika měla být formální, se plně prosadila až během scholastických diskusí.

— SCHOLASTIKA

Jak známo, středověcí myslitelé měli po mnoho staletí nesnadný přístup k Aristotelově *Organonu*. Až do 12. století byly (pod názvem *Logica Vetus*) známy jen spisy *Kategorie*, *O vyjadřování*, Porfyriův *Úvod k Aristotelovým Kategoriím* a dále Boethiovy komentáře k některým Aristotelovým logickým spisům, např. komentář *De Topicis Differentiis*. Pro naše účely je důležitý především posledně jmenovaný Boethiův komentář k *Topikám*. Ten totiž

umožňuje pochopit, že v rámci pěstování této tzv. *Logica Vetus* byla věnována značná pozornost různým tématům z *Topik*. Již od doby helénismu existovala tendence vykládat Aristotelovy *Topiky* tak, že obsahují jakési maximy, které dodávají sílu tzv. dialektickým argumentům, tedy argumentům, jejichž premisy nejsou nutně pravdivé, ale jsou pouze v nějaké míře přijatelné. Tak např. mějme úsudek „Duše je lepší než tělo, tedy dobro duše je vhodnější volba než dobro těla“. Připojíme-li k němu premisu „Dobro lepšího je vhodnější volba“, přidáme velmi na přesvědčivosti takto upraveného argumentu. Zároveň je zřejmé, že ani po této úpravě se z toho argumentu nestane sylogismus. Důležité je, že přidaná maxima není logickým zákonem, nýbrž jistým poznatkem o světě kolem nás, zde konkrétně z oblasti lidského jednání. V rámci rané scholastiky byly činěny pokusy nalézt takové maximy dokonce i pro kategorické sylogismy, zejména maximy o vztazích rodu a druhu. Tím by i ty nejvíce „formální“ části logiky byly kontaminovány informacemi o světě. Proto nebyla činěna žádná význačná distinkce mezi dialektikou (jako tou méně formální částí) a zbytkem logiky. Předělem v tomto pojetí je dílo Pierra Abélarda.

— ABÉLARD

Z Abélardova díla nás bude zajímat jeho rozlišení tzv. dokonalých a nedokonalých úsudků (*perfecta vs. imperfecta consequentia*). Pro Abélarda bylo toto rozlišení motivováno tím, že spatřoval zásadní rozdíl mezi tím, na základě čeho uznáme za platný úsudek typu

„Jestliže je každý člověk živočich a každý živočich je živý, pak je každý člověk živý“ a typu „Jestliže je toto člověk, pak je to živočich“. Zatímco první úsudek, kategorický sylogismus, je platný jaksi sám o sobě, u druhého musíme kromě znalosti premis znát ještě další informace o reálných vztazích mezi věcmi. Abélard vymezuje dokonalé úsudky jako takové, u nichž je planost odvození dána strukturou (*complexio*) premis, či jinak, když je závěr určitým způsobem obsažen v premisách. Na druhé straně, nedokonalé úsudky jsou takové, u nichž je nutné spojení mezi premisami a závěrem dáno z přirozenosti věcí (*ex rerum natura*).¹

Již z tohoto členění je patrné, v čem tkví zásadní rozdíl mezi oběma typy úsudků a proč Abélard pro jejich označení použil ony výrazy: nejprve je ale nutné zdůraznit, že pro Abélarda je u obou typů úsudků mezi premisami a závěrem nutné spojení. Oba tedy splňují základní požadavek na to být platným úsudkem. Ten zásadní rozdíl je epistemologický – u dokonalých úsudků jsou informace, obsažené v premisách, pro vyvození závěru postačující a není zapotřebí dobývat poznatky o měnícím se světě, úsudek platí nezávisle na poznatcích o světě. Dobře to ilustruje fakt, že pro Abélarda je úsudek „Pokud je člověk druh kamene, pak jestliže je něco člověkem, je to kamenem“ dokonalým úsudkem. Důvod je ten, že není v přirozenosti věcí, že člověk je druh kamene, proto nutné spojení mezi premisami a závěrem nemůže být dáno z přirozenosti věcí.

¹ Dle MacFarlane 2000, s. 281.

Ještě lepší příklad najdeme při Abélardově diskusi Boethiova úsudku, že „jestliže to není *a*, je to *b*; ale není to *a*; tedy není to *b*“. Abélard ukazuje, že tento úsudek není, jak tvrdil Boethius, platný pro jakékoli termíny, které bychom za *a* a *b* dosadili. Toto kritérium mu nestačí. Tím se mimo jiné ukazuje, že Abélard má poměrně přísné vymezení formy úsudku, protože i pro mnoho logiků po něm je právě substitutivita termínů *salva veritate* kritériem formálnosti. Pro Abélarda je to málo – pokud by to postačovalo, pak ke zjištění pravdivosti daných soudů po libovolné substituci bychom se museli „podívat“, jestli je takto vzniklý soud pravdivý, tj. museli bychom poznat, že přirozenost věcí je taková, jak tvrdí dané soudy. Pro Abélarda by mělo být vyvození úsudku tak dokonalé, že mu nenáleží žádný vztah k věcem (*sylogismi inferentia ita perfecta debet esse ut nulla rerum habitudo ad ipsam operetur*).² Tak se vyjasňuje, co míní Abélard dokonalostí úsudku – to, zda je úsudek platný či nikoli, nemá být umožněno až pachtěním se za přirozenostmi věcí, jeho dokonalost spočívá v tom, že jeho platnost je zjistitelná čistě intelektuálním vhlédem. Zvláštním způsobem se tak vrací zpět Platónova vize o patření na dráhy rozumu na nebi, nevyrušované hemžením podměsíčního světa.

— ZÁVĚR

Abélardovo rozlišení dokonalých a nedokonalých úsudků, a zejména jeho zdůvodnění, se stalo kanonickým. I když docházelo ke změně terminologie, v logické tradici zůstává od jeho

² MacFarlane 2000, s. 283.

¹ Dle Stump 1989, s. 2.

dob uchován základní rozdíl mezi úsudky, jejichž platnost, je – řečeno modernějším slovníkem – dána *a priori* a těmi ostatními. U těch prvních se ujalo to, že jsou platné na základě formy, a rozšířil se názor, že právě tyto jsou vlastním předmětem logiky, že logika je vlastně formální logika. Závislost na světě je znak mimo-logičnosti, materiálnosti. Není nezbytně nutné, aby takto pěstovaná logika byla platonistická (může být nějakou verzí nominalismu), každopádně kontakt s „přirozeností věcí“ zde není zapotřebí. Aristotelický bůh je čistou formou a jeho působ existence je myšlení myšlení, tedy myšlení čisté formy; stejně tak moderní logika je čistě formální a její způsob existence je myšlení čisté formy. Původně aristotelická dichotomie látky a formy se v rámci logiky paradoxně stala cestou k její „platonizaci“.

Již od svého založení u Aristotela vykazuje logika nápadné zaměření se na formu argumentace. Toto rozlišování mezi formou a obsahem hraje dodnes v logice klíčovou roli a je ne náhodou nazýváno hylemorfismem v logice. V moderní logice důraz na formu převážil natolik, že formální logika se stala téměř synonymem pro logiku, a časy, kdy např. Masaryk ještě píše *Materiální logiku*, se zdají být téměř zapomenuty.

Na druhé straně, nejméně již od Xenofanovy kritiky náboženského antropomorfismu, vykazuje filozofická teologie tendence chápat boha jakožto přísně racionální entitu, ideálně zbařenou veškerých (zejména těch nemravných) emocí. Toto pojetí dosahuje svého vrcholu v Aristotelově koncepci boha, jehož jedinou činností je myšlení.

Tento bůh je zároveň čistou formou, není smíšen s jakoukoli látkou. Hledání souvislostí mezi ryzí formalitou logiky a koncepcí boha jako čisté formy je tedy také hledáním společných zdrojů racionality a mravnosti. —

BIBLIOGRAFIE:

- MacFarlane, J. (2000). *What Does it Mean to Say that Logic is Formal?* [online]. PhD Dissertation, University of Pittsburgh. Dostupné z: <http://johnmacfarlane.net/dissertation.pdf>
- Kneale, M., W., Kneale, M. (1962). *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- Kratochvíl, Z. (nedat.). *Problematiké zdroje racionality a mravnosti* [online]. Dostupné z: <http://fysis.cz/Texty/ratio.pdf>
- Platón (1996). *Timaios* (přel. F. Novotný). Praha: OIKOUMENH.
- Stump, E. (1989). *Dialectic and Its Place in the Development of Medieval Logic*. New York: Cornell Universtiy Press.

Druhé analytiky a unum argumentum

POSTERIOR ANALYTICS AND UNUM
ARGUMENTUM

MAREK OTISK

Filozofická fakulta Ostravské univerzity
v Ostravě, Reální 5, 701 03 Ostrava;
Filosofický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00
Praha 1
marek.otisk@osu.cz

ABSTRAKT:

This paper deals with Anselm's argumentation in *Proslogion*. The main aim of this text is to show, that the famous proof of God's existence in *Proslogion* 2 a 3 is structurally the same as the other argumentation in this book. Another aim of this text is to emphasize the concordance of Anselm's procedure with some conclusions in *Posterior Analytics* by Aristotle.

— Ve svém příspěvku se pokusím nastínit možnost peripatetického čtení slavného Anselmova důkazu z *Proslogionu*. Aniž bych hledal historické doklady možnosti přímého ovlivnění, zaměřím se především na Aristotelovy *Druhé analytiky* a jejich eventuální využití při interpretaci tzv. *unum argumentum*.¹

Nejprve se pokusím představit v zásadě unifikovaný způsob, jehož prostřednictvím Anselm ve svém spise *Proslogion* postupuje, když se snaží ukázat na nezbytnou oprávněnost určitého tvrzení (I). Poté budu daný způsob vedení úvah konfrontovat s požadavky, které jsou kladeny na vědění opřené o důkaz v Aristotelových *Druhých analytikách* (II), načež se zaměřím na vlastní sled úvah k důkazu Boží existence z *Proslogionu* dvě a tři (III). Výsledkem by se měl stát výklad, z něhož bude

patrné, že Anselm (aniž bych chtěl tvrdit, že nutně úmyslně či vědomě) následuje Aristotelovy požadavky ve stěžejních bodech své úvahy, což bude doplněno o předvedení důležitosti smyslového vnímání u obou myslitelů (IV).

— První ukázkou Anselmova způsobu vedení argumentačních postupů v *Proslogionu* může reprezentovat devátá kapitola tohoto díla. V té se Anselm zamýšlí nad tím, jak je možné, že Bůh je svrchovaně spravedlivý i dobrý zároveň, když se spravedlnost zdá být v určitém rozporu s dobrotou, neboť předpokládá selektivní přístup – spravedlivý by měl být dobrý k dobrým, ale zlý ke zlým. Anselmovými slovy: „Proč tedy, dobrý Bože, jsi dobrý k dobrým i ke zlým, proč zachraňuješ zlé, když to není spravedlivé, a ty přece neděláš nic nespravedlivého?“²

¹ S největší pravděpodobností Anselm Aristotelovy *Druhé analytiky* neznal, ovšem o některých tvrzeních z tohoto spisu mohl mít povědomí zásluhou jiných textů o téže problematice.

² Anselm, *Prosl.* 9, s. 107: Unde ergo, bone deus, bone bonis et malis, unde tibi salvare malos, si hoc non est iustum, et tu

Anselmův sled úvah v této kapitole vypadá takto:

- A. Klade hypotézu: Bůh (tzn. to, nad co nic většího nelze myslet) je naprosto a svrchovaně spravedlivý a dobrý zároveň.¹
- B. Hypotézu lze reformulovat do podoby obecně platného axiomu s využitím zákona o vyloučeném třetím: tzn. Bůh je, nebo není naprosto a svrchovaně spravedlivý a dobrý zároveň.
- C. Přichází s tvrzením, které stojí v protikladu k původní hypotéze: tzn. nelze, aby Bůh byl zároveň naprosto dobrý a spravedlivý, neboť zlí si zaslouží potrestání a dobří si zaslouží odměnu, což se protíví absolutní dobrotě (Bůh by musel odměňovat dobré i zlé), resp. je-li Bůh dobrý na dobré i zlé, pak není spravedlivý.²
- D. Tvrzení uvedené v bodě C je zamítnuto, neboť kdyby Bůh nebyl zároveň dobrý i spravedlivý, bylo by možné myslet něco lepšího či dokonalejšího, než je Bůh, protože být svrchovaně spravedlivý i dobrý zároveň je více, než být pouze jedno z tohoto.³
- E. Jelikož podle zákona o vyloučení třetího musí platit *a* nebo *non a* a zároveň bylo prokázáno, že *non*

non facis aliquid non iustum?

- 1 Anselm, *Prosl.* 9, s. 107: Nam cum totus et summe iustus sis, tamen idcirco etiam malis benignus es, quia totus summe bonus es.
- 2 Anselm, *Prosl.* 9, s. 107.
- 3 Anselm, *Prosl.* 9, s. 107: Minus namque bonus esses, si nulli malo esses benignus. Melior est enim qui et bonis et malis bonus est, quam qui bonis tantum est bonus.

a (tj. bod C) nemůže platit, pak je z toho zřejmé, že by došlo ke sporu, kdyby bylo možné myslet, že je něco většího než to, nad co nic většího nelze myslet.⁴

- F. Závěr: Bůh (to, nad co nic většího nelze myslet) je zároveň svrchovaně spravedlivý i dobrý.

Druhou ukázkou Anselmových postupů v *Proslogionu* může představovat krátká patnáctá kapitola, kterou zde lze ocitovat celou: „Tedy, Pane, nejsi pouze to, nad co nic většího nelze myslet, ale jsi něčím větším, než je vůbec možné myslet. Jelikož lze myslet, že něco existuje takovým způsobem: nejsi-li to ty sám, lze myslet něco většího, než jsi ty, což však nelze.“⁵

I v tomto stručném textu lze vidět obdobný postup, který by mohl být rekonstruován takto:

- A. Hypotéza: Bůh (tzn. to, nad co nic většího nelze myslet) je něco více, než jsme vůbec schopni myslet.
- B. Axiom: Bůh (tzn. to, nad co nic většího nelze myslet) je buď větší, než jsme vůbec schopni myslet, nebo nikoli.
- C. Tvrzení (využívané pro důkaz sporem): Bůh není něco většího, než jsme vůbec schopni myslet.

4 Anselm, *Prosl.* 9, s. 108: An quia iustum est te sic esse bonum, ut nequeas intelligi melior, et sic potenter operari, ut non possis cogitari potentius?

5 Anselm, *Prosl.* 9, s. 112: Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.

- D. Avšak: Lze myslet, že existuje něco, co je větší, než jsme vůbec schopni myslet, což je více než to, nad co nic většího nejsme s to myslet.
- E. Spor: To, nad co nic většího nelze myslet, by nebylo tím, nad co nelze nic většího myslet (neboť lze myslet něco, co je více, než jsme vůbec schopni myslet, což je více).
- F. Závěr: Bůh (to, nad co nic většího nelze myslet), je větší, než jsme vůbec schopni myslet.

Anselmův sled úvah je tedy vždy velmi podobný, byť ne vždy jsou všechny uvedené kroky explicitně uvedeny – nejprve zformuluje určitou hypotézu, kterou pomocí zákona o vyloučeném třetím zasadí do kontextu obecně platného axiomu. S využitím důkazu sporem pak ukazuje, že neplatí protiklad hypotézy, tedy musí být shledána pravdivou původní hypotéza. Strukturálně v zásadě stejně postupuje i v kapitolách dvě a tři, tedy když prezentuje důkaz Boží existence, resp. jeho dvě podoby.

— ||

Ovšem další zajímavostí na Anselmově způsobu psaní *Proslogionu* je, že jeho způsob práce lze velmi dobře zasadit do kontextu probíraného v Aristotelových *Druhých analytikách*. A to hned v několika ohledech:

1. Především Anselm ve shodě s Aristotelovými požadavky na vědní opřené o důkaz předpokládá, že takovéto vědění je výhradně o obecném, vždyplatném, tzn. o tom, co je nutně a nemůže to být jinak.

Budou-li parafrázována Aristotelova slova, pak vědění vychází vždy z nutných počátků; to, co je předmětem poznání, je takové, že to nemůže být jinak; vědění je vždy o tom, co náleží věcem o sobě a je tedy nutné atp.¹

2. Veškeré vědění lze nabýt výhradně skrze důkaz, který bude vycházet z obecných a vždyplatných čili nutných premis – mezi takovéto premisy je nutno zařadit axiomy, což jsou podle Aristotela mj. i taková tvrzení, která stanoví, že něčemu ze dvou protikladných určení nutně patří jedno nebo druhé, což přesně odpovídá Anselmově formulaci aximotického základu zákona *tertium non datur*.²
3. Vždy je nutno vycházet z toho, co je dřívější, co je samo o sobě, nikoli pro nás (na mnoha místech *Druhých analytik* Aristotelés odmítá empirickou či induktivní cestu k vědeckému poznání, neboť věda není o náhodném³) – to korespon-

1 Aristotelés, *An. post.* I, 6, 74b: Εἰ οὖν ἐστὶν ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη ἐξ ἀναγκαίων ἀρχῶν (ὁ γὰρ ἐπίσταται, οὐ δυνατόν ἄλλως ἔχειν), τὰ δὲ καθ' αὐτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν (τὰ μὲν γὰρ ἐν τῷ τί ἐστὶν ὑπάρχει τοῖς δ' αὐτὰ ἐν τῷ τί ἐστὶν ὑπάρχει κατηγορούμενοις αὐτῶν, ὧν θάτερον τῶν ἀντικειμένων ἀνάγκη ὑπάρχειν), φανερόν ὅτι ἐκ τοιούτων τινῶν ἂν εἴη ὁ ἀποδεικτικὸς συλλογισμὸς ἅπαν γὰρ ἢ οὕτως ὑπάρχει ἢ κατὰ συμβεβηκός, τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐκ ἀναγκαῖα.

2 Viz např. Aristotelés, *An. post.* I, 11, 77a.

3 Viz např. Aristotelés, *An. post.* I, 30–31, 87b: Τοῦ δ' ἀπὸ τύχης οὐκ ἐστὶν ἐπιστήμη δι' ἀποδείξεως. ... Οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἐστὶν ἐπίστασθαι. εἰ γὰρ καὶ ἐστὶν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι

duje s tím, že Anselm na počátek jakékoli úvahy v *Proslogionu* vždy nejprve klade (vedle axiomu) obecnou hypotézu, jejíž oprávněnost je povětšinou možné zajistit odkazem na nadpřirozenou zkušenost (např. Bůh je onnipotentní, spravedlivý a dobrý zároveň, že je nejvyšší pravda apod.).¹ Právě kladení hypotéz jako podstatného prvku vědeckého zkoumání zmiňuje ve svém popisu hledání vědění i Aristotelés, když zdůrazňuje, že hypotéza je takové tvrzení, které lze dokázat a obhájit jako pravdivé (tj. může se stát skutečně vědeckým poznatkem), ovšem pro toho, kdo toto provádí (kdo se učí, kdo hledá vědění), zatím ještě není jasné, že je to pravdivá teze.²

4. Anselm tedy zcela ve shodě s tím, o čem pojednává Aristotelés, vždy klade hypotézu, kterou s využitím obecně platného axiomu (potažmo s aplikací definice či teorému), dokazuje pomocí důkazu sporem.³

III

Názorně je to vidět i na vlastním důkazu Boží existence, kde je postup *de facto* totožný. Nejprve tedy druhá kapitola:

A. Hypotéza: To, nad co nic většího nelze myslet, reálně existuje⁴ (zdůvodnění oprávněnosti této hypotézy viz níže).

1 Srov. např. Anselm, *Prosl.* 7, s. 105; resp. Anselm, *Prosl.* 11, s. 109 ad.

2 Srov. např. Aristotelés, *An. post.* I, 2, 72a.

3 Blíže viz Aristotelés, *An. post.* 11, 77a.

4 Anselm, *Prosl.* 2, s. 101: Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.

B. Axiom: To, nad co nic většího nelze myslet, existuje reálně nebo pouze v rozumu.⁵

C. Tvrzení: To, nad co nic většího nelze myslet, existuje pouze v rozumu (oprávněnost této teze nachází Anselm u pošetilce, který si řekl, že Boha není, když slyší, že někdo vyřkne, že to, nad co nic většího nelze myslet, existuje, rozumí tomu, co se říká, tedy má to ve svém rozumnění, i když se domnívá, že by to mohlo neexistovat).⁶

D. Avšak: Existuje-li to, nad co nic většího nelze myslet pouze v rozumu, pak lze myslet, že je to zároveň v rozumu i v realitě, což je více.⁷

E. Spor: Bylo by možné myslet něco více, než je to, nad co nic většího nelze myslet.⁸

F. Závěr: To, nad co nic většího nelze myslet, existuje v rozumu i v realitě.⁹

5 Anselm, *Prosl.* 2, s. 101: Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse.

6 Anselm, *Prosl.* 2, s. 101: Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est.

7 Anselm, *Prosl.* 2, s. 101: Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est.

8 Anselm, *Prosl.* 2, s. 101–102: Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest.

9 Anselm, *Prosl.* 2, s. 102: Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

Struktura úvahy z první části třetí kapitoly *Proslogionu* je opět stejná:¹

A. Hypotéza: O tom, nad co nic většího nelze myslet, vůbec nelze myslet, že neexistuje.

B. Axiom: O tom, nad co nic většího nelze myslet, buď lze, nebo nelze myslet, že neexistuje.

C. Tvrzení: O tom, nad co nic většího nelze myslet, lze myslet, že neexistuje.

D. Avšak: Je-li to, nad co nic většího nelze myslet, zároveň tím, o čem lze myslet, že to neexistuje, pak je zde také něco, o čem nelze myslet, že to neexistuje (tedy, že to musí vždy být), což je více.

E. Spor: Bylo by možné myslet něco více, než je to, nad co nic většího nelze myslet.

F. Závěr: O tom, nad co nic většího myslet, vůbec nelze myslet, že to neexistuje.

IV

V kontextu či optikou *Druhých analytik* stojí za zvláštní pozornost zejména první bod Anselmova důkazu z *Proslogionu* dvě (a analogicky k tomu pak užívané označení Boha nejen ve třetí kapitole, ale vlastně ve všech dalších částech

1 Anselm, *Prosl.* 3, s. 102–103: Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius cogitari nequit, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.

Proslogionu). Anselm stanovil úvodní hypotézu v podobě, že to, nad co nic většího nelze myslet, existuje. Jak k této formulaci dospěl? Jinými slovy: Co vedlo Anselma, že hypotézu vyjádřil právě v tomto znění?

V jiných kapitolách *Proslogionu*, v nichž řeší např. všemohoucnost, spravedlnost, milosrdenství apod., nezřídka odkazuje na biblický text, kterým vstupní hypotézu ospravedlňuje. Tentokrát se sice v podobném duchu odkazuje na to, že „věříme“, že Bůh je to, nad co většího nelze myslet, ovšem v Písmu svatém bychom podobnou deskripci Boha hledali marně. Anselm patrně musel dojít k formulaci této hypotézy jiným způsobem. Nabízí se možnost, že se s tímto vymezením Boha seznámil četbou – např. Boethius² nebo Augustin³ Boha označují velmi podobně, ale není nutno se zde omezovat pouze na patristické autority – v takřka stejných termínech o Bohu píše např. Seneca⁴ nebo Cicero⁵.

Jinou možností, jak mohl Anselm dospět k tvrzení, že by Bůh mohl být tím, nad co nic většího nelze myslet, nám nabízí opět *Druhé analytiky*. Aristotelés zde na úvod píše, že veškeré vědění předpokládá dřívější poznání.⁶ Tímto dřívějším samozřejmě nemá na mysli určitá vrozená data, nýbrž spíše jistý nezbytný základ, z něhož při postulování vědeckých důkazů vycházíme. Tímto základem jsou např. prvotní, přirozené poznatky, kterým zpravidla říkáme axiomy.

2 Boethius, *Philos. Consol.* III, 10.

3 Augustin, *De lib. arb.* II, VI, 14.

4 Seneca, *Natur. quaest.* I, 1.

5 Cicero, *De nat. deor.* II, 7.

6 Aristotelés, *An. post.* I, 1, 71a.

Tyto axiomy, jak píše Aristotelés na závěr téhož spisu, ovšem nejsou lidem žádným způsobem automaticky dány, nýbrž se k nám jejich znalost postupně dostává. Máme totiž od přirozenosti schopnost zvanou smyslové vnímání, která sice nepředčí vědění svou přesností, ovšem poskytuje pro samotné vědění základní informace. Vědění se nám dostává skrze důkaz, k čemuž potřebujeme znát axiomy, jejichž poznání se k nám ovšem dostává skrze smysly, neboť právě tyto nám poskytují poznání o obecných a prvních počátcích.¹

Právě takové či podobné aristotelské myšlenky mohl mít na zřeteli Anselm, když formuloval svou hypotézu o Bohu jakožto něčem, nad co nic většího nelze myslet. Sám to alespoň říká ve své odpovědi Gaunilonovi, když odkazuje na epistolu Římanům a vyzývá věřícího: „[...] vzpomeň si, že jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle.“²

Z Anselmových slov plyne, že předpokládá hierarchické uspořádání reality (neživá a živá tělesa, nebo vegetativní, senzitivní, racionální živí tvorové atp.), pročež lze o věcech

myslům nepřístupným pojednávat zásluhou informací pocházejících ze smyslového vnímání (ostatně podobně postupuje i v *Monologionu*³), což jsou nezbytné poznatky, s nimiž pak náš rozum může dále pracovat.

Lze tedy předpokládat, že samotná formulace Anslemovy stěžejní hypotézy plně odpovídá Aristotelovu tvrzení o vztahu obecných a vždyplatných poznatků a našeho smyslového poznání. Smyslové poznání je pro nás nezbytným předstupněm vědění opřené o důkaz.

— V

O tom, že takto Anselm patrně uvažoval, jasně svědčí nejen jeho odpověď Gaunilonovi či *Monologion*, ale také velmi návodné Anselmovo tvrzení z klíčové pasáže *Proslogionu* dvě, kde se ověřuje přítomnost toho, nad co nic většího nelze myslet, v lidském rozumu – i pošetilec, který si myslí, že nic takového v realitě neexistuje, slyší (tj. smyslově vnímá), co se říká, tudíž se to, nad co nic většího nelze myslet, skrze smyslový vjem dostává do jeho rozumu.

V dalším postupu se již Anselm neodvolává (opět ve shodě s Aristotelovým postupem získávání vědění opřené o důkaz) na smyslové vnímání a důkazem - sporem dokládá nezbytnost pravdivosti prvotní hypotézy. Jeho sled kroků v kapitolách dvě a tři ovšem není ničím ojedinělým – stejným způsobem (tzn. ve shodě s *Druhými analytikami*) uvažuje nejen o existenci Boží, ale také o dalších podstatných vlastnostech, které jsou Bohu připisovány.

3 Anselm, *Monol.* 1, s. 14.

1 Aristotelés, *An. post.* II, 19, 99b–100b.

2 Anselm, *Ad Gaun.* 8, s. 138: „...meminerit quia „invisibilia“ dei „a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas“. Srov. Ř 1, 20 (latinské znění podle *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio* [online], [cit. 2014-08-06]. Dostupné z: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_epist-romanos_lt.html: Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna eius et virtus et divinita...

ZKRATKY:

Anselm z Canterbury

Ad Gaun. *Ad Gaunilo*

Monol. *Monologion*

Prosl. *Proslogion*

Aristotelés

An. post. *Analytica posteriora*

Augustin

De lib. arb. *De libero arbitrio*

Bible

Ř *Římanům*

Boethius

Philos. Consol. *De consolazione philosophiae*

Cicero

De nat. deor. *De natura deorum*

Seneca

Natur. quaest. *Naturales quaestiones*

Aristotelés a Nová rétorika

ARISTOTLE AND NEW RHETHORIC

KRYŠTOF BOHÁČEK

Filosofický ústav AV ČR,
Jilská 1

110 00 Praha 1

krystof.bohacek@gmail.com

ABSTRAKT:

The author starts with Plato's Gorgias and shows, how important was this topic for Plato's constitution of theoretical philosophy and how serious was the alternative of rhetorical philosophy. The second part describes the decline of classical rhetoric from the greek most influential intellectual discourse to the "zero point" around 1900. Third section is dedicated to Chaim Perelman and the "Rhetorical Turn" movement, which is, according to Perelman, treated as return to Aristotle. In the last part, the author confronts Aristotle's own position, as we interpret it today, with Perelman's understanding of aristotelian rhetoric, and asks, if the New Rhetoric really returned to Aristotle? In the end shows, how the answer depends on the own philosophical position of the interpreter.

— PLATÓN A ZÁPAS S RÉTORIKOU

Podle starověkých zpráv zatihl jistý rolník skupinku filosofů, jak na kraji pole předčítají pasáže z Platónova dialogu *Gorgiás*. Zapůsobilo to na něj tak mocným dojmem, že zanechal volské spřežení na místě tak, jak bylo, a odešel se natrvalo věnovat filosofii.

Tato charakteristická starověká anekdota nám v dramatické zkratce přibližuje, jak neobyčejně působivý byl v dobových souvislostech zmiňovaný Platónův text, a zejména, jak nedozírný význam a váhu přikládala antika rétorice a všemu, co s ní nějakým způsobem souviselo. Na dialog *Gorgiás* je možné nahlížet jako na vyobrazení toho, co filosofie není, tedy jejího protikladu. Filosofie, která není nikde přímo definována, se tak vymezuje negativně skrze svůj antipod – rétoriku. Platón v *Gorgiovi* předkládá pozoruhodné schéma stínových umění,¹ v němž je péče o tělo zastávána dvojicí preskriptivní gymnastiky a restriktivního lékařství, zatímco o duši

pečuje pozitivně budující zákonodárství a trestající, tedy restriktivní, soudnictví. Každý z těchto oborů je přitom parazitně napadán stínovým uměním, které nesleduje dobro těla či duše, ale skrze lichocení či lahodění sleduje pouze svůj vlastní prospěch. Rétorika je pak na základě tohoto schématu definována jako kuchařství duše, tedy specifické lahodění parazitující v oboru soudním a soukromém.

Poselství celého dialogu je ale jiné, než by se na základě uvedené pasáže mohlo zdát. Jak víme z již zmiňované anekdoty, je to právě rétorika, která je stínovým uměním filosofie, a to ve všech svých rozměrech, jak je později kano-nicky formuloval Cicero: *movere, delectare, docere*. *Gorgiás* představuje charismatického zakladatele - učitele, Pólos teoretika pohlceného zájmem o svůj obor a Kalliklés pak praktickou realizaci gorgiánských filosofických základů a východisek, realizaci, která hýbe světem. Platónův argument proti rétorice je veden následovně:

1 *Gorg.* 463a-465e.

1. Rétorika je založena svým tvůrcem a zakladatelem jako mravně neutrální technika propůjčující moc a skrze ni svobodu, tzn. umění nezakotvené do jednoho kosmu (Gorgiás).
2. Z toho vyplývá, že nesleduje nepodmíněné dobro, ale pouze podmíněné, tj. partikulární cíle (Pólos).
3. Z toho vyplývá, že vychovává, umožňuje a ospravedlňuje βίος πρακτικός, tj. Kallikleia jakožto s filosofií neslučitelný životní typus.

Tato pozice je dále podporována v dialozích *Euthydémos* (eristika kritizována jako pouze formální dialektika), *Apologie* (žalobci zde sledují přesvědčivost, zatímco Sókrata zajímá pouze pravda) a *Sofisté*s (sofista je negativně vymezen jakožto zvrácený filosof, jenž v podstatě odpovídá naplněným stupňům, které jsme identifikovali v *Gorgiovi*.).

Uvedený pohled je ve filosofických a vůbec klasičtější vzdělaných kruzích celkem všeobecně sdílen a tvoří bázi obvyklé interpretace Platónovy kritiky rétoriky. Méně se již klade důraz na souvislost s dialogem *Symposion*, v němž ústřední postava celého slavnostního setkání – vítězný básník Agathón – je Gorgiovým žákem a ve své velmi úspěšné řeči uplatňuje koncept gorgiánské rétorické filosofie.¹ Následující sókratovský ἔλεγχος odhaluje v pozadí stojící protiklad pravdy a krásy, resp. dvou

zcela rozdílných filosofických východisek. Agathón reprezentuje v *Symposiu* pojetí krásy jakožto moci, činící si v tradičním helénském konceptu nárok na bezprostřední pravdivost. Krása je pro Agathóna cosi, co se v duchu Gorgiovy *Heleny* spoléhá na nezpochybnitelnou evidenci, je to nespoutaná – a jak zdůrazňuje Platón – také morálně *nespoutatelná* moc, umožňující „krásné zlo“ Helenu, bořitelku měst a manželských svazků, nebo Alkibiada, oslňujícího génia, jenž nakonec způsobí nevratný pád Athén... *Symposion* uniká pozornosti interpretů platónského pohledu na rétoriku proto, že kritika rétoriky jakožto každodenní řečnické praxe není hlavním poselstvím dialogu. Platón se nicméně v první části tohoto proslulého textu vyrovnává s nejvýznačnějšími filosofickými koncepty řeckých intelektuálních dějin, Homérem počínaje a Gorgiovou rétorikou konče.² Agathón ovšem nevystupuje jako řadový myslitel mezi ostatními řečníky: je hvězdou večera, obdivovaným a vítězným tragickým autorem, všem ještě zní v uších ovace tisíců nadšených diváků. Je nepochybné, že vůbec není náhoda, že Agathón stojí na samém konci řady, reprezentující vlivné filosofické alternativy vůči Platónově filosofii. Agathón je z nich všech totiž nejaktuálnější, nejvlivnější a také nejnebezpečnější – jako reprezentant Gorgiovy rétorické školy skrze své tragédie má možnost zhoubně formovat celou polis, jak to následně Platón vysvětlí v desáté knize *Ústavy*.³ *Symposion* nám tedy odhaluje, že rétorika je pro

Platóna mnohem všudypřítomnější a nebezpečnější, než by se z pohledu dnešního filosofického čtenáře mohlo zdát – je to nakonec jediný vážný protivník z celé předešlé řady, neboť integrovat jeho pozici do pozice sókratovské je vyloučeno. Proto musí přijít Diotíma...

Jenomže Agathón není jedinou hlavní postavou platónského korpusu mimo řádky dialogu *Gorgiás*, která by zcela nepokrytě vystupovala jako Gorgiův žák. Thessalský generál Menón, po němž je pojmenován další neobyčejně významný Platónův text, je rovněž Gorgiův žák a Sókratés v rozhovoru s ním dává jasně najevo, že Gorgiovu filosofii velmi dobře zná.¹ Nikde v celém dialogu sice nepadne ani slovo o rétorice, ovšem Menón vcelku jednoznačně tvrdí neučitelnost ρετή a nepoznatelnost ve smyslu získání nějakého nezpochybnitelného vědění. To jsou Gorgiovy známé teze z jeho spisu *Peri tú mé ontos*, vůči nimž Platón v *Menónu* nedokáže nijak argumentovat, a proto předkládá dogma v podobě první formulace proslulé nauky o ἀνάμνησις.² Gorgiova filosofie nebytí (ve smyslu odmítnutí statického trvale poznatelného jsoucna) je ovšem jen druhou stranou mince jeho nauky o mocném *logu*, a vcelku lehce můžeme koncept, vzniklý jejich provázáním, spatřit v pozadí postojů Agathóna, Póla i Kallikleia. Opětovně tedy v *Menónu* vidíme, že se jedná o jistý alternativní proud myšlení, jenž Platón odmítá, avšak nedokáže jej argumentačně vyvrátit a na závěr dialogu je tváří v tvář zdivočelému Anytovi nucen dokonce

připustit, že pro βίος πρακτικός je kultivovaná gorgiánská rétorika (patrně v ísokratovském provedení) přijatelná základna.³

Právě Gorgiův žák Ísokratés je zmíněn v dalším Platónově dialogu, ve *Faidrovi*. *Faidros* je, na rozdíl od předchozích dvou textů, všeobecně pokládán za dialog věnující svou centrální pozornost také rétorice. Platón v něm projevuje jistou nepopiratelnou vstřícnost vůči rétorice, v předchozích textech tak zatracované. Činí ji, pravda, služebnou součástí své teoretické filosofie, a požaduje, aby byla založena na znalosti duše, nicméně ponecháme-li stranou rozdíl oproti gorgiánskému konceptu znalosti jakožto μπειρία, pak se jedná o jednoznačný ústupek směrem ke konkurenční škole, ve *Faidrovi* reprezentované Ísokratem. To má kromě Platónovy literární fikce, sloužící filosofickým účelům, nepochybně i své reálné historické důvody: Ísokratés byl nejúspěšnější Gorgiův žák, zakladatel a provozovatel nejúspěšnější vzdělávací instituce a z určitého úhlu pohledu tedy jediný skutečný konkurent Platóna (v tomto prizmatu se jejich vztah jeví dnes nám, dobový intelektuál by zřejmě spíše Platóna pokládal za hlavního konkurenta vlivnějšího a úspěšnějšího Ísokrata).

Z tohoto pohledu je také třeba hodnotit *filotimické* přátelství, které je ve *Faidru* označeno za vysoce hodnotné, byť nedosahující dobra přátelství filosofického: Platónovi se zkrátka nedaří vysvětlit, proč bychom o tento druh *nefilosofického* přátelství měli usilovat a proč

1 Nebo filosofického založení rétoriky – terminologie je zde velmi nejednotná, neboť klasický koncept akademické filosofie není příliš relevantní: mluvíme o konkurenčním proudu myšlení vůči Platónovi, jenž právě vytyčil základní rozvrh naší terminologie.

2 Podrobněji viz Boháček 2010.

3 Resp. 602c-608b.

1 *Meno* 76c-76d.

2 *Meno* 81b-82a

3 *Meno* 98c-99c.

má představovat alternativu v jeho jinak celkově unitárním kosmu? Opět zde narážíme na alternativní koncept, jenž je označen za horší, nicméně v nějakém smyslu autonomní a z filosofické pozice filosofickými prostředky nevyvratitelný. Vkrádá se tedy podezření, že Platón kromě teoretické filosofie nějakým způsobem připouštěl alternativu, kterou nepochybně nepokládal za božskou či vznešenou, nicméně přesto v nějakém smyslu krásnou, a tedy i dobrou. Filosofická tradice ovšem tento náznak Platónovy tolerance spíše přehlédla.

PROLEGOMENA: RÉTORIKA K BODU NULA

Věnovali jsme tolik pozornosti podrobnému rozboru relevantních pasáží z Platóna zejména proto, že moderní filosofická a vůbec akademická tradice pro své postoje k rétorice hledala zdroje zejména právě v Platónovi a jeho rozhodných odsudcích z *Gorgii*, *Apologie* nebo *Sofisty*. Rétorika se stala oním vychytralým kuchařstvím, s nímž vzdělaný, rozumný a morálně uvědomělý člověk musí znovu a znovu svádět Sókratem zmiňovanou bitvu.¹

Antika po Platónovi ovšem zdaleka nevynesla tak jednoznačný soud. Helénská kultura se poznenáhlu ustálila na alternativě platónského („filosofického“) a ísokratovského („rétorického“) pohledu na vzdělání, kulturu a roli intelektuála, která byla navenek demonstrována mnoha barvitými detaily, např. bílým pláštěm zastánců teoretického pojetí a rudými plášti následovníků

praktického východiska, přičemž obě školy si dělají nárok na termín a instituci filosofie.

V Římě se prosadil spíše Ísokratův model praktického vzdělanectví, nicméně s nástupem křesťanství se filosofie jednoznačně přiklonila k platonismu a rétorika se pak stala jednou ze složek *trivia*, směřující k praktickému využití v právu a homiletice,² avšak nezasahující do principiálních otázek. Ve středověku rovněž poznenáhlu pokračuje původně platónská tendence oddělovat dialektiku a teorii argumentace od rétoriky, což později vede k ustavení specificky novověkého konceptu logiky,³ prezentovaného např. proslulými učebnicemi z Port Royal.

Humanisté ve svém znovunalezení antického pohledu navazují na ciceronovsko-ísokratovské dědictví vzdělance *coby vir bonus, dicendi peritus* (u Ísokrata zní odpovídající termín *παιδευμένος*) a tato linie se v jistém smyslu od té doby udrží v humanitních oborech týkajících se literatury a písemnictví, pedagogiky a částečně estetiky až do dnešních dnů.⁴

S kartesianismem a obecně s novověkým racionalismem nicméně přichází nový a velmi ostrý rozkol mezi rétorikou a nově se ustavující filosofií a vědou. Rétorika je buďto (ve své

školsky-formalistické podobě) vnímána jako jeden z typických přežitků scholastického vzdělání, nebo (v literárně-dvorské humanistické linii) naopak jako konvencionalistická překážka prosazení čisté pravdy rozumu. Přitom je pozoruhodné, že autoři prosazující oproštění od rétoriky prošli téměř bez výjimky rétorickým vzděláním a často bývají vynikající stylisté, kteří proti tradiční rétorice argumentují velice výmluvně. Badatelé dokonce mluví o Descartově „antirétorické racionalistické rétorice“.¹

Ideálem se stává jasné a zřetelné poznání, které má být vyjádřeno co nejstručněji a nejsrozumitelněji. Jazyk je vnímán jako pouhý služební prostředník, jenž má co nejméně překážet v cestě komunikovanému poznatku. V tomto smyslu pak rétorika působí dojem umění klamu a zlovolného mateření, které na místo jasných a pozorování či důkazem doložitelných hodnot zavádí hokynářský handl a tržní relativitu. I když nadále vznikají učebnice rétoriky s nemalým vlivem na literaturu, dobový vkus a zejména etiketu, je rétorika jak racionalistickou, tak později empirickou tendencí téměř úplně vytlačena z filosofického a vědeckého diskursu,² kde se vyskytuje degradována na pouhou stylistiku (často vnímanou jako otázku přirozeného nadání), nebo je terčem pokračujícího znevažování a útoků.³

Tato postupující marginalizace oboru, původně zcela centrálního pro

klasickou vzdělanost, zároveň nešťastně koinciduje s přechodem evropské literatury do národních jazyků, a tedy s roztržštěním původně jednotného rétorického studia společného klasického odkazu do autonomních národních filologií. Nově vznikající frankofonní či anglofonní studia, germanistika, hispanistika etc., mají svá specifika a zaměřují se na často odstředivé národní tradice, přičemž sledují mnohdy spíše „literární“, tj. stylistické a ornamentální těžiště. Z hlediska klasické rétoriky to znamená redukci na *ornare* a nechtěné potvrzení racionalistické kritiky. Rétorika je tak zcela odtržena od provázanosti s obsahovou stránkou a degradována na „pouhou“ formu. K tomu dále přispívá proces emancipace jednotlivých vědních disciplín (které tím pádem zcela opouštějí tradiční, rétorikou spoluvytvářený filosofický diskurs) a v neposlední řadě romantická tendence k oceňování originality a zemité jednoduchosti před uhlazenou *mímetickou* reinterpetací starověkých autorit. Spolu s dalšími vlivy vede tento vývoj v 19. století k obecnému chápání rétoriky jakožto pouhé sady praktických nácviků a triků, ulehčujících prezentaci zcela odlišného obsahu ve specifických oborech typu herectví, politika nebo právo. Tato všeobecná marginalizace oboru dostupuje absolutního vrcholu kolem roku 1900, kdy je rétorika zcela nepřítomna v jakémkoli vědeckém, filosofickém či akademickém konceptu. Počátek 20. století můžeme proto v rétorice označit termínem „bod nula“.

¹ Jak koneckonců podle mnohých interpretů naznačují již první slova Platónova dialogu, *Gorg.* 447a.

² Např. Augustinovo vzdělání bylo typicky římské, tzn. rétorické, což je znát mj. na jeho příkladech se slabikami etc. v *Conf. XII*. Blíže k problematice patristické rétoriky viz Magaš 1989.

³ Srov. Gerl 1989.

⁴ K obecnému významu humanistické recepce rétorické linie antické vzdělanosti viz Grass. 1989. Problémovou studii k tomuto tématu viz u Varwig 1989.

¹ Blíže viz Kraus 1998, s. 10-11.

² Srov. Marshall 2010, s. 3-48.

³ Kraus 1998, s. 121-125.

CHAIM PERELMAN A RHETORICAL TURN

PRVNÍ A DRUHÉ „RÉTORICKÉ PROCITNUTÍ“

Podle Chaima Perelmana rétorika počátkem 20. století přestala v akademických kruzích, v kurikulích i jako filosofické téma existovat, stala se nedefinovatelnou, neuchopitelnou a do jisté míry společensky neakceptovatelnou. V „lepších kruzích“ se na ni pohlíželo jako na nevědecké šarlatánství, které nemá v civilizovaném světě místo. Tento „rétorický bod nula“ byl na druhé straně dobou rozmachu psychologických studií, zvláště pak zrodem Freudovy psychoanalýzy, které proklamovaly svou „vědeckost“ a zabývaly se řadou tradičních rétorických témat. Především však byl tento naprostý úpadek rétoriky v nejpříkřejším kontrastu s nejmasovějším vlivem praktického řečnictví na celou společnost v celosvětovém rozsahu a v měřítku v celé historii nevídaném. Masová propaganda a totalitní režimy první poloviny 20. století vybuodovaly a udržovaly svou moc zejména s pomocí uhrančivých řečníků a jejich mocného daru řeči.

Zatímco Evropa se, zřejmě i díky totálnímu rozvratu povědomí o rétorice u svých elit, ukázala zcela bezbrannou vůči zneužití praktického řečnictví, vyvíjela se anglosaská tradice v tomto směru odlišně. Ivor Armstrong Richards přišel jako zásadní teoretik anglistiky ve třicátých letech s programem *Rebirth of Rhetoric*, jenž ovlivnil celosvětovou výuku angličtiny, jejíž

výuka se posléze začala odlišovat od tradičního konceptu výuky evropských jazyků. Richards ve svých dílech *The Meaning of Meaning*, *On Interpretation in Teaching* a zejména *The Philosophy of Rhetoric* vychází ze svého klíčového termínu *ambiguity* a tvrdí, že slova nemají vlastní význam sama o sobě, ale jen kontextuálně podmíněný. V každém užití v konkrétní situaci je tedy význam slova trochu jiný a právě rétorika umožňuje orientaci ve vyvíjejícím se jazyce jako neustálých posunech významů a mnohoznačnosti.¹

Richards byl prvním impulsem k tendenci, která po druhé světové válce vyústila v tzv. *First Rhetorical Awakening*, tedy určité hnutí Richardsových nástupců. Zejména Richard Weaver a Kenneth Burke teoreticky zastřešili změnu perspektivy v oblasti vzdělávání, anglofonních studií, etiky a žurnalistiky. Tato změna byla vlastně návratem k tradičním rétorickým postupům zejména ve výchově a studiu písemnictví. Jedním z pilířů tohoto proudu se stala teorie kompozice.

V sedmdesátých letech se poté objevilo tzv. *Second Rhetorical Awakening*, které zasahovalo podstatně širší spektrum oborů zejména v oblasti sociálních věd.² Richardsův odkaz důrazu na posun významů a mnohoznačné významové pole byl teoreticky kombinován s tehdy Západem nově objevenými myšlenkami Michala Michajloviče Bachtina. Filosofickou základnu a teoretické východisko ke změnám, které vůbec umožnily takovou změ-

1 Kraus 1998.

2 Základní přehled u Kraus 2004, s. 12-58.

nu perspektiv, která byla v průběhu sedmdesátých let nakonec připravena i na Bachtinovy znepokojující a subverzivní vize, však zcela nepochybně položil v padesátých a zejména šedesátých letech Chaim Perelman.

Perelman napsal filosofickou dizertaci o Gotlobu Fregeovi a pak studoval práva v tradici logického pozitivismu a právního empirismu. Jeho první kniha, vydaná francouzsky počátkem padesátých let, vyšla v anglickém překladu *The idea of justice and the problem of argument* roku 1963 a měla nedozírný vliv zejména v anglofonním, analyticky založeném prostředí. Je věnována problému argumentace v otázkách hodnotových soudů, nedostatečnosti formální logiky a arbitrárnosti založení spravedlnosti. Perelman se svojí partnerkou a celoživotní spolupracovnicí Lucie Olbrechts-Tytecovou rozšířili dosah svého konceptu ve vlivném článku *Rhetoric and Philosophy* (1952 publikován francouzský originál, 1968 anglicky), a poté zejména v přelomové knize *The New Rhetoric* (1958 francouzsky, anglicky publikováno 1969). Svůj neobyčejný vliv na humanitní vědy poté završili v ještě šířeji pojaté teoreticky-metodologické publikaci *The New Rhetoric and the Humanities* z roku 1979. V sociálních, historických a obecně humanitních disciplínách se od Platónových dob stala rétorická teorie na poli filosofické reflexe opět základním východiskem. Od Perelmana mluvíme o tzv. *Rhetorical turn*, jehož ústředním pilířem je Perelmanova *Nová rétorika*.

CHAIM PERELMAN A NOVÁ RÉTORIKA JAKO ARISTOTELSKÁ UNIVERSÁLNÍ TEORIE ARGUMENTACE

Perelman se v začátcích soustředil na rozdíl v metodách a perspektivě demonstrace (typicky matematika) a argumentace (typicky právo). Zdánlivě formální rozdíly vyložil jako vzájemně nepřevoditelné základy dvou svébytných diskursů. Odtud poté spolu s Olbrechts-Tytecovou pracovali na obecné teorii argumentace.¹

V úvodu píše, že se museli vrátit až k Aristotelovi a po jeho vzoru museli vytvořit novou aristotelickou rétoriku, ovšem odpovídající současné formální logice, právu, psychologii etc., neboť nikde jinde nenalezli žádnou obecnou teorii argumentace!

Aristotelés na počátku *Rétoriky* říká, že rétorika je ἀντίστροφος τῆ διαλεκτικῆ² a že se dále jedná o δύναμις τοῦ θεωρησῆσαι,³ schopnost nazřít nejpřesvědčivější prostředky a možnosti dané věci v dané situaci a za daných podmínek. Aristotelés se ve spise zaměřuje zejména na εὑρεσις (*inventio*), protože se domnívá, že ostatní aspekty jsou spíše vnější. Klasická peripatetická rétorika mluví spolu s Ciceronem i Quintiliánem o pěti *officia oratoris: inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio*. Perelman navazuje na Aristotela koncentrací problematiky na první „úkol“. Perelmanův koncept argumentace je

1 Siegert 1989.

2 *Rhet.* 1354a.

3 *Rhet.* 1355b.

ovšem natolik široký,¹ že pokrývá větší část klasického rétorického rozvrhu.²

Argumentace má podle Perelmana za cíl způsobit nebo znásobit vstřícnost posluchačů k tezím, které jsou jim předkládány, aby je odsouhlasili. Každá argumentace se tedy nutně rozvíjí ve vztahu k publiku a publikum je také kritériem argumentů. Neexistuje žádné kritérium argumentace, které by bylo nezávislé na jakémkoli konceptu publika.

Proto Perelman zavádí slavnou dichotomii *universálního* a *partikulárního auditoria*. *Universální auditorium* je vlastně konstrukt, vytvořený na základě konceptualizace *partikulárního auditoria*. Je založen ve čtyřech krocích:

1. Uzávorkujeme všechny chronotopické charakteristiky auditoria a zohledňujeme jen ty, které pokládáme za universální.
2. Vyloučíme předsudečné, nevzdělané, bez představivosti, iracionální etc. členy auditoria.
3. Sloučíme různá partikulární auditoria (až dokonce všechna reálně možná).
4. Adresáty konstruujeme jako souhrn všech auditorií i v průběhu historie [...] zohledňují se i minulé postoje atd.

Tyto postupy nejsou ovšem systematizovány do nějaké hierarchie, takže samozřejmě mohou vést k rozporům v konceptech *univerzálního auditoria*.

¹ Viz Perelman 2004.

² K otázce, co je tímto rozvrhem v rámci platónského, aristotelského a ísokratovského konceptu rétoriky, viz Halliwell 1994.

Ukazuje se, že Perelmanova změna perspektivy od „akademické“ směrem k „rétorické“ jej skutečně přivádí zpět do antiky a nutí vyrovnávat se přesně se stejnými problémy, jaké řešila antická tradice rétorického myšlení. V řešení problému vzájemného míjení výchozích perspektiv bez nezbytného potlačení jedné z nich vynikl zejména Hermogenés se svou slavnou teorií *στάσις*.³ Perelman se svou *Novou rétorikou* snaží v zásadě o totéž pomocí své univerzální argumentace.

Smysl jeho rozdělení auditoria na dva velmi rozdílné koncepty spočívá ve snaze o rozlišení faktu a hodnoty. Fakta podle Perelmana akceptuje *univerzální auditorium*. Hodnoty naproti tomu akceptují pouze *partikulární auditoria*, jichž je ovšem celá řada a dostávají se jednak do sporů, jednak se (většinou) míjejí. Při rozhodování a zaujímání stanovisek podle Perelmana hrají klíčovou roli preference, které se převážně orientují na hodnoty. Úspěšná (smysluplná) argumentace, podobně jako u Hermogena (ale před ním, i když méně méně precizně, již u Aristotela a Ísokrata) postupuje vždy od počátečního souhlasu k nově dosaženým souhlasům. Protože jediným kritériem *nové rétoriky* je auditorium, platí za skutečné to, co akceptují všichni (tedy *univerzální auditorium*), za preferované to, co lokální většina (tedy *partikulární auditorium*). Argumentace

³ Blíže k Hermogenově systému a k jeho aktuálnosti v současné metodologii zejm. humanitních oborů i jeho celkové potřebě v globalizované podobě veřejného prostoru viz Crowley, Hawhee 1999, s. 44-75. Viz rovněž hermogenovský článek A. Stavelase v připravovaném třetím čísle *Aithér International no. III*.

tedy směřuje ke vzájemnému provázání faktů a hodnot, aniž by jedno bylo převáděno na druhé či druhým (ve smyslu perspektivy) eliminováno.

— NOVÁ RÉTORIKA VE FILOSOFII

Vidíme, že Perelmanův koncept (nové) rétoriky se poměrně výrazně odlišuje od toho, jak byla (ve výše naznačeném dějinném vývoji) rétorika přinejmenším od počátku novověku filosoficky reflektována. Do jisté míry se dá říci, že je Perelmanova *neorétorická perspektiva* dodnes v určitém rozporu či přinejmenším napětí ke školskému filosofickému pohledu na rétoriku. Na poli filosofie totiž nutně předpokládá určitý alternativní výklad antické filosofie, jejíž poměrně významnou (byť akademickým prostředím „bodů nula“ opomíjenou) linií je *rétorická filosofie* (nebo, jak někteří autoři uvádějí, *filosofie rétoriky*).

Nejde zde samozřejmě v první řadě o dějiny filosofie, ale o konceptuální otázky: Perelmann mluví, obdobně jako Gorgiás a Ísokratés, o rétorice tam, kde klasická filosofická tradice má ve zvyku mluvit o *dialektice*. Ovšem dialektika byla samozřejmě pěstována antickou rétorikou jakožto jeden z jejích královských oborů! Koneckonců, jeden z nejslavnějších dialektiků všech dob, Sókratés, přece čelil nařčení ze zlovolné rétoriky. Často se také zapomíná na to, že rétorika nepochybně sdílí spolu s dialektikou společný původ, kterým je elejská škola.¹ Gorgiás, zakladatel rétoriky, byl žákem Empedokleovým a patrně osobně znal Zénóna, ne-li

¹ Podrobněji u Baumhauer 1986, s. 182-199.

Parmenida. Jeho spis *Peri tú mé ontos* je asi nejrozsáhlejším dochovaným autenticky eleatským textem a zároveň nejmistrnější ukázkou toho, co si vlastně pod pojmem elejská dialektika máme představit.

Tím se více a více odhalují určité posuny perspektiv, vedoucí nutně ke konceptuálním rozdílům oproti akademické filosofické tradici (minimálně novověké): rétorika, jak ji chápe Perelman, je svébytný obor se specifickým disciplinárním prizmatem, které se prostě liší od klasického školského rozvrhu.² Musíme se tedy vrátit na počátek našeho zkoumání (i téměř na počátek dějin našeho myšlení) a opět mluvit o problému vztahu filosofie a rétoriky, tak jak jej nacházíme velkolepě rozvržen u Platóna. Perelman totiž prostě neakceptuje akademické pojetí vzájemné extenze filosofie a rétoriky.

Totéž se ovšem dá říci i např. o logice. Proč bychom měli mluvit o rétorické argumentaci, vždyť touto problematikou se přece zabývá tzv. „neformální logika“, která je součástí zastřešujícího disciplinárního prizmatu logiky! A právě v tom spočívá *Rhetorical turn* v sociálních a humanitních vědách, jenž Perelman nastartoval: dochází zde k uchopení specifických perspektiv, které se na unitární logickou půdu nepřevádějí. *Logika* je chápána jako pouze formální odvozování či argumentace, jejíž platnost je směřována zejména na pole matematiky a „přísné“ přírodovědy; neformální argumentace, tedy pole působnosti zejména humanitních a sociálních

² Komplexní představení rétorické (jakožto nejen filosofické) perspektivy viz u Andersen 2001.

oborů, je polem *rétoriky*. Perelman tak přichází se svébytnou metodologií a spolu s ní s určitou disciplinární identitou humanitních disciplín, které (z jiných důvodů než pro svoji gadamerovskou dějinnost) nemohou sdílet jednotné vědecké prizma s disciplínami přírodovědnými. O *neorétorice* tedy můžeme mluvit jako o určité (primárně) anglosaské paralele vůči *hermeneutice*.¹

Je přitom pozoruhodné, že Perelman a Tytecová postupují obdobně jako Aristotelés v *Rétorice*,² a budují svoji *univerzální argumentaci* spíše jako *topiky*, tedy vlastně jako určitý souhrn postupů a paradigmat, než jako hierarchický systém odvozovaný z omezeného počtu prvních principů.³ Dále se snaží ukázat vztah mezi *obecně platným a pravděpodobným*, přičemž vědomě navazují na Aristotelovu koncepci *ἐνθύμημα*⁴ a *paradigmatického* dokazování; převážnou část z jejich sady přitom z aristotelského hlediska tvoří *kvazi logické* argumenty.

ARISTOTELOVA RÉTORIKA DNES

Pod vlivem *neorétoriky* se bádání v oblasti klasických studií a zejména

filosofické interpretace soustředily na Aristotelovu *Rétoriku*, která byla dříve zcela opomíjeným spisem. V souvislosti s Rhetorical turn si bádání zejména položilo otázku, jestli Perelman skutečně navazuje na aristotelskou perspektivu, tedy zda Perelman ve své době rozuměl Aristotelovi adekvátně? To, jak Perelman ve své době autenticky vykládal Aristotela a jeho rétorické nauky totiž neznamena, že mu rozuměl správně, byť by jeho interpretace byla pro tehdejší vývoj produktivní.

Co tedy vlastně Aristotelés chtěl svou *Rétorikou* říci? Jedním ze základních interpretačních problémů, kterým čelíme, je fakt, že se jedná se nikoli o *akroamatický* spis (jako byl zřejmě *Gryllos*), ale o klasické Aristotelovo pojednání tzv. *esoterického* typu. Neobsahuje tedy žádnou metodologickou pasáž – jinými slovy, Aristotelés nám nikde neříká, jak máme k jeho textu přistupovat, co je vlastně jeho hlavním záměrem a jak máme celému rétorickému podniku rozumět?

Badatelé našli celkem tři hlavní směry, kterými se mohou odpovědi ubírat:

1. Aristotelés píše *Rétoriku* na protest proti Platónovu pojetí z *Gorgii*, aby jí rehabilitoval (nebo aby učinil filosofii akceptovatelnější pro helénské intelektuály a celou kulturu, v níž bylo odmítnutí rétoriky spíše směšným pokusem).
2. Aristotelés se prostřednictvím svojí rétoriky pokouší realizovat ideální rétoriku naznačenou ve *Faidrovi*.

3. Aristotelés sdílí nesmiřitelný postoj vůči rétorice s Platónovým *Gorgiou*. jakožto principiálně antirétorického myslitele.

Pokud bychom se rozhodli pro první variantu, je dále otázkou, zda se Aristotelés vrací před Platóna k pojetí, které zřejmě zastával Prótagorás (tedy k sofistické pozici), nebo ke Gorgiově/Ísokratově rétorice, nebo zda vytváří svoji vlastní rétoriku nezávisle na tradici a jakožto reflexi sporu o filosofii mezi Platónem a rétorickou gorgiánskou školou.¹

Ve všech těchto třech možnostech je základním dilematem, které je třeba vyřešit, vzájemný vztah aristotelské *analytiky, dialektiky a rétoriky*, tedy modernějším prizmatem vztah logiky a rétoriky.

Perelman v tomto smyslu skutečně jde, alespoň v mém porozumění, před Platóna a z rétoriky činí univerzální disciplínu: logická argumentace je pak v jeho specifické reinterpretaci Aristotela specifickou částí rétoriky a rétorika se opět stává univerzální výchozí disciplínou. Aristotelés se tím stává nejdůležitějším myslitelem minimálně v oblasti humanitních oborů.

Na druhou stranu je třeba vzít v úvahu výše naznačené čtení Platóna, které ukazuje onu zvláštní podvojnost rétoriky a dogmatiky, která musela být zřejmá nejen Aristotelovi, ale celé rétoricky vzdělané antice. Od Perelmanových dob totiž platónská studia pokročila k např. dramatickému čtení a otázkám vlastní Platónovy rétoriky. Filosofický návrat k rétorice tedy nutně nemusí znamenat rozchod s Platónem, ale spíše rozchod s tradicí, která jej měla tendenci číst

1 K problematice rétoriky v hermeneutice viz Pöggler 1989, s. 201-216.

2 Blíže Crowley, Hawhee 1999, s. 75-104.

3 Což lze poměrně snadno odvodit již z pouhého poměru „teoretické“ a „praktické“ či „topické“ části Perelmanovy *Neue Rhetorik*: v německém vydání má první, metodologický a teoretický svazek celkem dvě stě šedesát stran, zatímco druhý svazek, zahrnující vlastně výhradně argumentační topiku, zahrnuje strany dvě stě šedesát tři až osm set dvacet jedna! Je zjevné, kde je těžiště. Viz Perelman 2004.

4 *Rhet.* 1355a.

1 K této problematice viz Eucken 1983.

ZKRATKY:

Aristotelés		Platón	
Rhet.	Rhetorica	Gorg.	Gorgias
Augustinus		Resp.	Respublica
Conf.	Confessiones	Meno	Meno

BIBLIOGRAFIE:

- Andersen, Q. (2001). *Im Garten der Rhetorik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Baumhauer, O. A. (1986). *Die sophistiche Rhetorik*. Stuttgart: Metzler.
- Boháček, K. (2010). „Between Truth and Beauty. Symposium 194e – 201c“. *Aither. International Issue I*, s. 173-195.
- Crowley, S., Hawhee, D. (1999). *Ancient Rhetoric for Contemporary Students*. Pennsylvania: Allyn & Bacon.
- Eucken, Ch. (1983). *Isokrates: seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Gerl, H.-B. (1989). „Rhetorik und Philosophie im Mittelalter“. In: H. Schanze, J. Kopperschmidt (eds.), *Rhetorik und Philosophie*, München: Wilhelm Fink, s. 99-120.
- Grassi, E. (1989). „Rhetorischer Humanismus: Die Liebe zum Wort, Philologie“. In: H. Schanze, J. Kopperschmidt (eds.), *Rhetorik und Philosophie*, München: Wilhelm Fink, s. 159-168.
- Halliwell, S. (1994). „Philosophy and Rhetoric“. In: I. Worthington (ed.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*, London: Routledge, s. 222-243.
- Kraus, J. (2004). *Rétorika a řečová kultura*. Praha: Karolinum.
- Kraus, J. (1998). *Rétorika v evropské kultuře*. Praha: Academia.
- Magaš, W. (1989). „Rhetorik und Philosophie in der Patristik“. In: H. Schanze, J. Kopperschmidt (eds.), *Rhetorik und Philosophie*, München: Wilhelm Fink, s. 169-190.
- Marshall, D. L. (2010). *Vico and the Transformation of Rhetoric in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perelman, Ch. (2004). *Die neue Rhetorik*. Bd. 1, Bd. 2. Stuttgart: Frommann, Holzboog.
- Pöggler, O. (1989). „Gadamers philosophische Hermeneutik und Rhetorik“. In: H. Schanze, J. Kopperschmidt (eds.), *Rhetorik und Philosophie*, München: Wilhelm Fink, s. 201-216.
- Siegert, F. (1989). „Rhetorik und Philosophie in der ‚Neuen Rhetorik‘ Chaim Perelmans“. In: H. Schanze, J. Kopperschmidt (eds.), *Rhetorik und Philosophie*, München: Wilhelm Fink, s. 217-228.
- Varwig, F. R. (1989). „Jacobus Facciolatus (1682-1769) – Ein Protagonist der neuhumanistischen Schulrede über Rhetorik und Philosophie“. In: H. Schanze, J. Kopperschmidt (eds.), *Rhetorik und Philosophie*, München: Wilhelm Fink, s. 75-98.

Poznámky k Aristotelovu výměru nehybné podstaty*

NOTES TO ARISTOTLE'S FORMULA OF UNMOVED SUBSTANCE

MARTIN ZIELINA
Univerzita Palackého v Olomouci
Křížkovského 10
771 80 Olomouc
martin.zielina@upol.cz

ABSTRAKT:

Aristotle appreciated “theology” (θεολογική) or “the first philosophy” (πρώτη φιλοσοφία) from all kinds of knowledge because according to his classification of knowledge (i.e. theoretical, practical and productive sciences) just theoretical sciences and more precisely theology should deal with unmoved substance (οὐσία ἀκίνητος; cf. *Met. E* 1026a20-31). This paper concerns with a relationship between an equivocal term λόγος and unmoved substance (οὐσία ἀκίνητος). Aristotle posits two groups of substance (eternal and perishable) which have different kinds of attractiveness (*PA* 644b23 ff.). On the one hand, divine substances are not generable and perishable (*PA* 644b23), however, this kind of substance is also difficult to explore. On the other hand, perishable substances (e.g. animals) participate in generation and destruction and are more accessible for investigation because of we are living together with other animals. Firstly, the paper describes a relationship between terms λόγος and οὐσία within the second group of perishable animals and then within the first group of divine substances.

* Tento příspěvek vznikl na základě Studentské grantové soutěže UP č. p. FF_2013_065.

— ÚVOD

Napřed se budu zabývat Aristotelovým dělením „věd/vědění“ (*epistémé*) a jejich vzájemným hodnocením. Každé vědě totiž připadá jiná skupina podstat, ale také i jiné principy a počátky. Na rozdíl od Platóna Aristotelés uznával to, že je možné, aby někdo byl expertem výhradně v jednom druhu vědění (např. v přírodovědě).¹ Přesto se zdá, že podle Aristotela jsou jedny skupiny podstat hodnotnější než jiné. V této souvislosti považuji za klíčové sousloví *logos tés úsias*, které budu převážně překládat jako „výměr podstaty“. Nicméně se jedná o spojení dvou vícestupňových termínů, tj. *logos* a *úsia*, které hrají významnou roli v Aristotelově myšlení. Postupně se tedy pokusím vysvětlit důležité významy, ve kterých se vyskytuje termín *logos*, *úsia* i jejich spojení v Aristotelově zoologii (tzn. zejména ve třech spisech – *Zkoumání živočichů*, *O částech živočichů* a *O plazení živočichů*). Tuto průpravu se

1 Srov. Balme 2003, s. 70.

poté pokusím zúročit i při postihování „výměru nehybné podstaty“ (*logos tés akinetú úsias*), o níž se domnívám, že Aristotelés pojednává ve dvanácté knize *Metafyziky*.

— DĚLENÍ VĚD

Aristotelés se na mnohých místech dochovaného díla zabývá dělením „věd/vědění“ (*epistémé*) na teoretické, praktické a produktivní. Teoretické vědy se zabývají účelem samotného vědění, praktické vědy se zabývají řádným jednáním jednotlivců i společnosti a produktivní vědy se zaměřují na tvorbu krásných nebo užitečných věcí (srov. *Top.* 145a15–145a16; *Phys.* 192b8–192b12; *De caelo* 298a27–298a32; *De an.* 403a27–403b2; *Met.* 1025b25, 1026a18–1026a19, 1064a16–1064a19, b1–b3; *EN* 1139a26–1139a28, 1141b29–1141b32).² Stagirita dokonce přisuzuje některým z nich větší hodnotu než jiným. Kupříkladu psychologii považuje za jednu z nej-

2 Srov. Ross 1995, s. 21; Shields 2012.

přednějších, když uvádí, že lze každou vědu považovat za „krásnou“ (*kalón*) a „hodnotnou“ (*timión*), buď s „ohledem na její přesnost“ (*kat' akribeian*), nebo proto, že se zabývá „ryzejším a podivuhodnějším předmětem“ (*tó beltionón te kai thaumasióterón*, srov. *De an.* 402a1-402a3). Další srovnání hodnot některých věd lze najít také ve spise *O částech živočichů*. Aristotelés se totiž domnívá, že v přírodě existují dvě skupiny podstat. Jedny jsou božské, resp. „nezrozené a nepomíjivé“ (*agenéta kai aftharta*, PA 644b23), a jsou téměř nepřístupné smyslovému vnímání, čímž je obtížné je zkoumat. Druhé mají „podíl na zrození a umírání“ (*metechein genesés kai fthoras*, PA 644b24) a patří sem rostliny a živočichové, které je snazší zkoumat, protože „mezi nimi žijeme“ (*to syntrofon*). Přesto si Aristotelés považoval více teoretického vědění než toho produktivního či poetického. A z teoretických věd je to teologie či první filosofie, které se těší z jeho největší pozornosti, protože se zabývají tou neušlechtlejší skupinou podstat. Tou jsou nehybné podstaty, protože jsou dřívější než podstaty podléhajícím různým změnám a pohybům, mezi které patří například rostliny a živočichové (srov. *Met.* 1026a20-1026a31).

LOGOS

Cílem tohoto příspěvku je objasnit sousloví *logos tés úsiás*, které překládám jako „výměr podstaty“, napřed u pohybujících se a následně u nehybných podstat. Oba termíny, *logos* i *úsia*, mají v Aristotelově myšlení více významů a objevují se téměř ve všech

dochovaných spisech. Aristotelés si uvědomoval problémy, které způsobovaly víceznačné termíny, a tak se lze často v jeho spisech setkat s řečnickou figurou *legei polachós* nebo *legei pleonachós* (vypovídá se vícero způsoby). Dokonce tomuto definičnímu úsilí je věnována celá pátá kniha *Metafyziky*, ve které se Aristotelés zabývá mnohoznačností důležitých filosofických termínů (např. *arché*, *aitia*, *fysis*, *dynamis*, *genos* či právě *úsia*). Na druhou stranu právě termín *logos* není v této kapitole *Metafyziky* vůbec definován podobně jako *eidos* či *entelecheia*. Tato absence mezi definovanými pojmy může znamenat, že se v případě slova *logos* o filosofický termín vůbec nejedná. Navíc nelze pominout sepětí termínu *logos* se slovesem *legein* (mluvit), které odpovídá rozumovému vyjadřování. V tomto kontextu by *logos* označoval neproblematicky slovo nebo myšlenku.

Poněkud méně radikální interpretací by bylo tvrzení, že podobně jako celá řada jiných (např. *psyché*, *areté*) je i *logos* filosofickým termínem minimálně v rámci specifického „vědění“ (*epistémé*). Domnívám se, že toto stanovisko lze podpořit v případě tří oblastí významů (diskurzivita, proporcionality a kauzalita), v nichž je *logos* používán v rámci Aristotelových zoologických spisů. V nich se tento výraz vyskytuje s následující četností: v díle *Zkoumání živočichů* 21krát, ve spise *O částech živočichů* 51krát a v *O plození živočichů* 74krát. Vycházím z aristotelického indexu editovaného Robertem Radicem¹,

¹ Tomuto indexu předcházela *Index Aristotelicus* (1870) od Bonitze, který se stal také základem pro novější verzi editovanou Radicem et al. (2005).

který uvádí, že se termín *logos* objevuje v dochovaném aristotelovském korpusu 2368krát.¹ Výskyt tohoto termínu se tedy neomezuje výhradně na přírodovědné či dokonce pouze zoologické spisy. Takřka ve všech dochovaných Aristotelových textech se objevuje termín *logos* alespoň jednou,² přičemž nejčastěji se vyskytuje v nominativu singuláru (*logos*).³

Termín *logos* ve významu **diskurzivita** odkazuje k proslovené nebo napsané řeči či alespoň k jejím okolnostem. Ve významu **proporcionality** je používán v případě srovnávání živočichů či jejich částí navzájem, popř. srovnávání částí v rámci jednoho živočicha. A konečně zbývajícím významem **kauzalita** je míněno zřetězení formální, účelové a pohybové příčiny, jež je sjednoceno právě v termínu *logos*, který v tomto ohledu lze přeložit jako výměr, definice či koncepce.

Ve významu diskurzivita se lze setkat s pojednávaným termínem v zoologických spisech, když jsou popisovány podmínky umožňující řeč. Například rty tak neslouží pouze k ochraně zubů, ale také napomáhají při tvorbě řeči (PA 660a1), která sestává z kombinace zvuků a písmen (PA 660a3). Dalšími částmi důležitými pro řeč jsou jazyk (PA 660a23)

¹ Pro srovnání uvádím četnost i dalších termínů aristotelického korpusu – *genos* (1 552), *eidos* (1 374), *hylé* (693), *aitia* (888), *úsia* (1 073), *fysis* (2 134), *sylogismos* (753).

² Toto tvrzení lze podepřít zmíněným indexem editovaným Radicem et al., který se zabývá pouze spisy, u nichž není sporné připsat autorství Aristotelovi. Pouze v pojednání *O snění* se nenachází žádný výskyt termínu *logos*.

³ Lennox 2004, s. 125.

a ústa (PA 662a21), jež kromě mluvení mají funkci výživnou a obrannou, popř. slouží k dýchání (PA 662a26).

Ústy, jazykem a rty pak lidé mohou vyjadřovat také různé smýšlenky, např. že se vlci rodí pouze během dvanácti dnů v roce (HA 580a15). Příkladem další nevěrohodné úvahy, kterou Aristotelés vyvrací, je to, že by živočichové mohli pít prostřednictvím průdušnice, protože ta jednoduše nevede do žaludku, ale do plic (srv. PA 664b19). V kontextu diskurzivita je termín *logos* (ve většině případů v plurálu) používán také při odkazování na jiné spisy.

Termín *logos* ve významu proporce nebo disproporce se vyskytuje u srovnávání částí různých živočichů, ale i u poměrování jednotlivých orgánů vůči jiným v rámci jednoho druhu živočicha. Velikost bránice je tedy proporcionální s ohledem na velikost celého těla (HA 496b15). Slonice mají neproporčně menší prsa vzhledem k velikosti ostatních částí (HA 500a20). A vůbec sloni mají stejné vnitřní orgány jako prasata, až na disproporčně menší slezinu (HA 508a2). Naopak želva je jediný vejcorodý čtyřnožec, který má v proporcii ledviny a močový měchýř ke svým ostatním vnitřním částem těla (HA 506b28). Dále růst krokodýla (HA 558a22) nebo psa je proporční, na rozdíl od člověka, který má v mládí horní polovinu větší než dolní (HA 501a3).

Pro tento příspěvek je však nejzajímavější zbývajícím významem termínu *logos*, který jsem nazval kauzalitou. Tradičně se Aristotelovi připisují čtyři příčiny, tj. materiální, formální, pohybová a účelová (např. *Phys.* 198a23;

Met. 1013a24-1013a33; *APo.* 94a21), ale není ojedinělé, že Aristotelés v rámci svého výkladu uvádí pouze některé z nich či staví formální, pohybovou a účelovou do kontrastu s látkovou (srov. *Phys.* 198a24). Domnívám se, že pro tyto účely Aristotelés někdy užívá sjednocující termín *logos* (např. *PA* 640a32).

V úvodu (*GA* 715a4-715a6) i závěru (*GA* 789b8) spisu *O plození živočichů* Aristotelés shrnuje také tyto čtyři základní příčiny, mezi které patří „látková“ (*hé hylé*), „účelová“ (*to hú heneka hós telos*), „pohybová“ (*hothen hé arché tés kinéseós*) a „formální“ (*ho logos tés úsias*) příčina. Látkovou příčinu tvoří u živočichů jednoduchá tělesa (oheň, vzduch, voda země, resp. jejich kvality teplé, studené, vlhké a suché), které tvoří stejnorodé (např. maso, kost, krev) a ty pak i nestejnorodé části (např. paže, noha, tvář). V úvodu spisu *O plození živočichů* je účelová i formální příčina sloučena do jedné (srov. *ho te gar logos kai to hú heneka hós telos tauton*, *GA* 715a9), stejně je později sloučena s termínem *logos*, resp. formální příčinou, i zbývající pohybová příčina (např. *GA* 735a2). Tuto oblast významu pojednáváného termínu jsem označil za kauzalitu¹ a termín *logos* budu v tomto kontextu překládat jako definice, resp. výměr. V této souvislosti by bylo snad možné rozumět Aristotelovu vyjádření,

že samice a samec se liší s ohledem na *logos*² (*GA* 716a18), což je dále v textu vysvětleno tak, že se to týká podílu na možnosti rozmnožování. Dále meč nevytváří chlad ani teplo, ale pohyb nástrojů, čímž je označena pohybová příčina, která náleží *výměru* kovářského umění (*GA* 735a2). Podobně jako řemeslník formuje výrobek prostřednictvím pohybů svých nástrojů, tak i vyživovací část duše působí pomocí svých instrumentů (tj. tepla a chladu, srv. *GA* 740b32). A konečně při hodnocení starších fyziologů Aristotelés upozorňuje na to, že rozpoznali pouze materiální a pohybovou příčinu, byť je nejasně mezi sebou rozlišovali, ale vůbec se nezabývali formální (tj. *tés de tú logú*) a účelovou příčinou (*GA* 778b10).

Vraťme se však zpátky k sousloví *logos tés úsiás*, které lze v rámci Bekkerovy edice Aristotela najít hned na první stránce (*Cat.* 1a4). Aristotelés zde odlišuje věci, které mají společné jméno. Právě až rozdílný výměr podstaty rozlišuje termín živočich od homonym a synonym. Homonyma v tomto výkladu vytváří vztah mezi živočichem a dvojicí člověk a nakreslený člověk (termíny v této dvojici mají rozdílný *logos tés úsiás*, resp. výměry podstat, přičemž se

jednoduše řečeno liší v tom, že nakreslený člověk nemá duši, protože právě duše je podle Aristotela forma živočichů, srv. *PA* 641a18). Naproti tomu Stagirita považuje člověka a vola za synonyma, protože je lze podřadit pod společný pojem živočich také na základě jejich stejného výměru podstaty (resp. oběma přináleží duše). Pro Aristotelovu zoologii je charakteristické, že spojuje každou část duše s tělesným korelátém, což ho nakonec vede k tomu, že noetickou část vylučuje ze zoologického zkoumání (srv. *PA* 641b2). Tuto část duše totiž nespojuje s žádnou tělesnou částí. Navíc se zdá, že nepodléhá změnám jako je tomu u zbývajících částí duše (tj. vyživovací, žádostivé, vnímající či schopné měnit místo, srov. *De an.* 402a6 n.).

— ÚSIA

S termínem *úsia* (podstata) je to snad ještě složitější. Aristotelés zejména na třech místech (*Kategorie*, *Metafyzika* Δ a Z) zvažuje celou řadu možností, co označuje tento termín. Interpreti se dokonce neshodnou ani na tom, zda lze sjednotit tyto pasáže (tzv. unitaristické pojetí) a evidentní odlišnosti chápat jako spisy na stejné téma, které jsou určeny jinému typu posluchačů (např. *úsia* v *Kategoriích* pro začátečníky a v *Metafyzice* Z pro pokročilé). Podle alternativního výkladu se zase jedná o vývoj v myšlení Aristotela (tzv. developmentalistické pojetí), v rámci kterého bylo dřívější pojetí *úsia* v *Kategoriích* nahrazeno propracovanějším v *Metafyzice*.¹ Z mého úhlu pohledu se jedná o důležité odlišnosti zejména v tom, zda *úsia* může

nabývat i obecného významu. Zdá se, že motivací pro odmítnutí tohoto obecného významu pojednáváného termínu je Platónova nauka o idejích, která vedla k paradoxům právě při pokusech o vysvětlení, jak od všeho oddělené inteligibilní ideje participují na smyslově vnímatelném světě (viz dialog *Parmenidés*).

Ve všech zmiňovaných pasážích je však termín *úsia* chápán jako jednotlivina, tzn. „konkrétní člověk“ (*tis anthrópos*) nebo „konkrétní kůň“ (*tis hippos*) (srov. *Cat.* 1b4, *PA* 639a16). V *Kategoriích* jsou tyto jednotliviny označeny za první podstaty (*prótós úsiai*). Ovšem Aristotelés vcelku bezproblémově pokládá člověka a koně za druhy stejného rodu. A stejně tak nemá problém pokládat Sókrata a Koriska za lidi. V *Kategoriích* považuje druhy a rody za „druhé podstaty“ (*deuterai úsiai*), které jsou však vždy nutně vypovídány o podstatách prvních (naopak to přitom nelze). Domnívám se, že v tomto významu v *Metafyzice* Δ Aristotelés hovoří o „bytnosti“ (*to ti én einai*) jako o „výměru definice“ (*ho logos horismos*), který by se měl řídit „tvarem“ (*morfé*) a „formou“ (*eidós*) „prvních podstat“ (*prótós úsiai*, srov. *Met.* 1031a14). V *Metafyzice* Z je zmíněná také možnost podstaty jako bytnosti, čemuž odpovídá „výměr“ (*logos*), který sám není ve věci, ale pouze se o této věci vypovídá. Formální příčina tedy odpovídá tomu, co věc je, což lze označit buď ontologicky jako „bytnost“ (*to ti én einai*), anebo epistemologicky jako „definici“ (*horismos*), přičemž „výměr“ (*logos*) může vyjadřovat současně ontologický i epistemologický aspekt tohoto definování.

¹ Katayama označuje toto spojení účelové, formální a pohybové příčiny za „formální substanční jednotu“ (*formal substantial unity*) a navíc se domnívá, že „[...] formal substantial unity, in turn, implies the unity of formula that expresses the essence of an organism“ (Katayama 2008, s. 100).

² Balme 2003, s. 23 překládá termín *logos* na tomto místě jako „definice“ (*definition*), zatímco Peck ve svých překladech tento termín nepřekládá, což platí pro všechny výskyty termínu *logos*, které chápu ve významu kauzality ve spise *O částech živočichů* (např. 639b18, 640a31, 642a20, 642a22) i *O plození živočichů* (např. 715a5, 715a8, 716a18, 729a26, 732a4, 734b33, 735a2). Na druhou stranu Lennox (2004) ve svém komentáři k *O částech živočichů* má spíše tendenci překládat uvedená místa termínem *account*.

¹ Srov. Graham 1990.

Tedy tento „výměr podstaty“ (*logos tés úsiás*) odpovídá definici, která je vytvořená na základě podstatných rysů a je charakteristická pro určitou skupinu podstat. Příkladem z živočišné říše může být jeden druh chobotnic (tzv. *heladóné*, HA 525a16), které jsou natolik drobné, že mají na svých chapadlech místo pouze pro jednu řadu přísavek (jiné druhy mají dvě řady): „[N]e protože by to bylo nejlepší, ale protože je to nutné s ohledem na specifický výměr podstaty“ (*úk ún hós beltiston echúsin, all hós anagkaion dia ton idion logon tés úsiás*, PA 685b15).¹

— NEHYBNÁ PODSTATA

V úvodu jsem zmínil, že největší hodnotu má pro Aristotela teologie či první filosofie, což je vědění, které se zabývá nehybnými podstatami. Na druhou stranu si Aristotelés uvědomuje, že na rozdíl od živočichů, mezi kterými žijeme, tyto podstaty nelze pozorovat prostřednictvím smyslů, snad jedině s výjimkou některých nebeských těles. Přesto se zdá, že to Aristotelovi nebrání v tom, aby o nich podal „výměr“ (*logos*, např. *Met.* 1072a22). Domnívám se totiž, že tomuto definování na základě podstatných rysů věnuje dvanáctou knihu *Metafyziky*.

Zde považuje podstatu za část „uni-verza“ (*to pan*). Navíc se podstaty mezi sebou liší zejména s ohledem na to, zda samy podléhají pohybu či nikoliv. Proto lze pro účely tohoto příspěvku pojednávat o dvou odlišných typech podstat (tj. pohybujících se a nehybných

podstatách). Na jednu stranu o těch, kterým náleží pohyb (např. rostliny a živočichy). Na druhou stranu o těch, které tento pohyb působí, a když už samy jsou vystaveny pohybu, tak se jedná o první pohyb, který všem ostatním předchází. Rostliny a živočichové náleží do fyziky (resp. *hé fysiké epistémé*), která se týká jsoucen sdílejících podstatu umožňující to, že v ní samé je počátek pohybu a klidu (srov. *Met.* 1025b18-1025b21).

Na druhou stranu se zdá, že podle Aristotela je prvotním charakteristickým výměrem nehybných podstat jejich věčnost, resp. to, že jsou „stále stejnoměrně činné“ (*dei ti aei menein hósautós energún*, *Met.* 1072a10). Aristotelés nabízí zejména dvě možnosti, které by tuto věčnost, resp. ono nepřetržité stejnoměrné projevoování, mohlo zaručit. První možností je to, že se tak děje „vzhledem k sobě samému“ (*kath´hautó*). Další to, že „vzhledem k něčemu jinému“ (*kat´allo*). V důsledku Aristotelés bere vážně pouze první možnost, protože podle něho lze vystopovat počátek každého pohybu v rámci takzvané pohybové příčiny, kterou ne nadarmo označuje „odkud je počátek pohybu“ (*hothen hé arché tés kinéseós*). V případě plození živočichů je touto pohybovou příčinou semeno (resp. právě semeno je jakýmsi pohybem vzhledem k něčemu jinému, který je z věčnosti nehybných podstat vyloučen). A až v dalších případech, resp. pohybech, za touto pohybovou příčinu u živočichů Aristotelés považuje duši, resp. za pohyb „vzhledem k sobě samému“ (srov. *De an.* 415b8-415b12). Ve dvanácté knize *Metafyziky* o pár řádků dále Aristotelés tvrdí, že je to zřejmé

nejenom z „výměru“ (*logó*), ale i z „výsledku činnosti“ (*ergó*) (*Met.* 1072a22). „První nebe“ (*prótos úranos*) je věčné (*Met.* 1072a23), a proto je tím, co pohybuje, ale je také něčím pohybováno (tj. prvním nehybným hybatelem).

Výměrem nehybných podstat se zdá být podle Aristotela výčet „prvních“ typů pohybů, které se člení až v dalších zprostředkovaných pohybech. Například žádostivost a myšlení splývá v tomto prvním pohybu (srov. *Met.* 1072a28), ale například u lidí se dá smysluplně od sebe oddělovat. Dále kruhový pohyb je prvním pohybem (*fora*, srov. *Met.* 1072b7) z pohybů vůbec, protože ostatní pohyby jsou pozdější oproti místnímu pohybu v kruhu (*Met.* 1073a13). Právě tento typ místního pohybu Aristotelés připisuje nebeským tělesům včetně slunce. Jen pro zajímavost uvádím, že podle Aristotela v rámci primárností „pohybů“ splývá dokonce jeho skutečnost s potěšením (srov. *Met.* 1072b17). Proto je podle Aristotela věčný bůh nejdokonalejší bytostí (*dzóon aidion ariston*). V konečném důsledku je toto jsoucné nedělitelné, protože je neomezené.

Je však nutné poznamenat, že výměr nehybné podstaty Aristotelés vytváří na základě smysly nezprostředkovaných závěrů. Jedná se spíše o logickou analýzu pohybů, které Aristotelés stopuje až ke svému počátku, protože vše pohybované musí být něčím pohybováno, co samo o sobě však pohybováno není, resp. Aristotelés postuluje existenci „prvního nehybného hybatele“ (*próton kinún akinéton*, *Met.* 1073a27). Mezi další takové věčné podstaty patří i nebeská tělesa.

— ZÁVĚR

Aristotelés za božské podstaty považuje nebeská tělesa i ve spise *O nebi* (292a15, 284a2-284a10), přičemž poznávání pohybujících se i nehybných podstat má svou vlastní přitažlivost. Nebeská tělesa mají vyšší stupeň božskosti, zatímco rostliny a živočichové jsou zase přístupnější zkoumání. Předností božských podstat je to, že jsou stále tytéž, resp. věčné. O této prioritě věčných věcí Aristotelés pojednává nejenom v *Metafyzice* (XII. 7-10), ale také ve *Fyzice* (VIII. 4-6). Argumentuje zde, že pro každou změnu existuje nehybný počátek.

Bůh neboli první nehybný hybátel a nebeská tělesa tak mají vyšší badatelskou hodnotu než poznávání pomíjivých jsoucen, mezi která patří rostliny a živočichové. Na druhou stranu je zoologie uchopitelnější, protože jsou živočichové snáze pozorovatelní a definovatelní. Proto jsem se i v tomto příspěvku napřed zaobíral formální příčinou živočichů, resp. definiční otázkou Co je živočich?. Aristotelovsky řečeno jsem napřed nastínil „výměr podstaty“ (*logos tés úsiás*) živočichů. A až po tomto cvičení jsem se pokusil na základě dvanácté knihy *Metafyziky* sledovat Aristotelovy názory na výměr nehybné podstaty. Formální příčinou živočichů je jejich duše, jež je však předávána v rámci plození od samce prostřednictvím semene. Ačkoliv duše živočichů díky tělesným částem je vnitřním principem všech dalších pohybů, tak v případě plození je zapříčinována zvnějšku (tj. svým otcem). Výměr nehybných podstat spočívá v tom, že jejich činnost je stále stejná a trvá věčně. Částí výměru nehybných

¹ Neení-li uvedeno jinak, jsou překlady z řečtiny mé vlastní.

podstat je tedy úvaha, co je zodpovědné za ono věčné trvání. Aristotelés nabízí několik možností, z nichž vybírá tu, že se tak děje „vzhledem k sobě samému“ (*kath' hauto*). Tato úvaha je v souladu s jednou z Aristotelem postulovaných základních příčin, a to pohybovou, jejíž doslovný překlad zní „odkud je počátek pohybu“ (*hothen hé arché téš kinéseós*). A proto věčné podstaty jsou hybateli všeho ostatního. Snad jedině u nebeských těles je kupříkladu pozorovatelnou podstatnou charakteristikou to, že jejich pohyb je stále kruhový. Zdá se, že tato pozorování Aristotela vedou k tomu, že prvním ze všech místních pohybů je kruhový pohyb, který přísluší Měsíci i Slunci. Přesto lze nepohybující počátek všech dalších pohybů sledovat dále, a to až k „prvnímu nehybnému hybateli“ (*próton kinún akinéton*, *Met.* 1073a27). Dvanáctou knihu *Metafyziky* Aristotelés zakončuje citátem z Homéra, že „mnohvláda není dobrá, budiž jediný vládce“ (*úk agathon polykoiranié; heis koiranos estó*, *Met.* 1076a4). Tímto jediným vládcem se zdá být právě první nehybný hybatel, který poskytuje pohyby všemu ostatnímu, včetně živočichů.

ZKRATKY:

Aristotelés		GA	<i>De generatione animalium</i>
APo.	<i>Analytica posteriora</i>	HA	<i>Historia animalium</i>
Cat.	<i>Categoriae</i>	Met.	<i>Metaphysica</i>
De an.	<i>De anima</i>	PA	<i>De partibus animalium</i>
De caelo	<i>De caelo</i>	Phys.	<i>Physica</i>
EN	<i>Ethica nicomachea</i>	Top.	<i>Topica</i>

BIBLIOGRAFIE:

- Aristotelés (2008). *Metafyzika* (přel. A. Kříž). Praha: Petr Rezek.
- Balme, D. M. (2003). *Aristotle: „De Partibus Animalium“ I and „De Generatione Animalium“ I (with passages from II. 1-3)*. New York: Oxford University Press.
- Bekker, I., Brandis, C. A., Bonitz, H. (1831-1870). *Aristotelis opera*. Berlin: Apud Georgium Reimerum.
- Bonitz, H. (1870). *Index Aristotelicus*. Berlin: Typis et impensis G. Reimeri.
- Burnet, I. (1900-1907). *Platonis Opera*. Oxonii: E typographeo Clarendoniano.
- Graham, D. W. (1990). *Aristotle's two systems*. Oxford: Oxford University Press.
- Katayama, E. G. (2008). „Substantial Unity and Living Things in Aristotle“. *Apeiron* 41(3), s. 99-128.
- Lennox, J. G. (2004). *Aristotle: „On the Parts of Animals“ I-IV*. Oxford: Oxford University Press.
- Peck, A. L. (1961). *Aristotle: Parts of Animals* (introduction, text, translation). Cambridge: Harvard University Press.
- Peck, A. L. (1963). *Aristotle: Generation of Animals* (introduction, text, translation). Cambridge: Harvard University Press.
- Radice, R., Gammacurta, T., Bombacigno, R. et al. (2005). *Lexicon 3, Aristoteles*. Milano: Biblia.
- Ross, D. (1995). *Aristotle*. London; New York: Routledge.
- Shields, C. (2012). „Aristotle“. In: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy [online]*. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/aristotle/>

Proč studovat ještě dnes Aristotela (a Platóna)?

WHY TO STUDY ARISTOTLE (AND PLATO) TODAY?

JOSEF PETRŽELKA

Katedra filosofie
Filozofická fakulta MU
A. Nováka 1
602 00 Brno
josef@phil.muni.cz

ABSTRAKT:

My consideration tries to answer two questions: First, how does the study of Aristotle (and of the ancient philosophy in general) contribute to understanding of reality? And second, how does it help to a student of the ancient philosophy to find his job in contemporary society?

— Trochu krkolomný název mého zamyšlení má za účel zdůraznit téma kolokvia, na kterém jsem přednesl krátký příspěvek, z něhož tento text vychází. Zmiňované kolokvium neslo název „Aristotelés dnes“¹. Na úvod tohoto příspěvku je třeba podat dvě vyjasnění. Zaprvé – kdo se to vlastně ptá? Otázku pojmám především jako dotaz studenta, který se má v rámci studijních povinností seznámit se základy dané problematiky (tedy se základy Aristotelova myšlení). Mimo to mám však na mysli i otázku osobnější, totiž otázku člověka, který na studenty takovou povinnost klade. Kvůli upřesnění by tedy bylo možno otázku – z pohledu některých studentů – formulovat takto: Proč se mám trápit Aristotelem? (A z pohledu učitele: Proč studenty trápit Aristotelem?)

Zadruhé je třeba zmínit příbuznost tématu s jiným kolokviem – „Proč se

dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?“², jehož výsledkem je pásmo úvah v časopise *Aithér*³. Přestože uvedená otázka byla zodpovídaná spíše z pozice badatelů než studentů, mnohé úvahy a odpovědi jsou velmi inspirativní a případné, takže se na ně s vděkem odvolám. A jelikož se v jejich rámci dostávám k tázání na nejstarší filosofii obecně, vychází najevo důvod pro závoru s Platónem v nadpise. Přestože mé zamyšlení bude vycházet především od úvahy o smyslu studia Aristotela, částečně se bude věnovat i obecnějšímu problému smyslu studia a výuky antické filosofie vůbec.

Nyní se konečně můžeme vrátit k našemu studentovi a vyslechnout ho. Jeho otázka v sobě skýtá dva dílčí dotazy: nejprve se totiž ptá, jak přispěje studium dávno mrtvého Aristotela – Platóna atd. – k vlastnímu pochopení skutečnosti? (A paralelní učitelova otázka zní – na

1 Kolokvium uspořádalo Oddělení pro studium antického a středověkého myšlení Filozofického ústavu AV ČR ve spolupráci s Českou společností pro studium Aristotela a jeho myšlenkového odkazu 16. 5. 2014.

2 Uspořádal Filozofický ústav AV ČR v Praze 20. dubna 2007.

3 Herold, Němec, Otisk, Dvořák, Špelda, Mráz, Hobza, Kurzová, Müller, Blažek 2009.

co klást důraz při výuce Aristotelovy – Platónovy atd. – filosofie?) Poté přidá ještě dotěrnější otázku: Jaký smysl má studium Aristotela pro můj další život? Nebo trochu praktičtěji: Co přinese studium Aristotela pro mé pracovní uplatnění? (Učitel antické filosofie, chce-li držet krok se studentskou otevřeností, by pak měl být schopen vypořádat se s touto verzí dotazu: Jaký je „společenský užitek“ mé výuky antické filosofie?!)

První otázka je jistě umírněnější, a mělo by být tedy snazší se s ní vyrovnat. Z tohoto důvodu začnu u ní a jako výchozí bod si dovoluji využít kolegu Josefa Kroba, který při výuce ontologie předesílá systematickému výkladu stručný historický exkurz, který sleduje různé koncepce především času, prostoru a pohybu v dějinách evropské filosofie.² Přitom se často zastavuje u objevů nebo myšlenkových počínů, které nabourávaly a vyvracely aristotelův obraz světa. Všimá si tedy např. odmítnutí geocentrismu, odmítnutí teze o ontologické prioritě klidu před pohybem v sublunárním světě, teze o materiální diferencii pozemské a kosmické oblasti nebo o striktním oddělení tří úrovní života a vyvrácení existence *ai-*

théru.³ Jedná se vesměs o přírodovědné problémy (a většinou fyzikální) a z přírodovědné části Aristotelova systému nezůstane po tomto exkurzu kámen na kameni (vlastně ani malý kamínek se nedostane do základů stavby novodobého fyzikálního výkladu).

Je-li náš student zvědavý a také všímavý, mohl by v této chvíli uvést ještě zásadnější pochybnost o Aristotelovu příspěvku k aktuálnímu poznání skutečnosti. Nikoli v úzce akademickém, nýbrž ve veřejném diskusním prostoru – na serveru *Lidovky.cz*, byl publikován rozhovor Tomáše Hříbka s americkým fyzikem Lawrence Krausem,⁴ který tvrdí, že filosofie jako taková může nejenom formulovat otázky v oblastech, které věda dosud neovládla, a dále že jí náleží reflexe o našem místě ve vesmíru (jakési „porozumění“), avšak v žádném případě nepřispívá k jeho empirickému poznání.⁵ Neplatí to pak pro starou antickou filosofii (včetně Aristotela a Platóna) tím více – úměrně jejímu stáří?

3 Krob 2001, viz zvláště s. 12. Tolikomylů–tojesicenapováženou, avšak na druhou stranu lze říci, že Aristotelovy omyly vyznačují cestu k moderní fyzice a kosmologii. O Platónových omylech se totiž Krob ve svém výkladu vůbec nezmiňuje. K našemu modernímu poznání světa tedy vedla polemika s Aristotelem, a tím pádem je vlastně třeba Aristotelovi přiznat, že správně identifikoval otázky důležité pro celkový obraz světa. Jen na ně špatně odpověděl.

4 Chuchma 2014.

5 O jeho mínění o filosofii svědčí i fakt, že ve své populární knize *A Universum from Nothing* (Kraus. 2012, česky Kraus. 2013) zmiňuje filosofy téměř vždy jedním dechem s teologií a téměř vždy ve stejném duchu.

Student se musí smířit s tím (a učitel mu to nemůže zastírat), že k aktuálním poznatkům o kosmu a o přírodě vůbec Aristotelés nijak nepřispívá (a zřejmě ani filosofie jako taková). Někteří čeští myslitelé se však pustili s Krausem do polemiky a hledali specifický předmět filosofického zkoumání, jenž by nebyl přístupný empirické vědě. Navrhovali např. problém vztahu mysli a těla (problém vědomí)¹ nebo uchopení celku světa a tázání po smyslu či řešení otázek důležitých pro lidský život, společnost a dějiny.² Podobná specifikace předmětu by snad mohla nabídnout kladnou odpověď i na otázku, co se student dozví při studiu Aristotela.

Právě o to se pokouší Pavel Blažek³ a navrhuje obory jako etika, politická filosofie, metafyzika, filosofická psychologie, rétorika, estetika a poetika. Zčásti se opět jedná o oblast lidského sebepochopení na úrovni jednotlivce nebo celku společnosti. (Rétoriku, estetiku a poetiku nechejme stranou jakožto specifické oblasti tvůrčí lidské činnosti. U ní je těžko posuzovat aktuálnost nebo platnost starých názorů, avšak snad se shodneme na této pozici: Kdyby měl být Aristotelés aktuální pouze v této oblasti, bylo by to vzhledem k jeho historickému významu příliš málo...)

Ovšem je třeba přiznat, že i u etiky, politiky či psychologie nebo „metafyziky“ musí současné lidské sebepochopení respektovat a reflektovat současné vědecké poznatky – např. poznatky o původu a vývoji lidského

druhu, o evolučních základech lidského chování, o fungování lidského těla na molekulární úrovni, o vývoji současných politických celků nebo o kosmologických strukturách a naší pozici v jejich rámci. Stěží si lze představit, že by si současný student mohl vytvořit relevantní představu o člověku nebo státu na základě četby Aristotela (nebo Platóna).

Zvědavý student může nyní učinit první obecný závěr: U všech témat, k nimž má co říci moderní přírodní věda, bude Aristotelés představovat pouze historickou četbu, jež může být někdy více (snad v etice a politice?), někdy méně (zcela jistě ve fyzice nebo kosmologii) inspirativní.⁴

Ovšem z jiné strany právě tato historická podmíněnost Aristotelova díla může být momentem, v němž znalost Aristotela přispívá k prohloubení našeho sebepochopení – můžeme totiž sledovat sami sebe a proměny našich názorů a činností v průběhu tisíciletí. Dovolávám se nyní svědectví velkého znalce antického myšlení, Milana Mráze: „Kromě jiných myšlenek Aristotela se mi totiž stále připomíná i jeho názor, že touha po poznání má svůj zdroj v samé přirozenosti člověka, že poznání je vlastně nejhodnotnější lidskou aktivitou, tím, co může mít

1 Na zmíněném starším kolokviu si tuto otázku nejotevřeněji položil Ivan Müller v příspěvku „Studium dějin filosofie jako hledání české a evropské identity“: „[...] dělám-li náhodou to, co mě zajímá, co však nelze směnít, [...], jsem hoden své mzdy alespoň jako ten evangelijní vůl zapřažený do pluhu? Toto je otázka na tělo; toto je otázka, kterou si člověk, který se rozhodl ‚dělat filosofii‘, musí položit alespoň dvakrát za život: po maturitě a před důchodem!“ (Müller 2009, s. 110).

2 Krob 2001.

1 Vácha 2014.

2 Sobotka 2014.

3 Blažek 2009, s. 116.

4 Ještě je třeba zmínit oblast logiky a metodologie. Zde empirická věda nehraje žádnou roli, proto např. při studiu argumentačních strategií nebo koncepcí definice je Aristotelés stále inspirativní. Jedná se ovšem striktně vzato pouze o nástroj poznávání, proto také nyní platí, že student doufá v nějaký obsahový příspěvek aristotelého studia k poznání skutečnosti.

8 Mráz 2009, s. 101.

hodnotu samo o sobě, bez vyhlídky na další užítkování, a tím, co přináší člověku maximální uspokojení. Myslím, že to platí i o poznávání celých dějin lidského rodu, o výsledcích úsilí předchozích generací.“⁸

Doklad pravdivosti (a tedy aktuálnosti) těchto Aristotelových slov o lidské přirozenosti zřejmě vidíme v úvodu knihy jiného významného fyzika a popularizátora vědy, Johna Barrowa: „Jsme notoričtí diváci. Značnou část života trávíme pozorováním toho, jak se lidé chovají, soutěží, pracují, hrají si nebo prostě odpočívají. [...] Někteří lidé dovedou vytvářet zajímavé obrazy a zvuky, jiní jsou zase zkušenými pozorovateli. Vyhledávají neobvyklé obrazy nebo znamenávají události, kterých si většina z nás nikdy nevšimne. Někteří se pomocí umělých čidel noří hlouběji a pronikají dále, než umožňují prosté smysly. Z takových vjemů se vyvinula mozaika uměleckých činností, které jsou vlastní pouze lidem. Ale z téhož zdroje vzniklo paradoxně i soustavné studium přírody, jež nazýváme vědou.“¹

Barrow tedy nachází počátek tvůrčího uměleckého zájmu, ale také nejvyššího vědeckého či filosofického zájmu ve všeobecné lidské zálibě v pozorování zajímavých věcí, přičemž taková záliba se v člověku ustavila během evoluce lidského rodu díky adaptační výhodě, již přinášela. Barrowovo líčení nápadně připomíná začátek Aristotelovy *Metafyziky* (a to snad bez záměru, Barrow alespoň neuvádí odkaz na Aristotela, přestože jinde explicitně pracuje s myšlenkami

starých filosofů²) a alespoň vzdáleně v něm zaznívá i myšlenka čtvrté kapitoly *Poetiky* o přirozeném původu umělecké tvorby. Dávno mrtvý Aristotelés sice na rozdíl od Barrowa považoval člověka za stálý a neměnný druh, ovšem počátky vědy i umění nachází v lidské přirozenosti stejně jako stále žijící fyzik, tedy Aristotelova tvrzení o lidské přirozenosti a jejích činnostech zůstávají v platnosti.

Ještě jednou se vrátím k úvaze Mráze, velmi podnětná mi totiž připadá i následující myšlenka: „Jeden z přínosů studia dějin antické a středověké filosofie je přece možno spatřovat i v tom, že se tak dnešní době připomíná možnost jiné stupnice hodnot, než je ta, která dnes převažuje.“³ Této myšlence rozumím tak, že studium starého myšlení nám poskytuje zrcadlo, v němž plněji nahlédneme a uvědomíme si zvláštnosti myšlení našeho. Snad to neplatí pouze o hodnotách, nýbrž také o postupu a charakteru našeho poznávání. Uvedme příklad: Se znalostí Aristotelova (a Platónova) způsobu výkladu kosmu, který je výrazně teleologický, jasněji pochopíme zcela odlišný přístup moderní kosmologie, mj. i radikálnost Kraussova tvrzení „vesmír smysl nemá, naše existence však ano“. Takové pochopení odlišnosti přístupů (antické) filosofie a (moderní) vědy pak může přispět k debatě o jejich vztahu a o jejich rolích.⁴

2 Ne všichni významní fyzikové popírají inspirativnost filosofie pro moderní vědecké poznání...

3 Mráz 2009, s. 102.

4 Něco podobného má zřejmě na mysli i Daniel Špelda: „Dějiny filosofie proto

Jestliže pak můžeme očekávat, že toto zrcadlo bude o nás samých vypovídat tím více, čím starší, a tedy odlišnější obraz pro srovnání použijeme, je zřejmé, že právě studium velkého a zároveň jednoho z nejstarších systémů, systému Aristotelova, bude vhodným prostředkem k porozumění lidské snahy o poznání. (Jistě i studium systému Platónova poslouží k tomuto účelu dostatečně.) To je tedy pochopení, k němuž našemu studentovi napomůže studium Aristotela (a Platóna). První, lehčí studentova otázka je zodpovězena. Přichází těžší úkol.

Student může přemítat: Dobře, už vím, že se od Aristotela něco dozvím a že to mi přinese potěšení z nových poznatků a studentskou (později možná badatelskou) radost.¹ Ale studuju přece také proto, abych pak našel nějaké, nejlépe lukrativní a dobře placené zaměstnání (to samozřejmě kvůli možnostem dalšího studia!). Pomůže mi k tomu studium Aristotelových myšlenek? (A jeho učitel se ptá – jestliže si stát platí výuku nejstarších dějin filosofie, k čemu to vlastně má být společnosti prospěšné?)

Začneme zvážením prestiže člověka, který zná věci a myšlenky dávno minulé: „[...] zběhlost v antickém řeckém myšlení jaksi patří k základní výbavě i tzv. moderního vzdělance [...]“.² Ale na druhé straně se lze setkat také s jiným hodnocením: „V obecném

mohou výrazně pomoci systematickým filosofům i jiným badatelům při zkoumání zcela obecné otázky – jak funguje teoretické vědění?“ (Špelda 2009, s. 100).

1 Tuto hodnotu přisuzuje studiu dějin nejstarší filosofie Marek Otisk (Otisk 2009, s. 92).

2 Müller 2009.

povědomí pak převládá názor, že technické vzdělání je praktické a dává lidem obživu, zatímco humanitní je pouhým hloubáním a tlacháním bez přidané hodnoty pro společnost.“³ V tomto případě se jedná o mnohem obecnější úvahu, ovšem jistě lze tvrdit, že filosofie i v rámci celku humanitního vzdělání bude mít pověst oboru s méně zjevnou „přidanou hodnotou pro společnost“ (např. ve srovnání s jazyky nebo třeba psychologii), filosofie antická tím spíše. Tento názor se tedy jistě týká i filosofie, a to v podstatné míře. Právě v souvislosti s tímto povědomím nabývá otázka po praktickém uplatnění studia Aristotela na naléhavosti a palčivosti. Získá student Aristotela nějaké schopnosti nebo vědomosti, jež z něj učiní atraktivní zboží pro zaměstnavatele, kteří potřebují obsadit lukrativní místa?

Představím několik odpovědí a jejich posouzením se dopracujeme výsledku. Martin Kočí předkládá v citovaném článku dvě odpovědi na první část otázky (jeho odpovědi se týkají obecně humanitního vzdělance, předpokládáme, že tím pádem platí i pro vzdělance v aristotelické filosofii). Humanitnímu vzdělání náleží jednak vyprávění a interpretace příběhů: „Ideálem humanitní vzdělanosti je orientace v příběhu vlastního života i světa, přičemž tento druh poznání nazýváme moudrostí.“ Speciálně filosofie má porozumět „příběhu lidského myšlení“ (v němž se určitě vypráví i o Aristotelovi). Tento úkol míří do oblasti, která se výše vyjevila jako vlastní doména filosofie v polemice mezi fyzikem a filosofy. Takové příběhy

3 Kočí 2014.

1 Barrow 2013, s. 19.

jsou jistě věci pro jednotlivce i společnost důležitou, avšak teď zní otázka jinak: Je schopnost rozumět příběhu lidského myšlení oceňována a je výhodou při hledání zaměstnání? Tato otázka je z teoretického hlediska velmi složitá a vyžaduje zohlednění mnoha okolností (jak se příběhy uplatní ve firmách a jejich „filosofiích“, jak ve státní správě, jak se mají k teambuildingu atd.), proto ji ponechám bez odpovědi. (Avšak z praktického hlediska by bylo možno odpovědět poměrně snadno – stačilo by udělat evidenci specifických pracovních zařazení typu „generální vypravěč firmy“, „vedoucí oddělení kritiky příběhů“ atd.)

Je zde však ještě druhé určení potenciálního praktického dopadu humanitního vzdělání a vzdělání v dějinách filosofie. Kočí připisuje humanitním vzdělancům úkol kritizovat vládnoucí moc a hodnotovou orientaci společnosti (např. jednoznačné upřednostňování ekonomického prospěchu před morálními ohledy). To mj. předpokládá schopnost nepodlehnout převládající ideologii, schopnost nezávisle posoudit argumentaci a předkládaná stanoviska, jinak řečeno schopnost nezávislého kritického myšlení. Právě tuto schopnost může a má rozvíjet univerzitní výuka dějin filosofie, jak tvrdí Daniel Špelda.¹

Toto jsou významné a důležité úkoly pro humanitního intelektuála a studenta Aristotelových textů. Podle předchozího pojednání by tito lidé měli mít před sebou zářivou budoucnost a kariéru – ale už víme, že nemají. Jedno vysvětlení podává opět Kočí: „Z hlediska vládnoucí

moci je vždy důležitější, aby poznání mělo především ekonomický potenciál. Pomáhá-li snaze o demokratičtější a svobodnější svět, příliš důležité není.“ Mocenské struktury netouží po kritické reflexi a zřejmě platí i obecnější tvrzení (jedná se ovšem pouze o můj subjektivní pocit) – lidé ve své většině nestojí příliš o kritické promyšlení problémů, neboť by jim to komplikovalo pohodlné zaujetí jednoznačného, většinou také jednostranného stanoviska.

V tom případě se rýsuje následující shrnutí přínosu studia Aristotela (a Platóna a dalších) pro samotného studenta i společnost: Takové studium má skutečně jistý význam i pro naše aktuální pochopení vlastního života, příp. jeho zacílení (určení jeho smyslu). Podstatná odlišnost dávného antického myšlení nám umožňuje lépe si uvědomit specifika našeho vlastního myšlení a našich hodnot a životních cílů. Ve chvíli, kdy pro nás přestanou být samozřejmými a nezpochybnitelnými a kdy se nad nimi zamyslíme, můžeme také uvažovat o jejich vhodnosti, o jejich uzpůsobení, případně podat jejich kvalifikovanou kritiku. To by měl student Aristotela výborně zvládat, a proto by úkolem učitele antické filosofie měla být průprava studentů k takovému srovnávání.

Avšak je velkou otázkou, nakolik je takový přínos společností vyžadován a oceňován. Zdá se, že ne příliš, proto se musí student (i jeho učitel) s tímto faktem smířit, jelikož z tohoto hlediska není studium Aristotela užitečné pro pracovní uplatnění studenta. Přesto však student Aristotela i jeho učitel mohou (a snad by i měli, platí-li, že je

užitečné přemýšlet o tom, co děláme) neustále svému okolí připomínat, že lze věci vnímat a hodnotit i jinak, než to samozřejmě a automaticky děláme, a obtěžovat okolí otázkami po ospravedlnění současného života. To nás ale úvaha dovedla k nečekanému závěru – ukazuje se totiž, že stále živou a nejsmysluplnější filosofickou tradicí je tradice sókratovská!

1 Špelda 2009.

BIBLIOGRAFIE:

- Barrow, J. D. (2013). *Vesmír plný umění*. Brno: Jota.
- Blažek, P. (2009). „Staří filosofové jako společníci při hledání pravdy“ [online]. *Aithér* 1(1), s. 113-116. Dostupné z: <http://journal.aither.eu/data/hostedit2/userfiles/files/Aither1.pdf>
- Herold, V., Němec, V., Otisk, M., Dvořák, P., Špelda, D., Mráz, M., Hobza, P., Kurzová, H., Müller, I., Blažek, P. (2009). „Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?“ [online]. *Aithér* 1(1), s. 77-116. Dostupné z: <http://journal.aither.eu/data/hostedit2/userfiles/files/Aither1.pdf>
- Chuchma, J. (2014). „Krauss: Vesmír smysl nemá, naše existence však ano“ [online]. *Lidovky.cz*. Dostupné z: http://www.lidovky.cz/rozhovor-s-fyzikem-kraussem-odstartoval-debatu-o-zivote-a-jeho-smyslu-1ms-/nazory.aspx?c=A140606_183020_ln_nazory_hm, (publikováno 6. 6. 2014).
- Kočí, M. (2014). „Má být poznání pouze užitečné a praktické?“ [online]. *Česká pozice*, Dostupné z: <http://ceskapozice.lidovky.cz/ma-byt-poznani-pouze-uzitecne-a-prakticke-fgj/tema>.
- konzumu-0hb-/zpravy-clanky.aspx?c=A140606_200207_ln-zpravy-retezove_hm, (publikováno 6. 6. 2014).
- Špelda, D. (2009). „Studium dějin filosofie jako cvičení v kritickém myšlení“ [online]. *Aithér* 1(1), s. 97-101. Dostupné z: <http://journal.aither.eu/data/hostedit2/userfiles/files/Aither1.pdf>
- Vácha, J. (2014). „Vácha: Fyzik Krauss na tenkém ledě“ [online]. *Lidovky.cz*. Dostupné z: http://www.lidovky.cz/fyzik-krauss-na-tenkem-lede-dfj-/zpravy-clanky.aspx?c=A140606_194350_ln-zpravy-retezove_hm, (publikováno 6. 6. 2014).
- aspix?c=A140815_150528_pozice-tema_lube, (publikováno 30. 8. 2014).
- Krauss, L. M. (2012). *A Universe from Nothing: Why There Is Something Rather than Nothing*. New York: Atria Books. [Česky Krauss, L. M. (2013). *Vesmír z ničeho*. Praha: Knižní klub].
- Krob, J. (2001). *Z dějin ontologie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Mráz, M. (2009). „Dějiny starší filosofie jako klíč k pochopení pozdějšího filosofického vývoje“ [online]. *Aithér* 1(1), s. 101-103. Dostupné z: <http://journal.aither.eu/data/hostedit2/userfiles/files/Aither1.pdf>
- Müller, I. (2009). „Studium dějin filosofie jako hledání české a evropské identity“ [online]. *Aithér* 1(1), s. 109-113. Dostupné z: <http://journal.aither.eu/data/hostedit2/userfiles/files/Aither1.pdf>
- Otisk, M. (2009). „Dějiny starší filosofie jako klíč k pochopení pozdějšího filosofického vývoje“ [online]. *Aithér* 1(1), s. 89-92. Dostupné z: <http://journal.aither.eu/data/hostedit2/userfiles/files/Aither1.pdf>
- Sobotka, M. (2014). „Sobotka: Ateismus ve věku konzumu“ [online]. *Lidovky.cz*. Dostupné z: <http://www.lidovky.cz/ateismus-ve-veku->

Recenze

ACOMPORA, CH. D. (2013).
CONTESTING NIETZSCHE.
CHICAGO: UNIVERSITY OF
CHICAGO PRESS, ISBN-10:
0226923908.

PETR JIRÁK

Nietzsche se domníval, že lidská existence je neoddělitelná od sváru, soupeření, války. A byli to Řekové, kteří si dle Nietzscheho byli dobře vědomi této skutečnosti. Jejich kulturní a sociální prostředí vytvořilo instituci, souhrn pravidel, ve kterém bylo soupeření všeho druhu oslavováno a považováno za vlastní cíl kultury. Právě pojetí řeckého *agónu* a jeho dominantní vliv na myšlení Friedricha Nietzscheho je hlavním tématem knihy *Contesting Nietzsche* od americké badatelky Christy Davis Acompory.

Ch. D. Acompora působí jako profesorka na Hunter College v New Yorku. Věnuje se převážně moderní filosofii, estetice či politickému myšlení. Publikovala řadu publikací o Nietzscheovi a od roku 2006 zastává pozici editorky *Journal of Nietzsche Studies*. Roku 2013 vyšla její kniha *Contesting Nietzsche*, ve které propojuje svůj zájem o řeckou tragédii, agonismus a Nietzscheho myšlení.

Cílem její knihy je představit, co znamenal pro Nietzscheho řecký *agón*. Nietzsche byl okouzlen schopností vytvářet hodnoty a ve své filosofii hledal možnosti, jak se tomuto umění naučit a jak ho náležitě ocenit. Acompora se domnívá, že úrodnou půdu pro tuto schopnost našel v podobě řeckého *agónu*. Bylo to agonální kulturní prostředí Řecka, které umožňovalo produkovat hodnoty, ze kterých měla užitek

především společnost. Jak se Acompora k tomuto závěru dostává?

Acompora v úvodu konstatuje, že jedním z Nietzscheho cílů v jeho raném období bylo zodpovězení otázky: Jak dokázal *agón* vytvářet řeckou kulturu? Jak byla využita tato dynamika síly? K čemu? Nietzsche v eseji *Homers Wettkampf* (v češtině v souboru *My filologové*) představuje dvojí pojetí *Eris*. Její první podoba je považována za příčinu zla, válek a utrpení. Tato destruktivní podoba však má svůj protějšek stejného jména. Tato druhá *Eris* nevede k destrukci, ale k vyniknutí, ke kultivované podobě sváru. Každodenní utrpení, boj o život, se proměňuje v boj o *areté*, v nejvyšší formu lidského výkonu ducha. Jedna je prokletím a jedna je darem.

Nietzscheho zaujalo na této skutečnosti to, že vzešlé hodnoty se váží k lidskému výkonu – ne k božskému zásahu. Zároveň si Řekové uvědomili, že ta samá

síla, jež člověka popouzí k destrukci, může na druhé straně pudit k vyniknutí. To, co začíná žárlivostí na statky souseda, může směřovat k vyniknutí na politické a etické rovině. Je tedy v zájmu celého společenství pěstovat druhou podobu *Eris*. Ta vede k vytvoření soutěžního prostředí, institucí, v nichž by mohlo být soutěžení provozováno. Podle Nietzscheho tak vzniká mechanismus, který nejen vytváří hodnoty, ale též přehodnocuje ty staré a dráždí celou společnost k aktu tvorby a zdokonalování se.

Acompora poukazuje, že *agón* mohl mít mnoho podob od závodů v atletice, v poezii, v obchodnickém umění či později v rétorických zápasech. Toto soupeření (*contest*) má určitá kritéria, která umožňují odhalovat kvalitu soutěžících. Podobně jako v pochodňovém závodě jsou vítězi nakonec všichni, neboť celá společnost profituje. Zmínit musíme ještě jeden moment, který Acompora

podrobně rozebírá. Jestliže vítěz v *agónu* je dost silný, může v rámci svého vítězství překonat i stávající hodnoty a sám aspirovat na nositele nových standardů. Ty pak mohou být zase vystaveny dalším útokům. Agonismus tak hraje dle Nietzscheho zásadní roli ve zdraví a vitalitě řeckého kulturního života. Nekonzervuje, ale neustále produkuje.

Bližší podobu agonismu a jeho vazbu na náboženství představuje Acompora v rozboru Pindarovy básně *Olympané*, ve které básník oslavuje vítěze, mladíka Hagesidamona. Jsou zdůrazňovány především povinnosti, které s sebou takové vítězství nese. Je to vědomí dluhu. Vítěz vděčí bohům, Héraklovi jakožto zakladateli her, svému vychovateli, *polis* atd. *Agón* je tak mechanismem, jež dokáže formovat společnost jako celek, protože usměrňuje a přeměňuje destruktivní pudy člověka na touhu po slávě (*kleos*) a výtečnosti (*areté*).

Velkolepým tvůrcem tohoto modelu je Homér. Nietzsche se domnívá, že Homér nestojí na počátku řecké kultury, ale přichází později jako její reformátor. Podle Acompory si Nietzsche vytváří tento obraz Homéra a staví ho do kontrastu k Hésiodovi a především k filosofii „lesního bůžka“ Siléna, která chápe život jako omyl plný utrpení. Homér naproti tomu představil život naplněný snahou o vyniknutí, slávu a nesmrtelnost, jež pak provází každého héra. Pro Nietzscheho to bylo právě toto „homérské myšlení“, které umožnilo, aby *agón* úspěšně zakotvil v řecké kultuře. Chápe *agón* jako obrat k životu, k ocenění lidské tvořivé síly, která

dokáže sama lidský život naplnit, a tak i vykoupit.

Druhá kapitola této knihy nese název *Contesting Homer* a autorka se zde pokouší představit, jak toto výše představené pojetí Nietzsche dále rozvádí ve své prvotině *Zrození tragédie*. Cílem je nejen přestavit odlišnost apollinského a dionýského pudu, ale hlavní pozornost je věnována tomu, co Nietzscheho podle autorky nejvíce zajímalo, jejich vzájemnému propletení, z něhož povstává attická tragédie. Nepřátelství je přesně v duchu *agónu* proměněno na vzájemně se pudící kreativitu. Tragédie je tak pro Nietzscheho novým obrazem *agónu* – dokáže spojit tvořivou i destruktivní sílu. Cílem není vyhladit protivníka, ani dominance jedné z těchto sil.

Acompora odmítá Aristotelovo tvrzení, že tragické umění uchopuje člověka skrze prožitek strachu a lítosti. Podobně jako Nietzsche tvrdí, že síla tragédie tkví v tzv. „poetické síle“, která umožňuje nazřít na tvořivost samu. Tragédie je tak oslavou života. Umožňuje afirmovat život jako něco cenného, hodnotného. Dokáže to proto, neboť je organizována agonální strukturou. Acompora zdůrazňuje rovnocennost vztahu Apollón-Dionýsos. Dionýský moment rozbití míry a hranic je stejně slastný jako jejich znovunabytí a vystavění. Tragédie tak přesně v duchu *agónu* dokáže napadat a zpochybňovat určité hodnoty, promýšlet je a poté je upravené znovu nechat zaujmout své nezbytné místo v lidském životě. To však vždy s malým dionýským úšklebkem v pozadí.

Ve třetí kapitole věnované souboji se Sókratem (*Contesting Socrates*) se

autorka zabývá Nietzscheho tezemi o tom, co zničilo tragédii a proměnilo podobu *agónu*. Zdůrazňuje především moment, který bude nabývat v následujících kapitolách na síle, a to, že sám Nietzsche považoval svoji filosofii za agonální. Cílem tak není Sókrata zničit, ale představit lepší alternativu, a tak ho překonat. Acompora tedy zdůrazňuje, že pro Nietzscheho je Sókratés úspěšný přehodnocovatel, ale jeho nové „filosofické“ hodnoty jsou příliš odlišné k dřívějšímu pojetí zdatnosti. „Co je pro Nietzscheho Sókratés?“, ptá se Acompora. Je to suma názorů a způsobů filosofování. Představme si krátce dvě dominantní myšlenky, které zde autorka rozvíjí.

Cílem jeho boje se Sókratem je přeformulování smyslu existence. Nietzsche chce představit vizi, která bude nejvíce afirmativní vzhledem k životu. Platónův Sókratés je odlišný hrdina než ti, které můžeme vidět u Homéra. Tento nový hrdina, Sókratés, nesoupeří primárně s jinými soupeři, ale především sám se sebou, se svojí zvířecí přirozeností. Nietzsche se domnívá, že takto pojatý *agón* podkopává hodnotu lidské existence a obsahuje již rysy, které později povedou k jejímu celkovému zpochybnění. Dialektická forma je podle Nietzscheho podřadnější než ta, kterou představoval *agón*. Jaký druh akce z toho povstává? U Homéra je to v konečné fázi generování hodnot a samotných tvůrců. Celá jeho struktura vede k sociální interakci a přetváření agrese v kreativitu. Sókratův dialektický *agón* je naopak otupující, neboť ruší zápas jako kulturní a sociální fenomén.

Proměnil se v duševní boj, a to považuje Nietzsche za destruktivní, neboť nikdo nemůže vyhrát tento souboj tak, že by překonával protivníka ve smyslu *agónu*. V tomto bodě by jistě platonští badatelé přišli s celou řadou námitek ohledně hodnocení dialektiky.

Acompora nicméně dále rozvádí Nietzscheho myšlenku „zpívajícího Sókrata“, tj. člověka s touhou po vědění, která by naopak prýštila z touhy po tvoření. Sókratés v dialogu *Faidón* měl raději mlčet než tvrdit, že život je nemoc. Nietzsche tvrdí, že Sókratés nemohl v životě najít takové hodnoty, jaké hledal. Kdyby však Sókratés ke svému hlubokému vhledu do života přidal praktickování hudby, zrodilo by to majestátní tvůrčí sílu. Poznal by, že hodnotu smyslu života nelze „poznat“, ale je to něco, co se musí vytvořit. Pak by nevypil s takovou lehkostí bolehlav. Být schopen tvořit je pro Nietzscheho součástí toho, co nazývá moudrostí. Tím, že Sókratés trval pouze na racionalizaci, která chce vše nazírat, zpřesňovat a opravovat, nemohl vidět, co básnictví a hudba odhaluje. Nemohl tak shledat život žádoucím.

Autorka tuto problematiku dále rozvíjí v kontextu vztahu zdání (*Schein*) a pravdy. Nietzsche chápe nenávist ke zdání jako nenávist k životu samotnému. Právě tuto iluzivnost chce však „sókratovství“ opravit. Chce vstupovat do základů světa a oddělovat pravé poznání a zdání. Acompora komentuje jeho teze o vědě, jak je sám představil v knize *Mimo dobro a zlo* či v *Radostné vědě*. Nietzsche se domnívá, že k lidskému poznávání patří i zdání. Společně s vůlí k pravdě existuje i něco protikladného:

„[...] určitý obranný val vůči nepřebornému množství k vědění, spokojenost s temnotou. Je vůle dát se i klamat.“¹ Pro Nietzscheho umožňuje zdání specifický přístup ke světu a je to jen předsudek některých filosofů, že považují pravdu za cennější než zdání. Kdyby tito filosofové odstranili všechno zdání ve své honbě za pravdou, nic by jim už ze světa nezbylo. Acompora toto Nietzscheho pojetí označuje vlastním termínem jako tzv. „artful naturalismus“. Jaké jsou jeho možnosti a úskalí, rozebírá dále.

Ve třetí kapitole *Contesting Paul* se autorka věnuje Nietzscheho boji s křesťanskou tradicí. Proč je vybrána zrovna postava Saula-Pavla Acompora objasňuje s odkazy především na *Ranní červánky*. Já zaměřím pozornost spíše na vztah Pavla k agonismu. Acompora se domnívá, že Nietzsche v jeho osobě viděl naprostý opak toho, co znamenal *agón* v Homérově pojetí či v tragédii. Pavel úspěšně dokončuje devastaci homérského pojetí slávy. Lidské tělo, které se cvičením podílelo na *areté* a bylo hmatatelným důkazem její srozumitelnosti, je zde chápáno jako zdroj hříchu. Je to právě Pavlovo pojetí křesťanství, které vynalézá tzv. „evil enemy“ a zcela přesouvá *agón* do vnitřního světa. V tomto navazuje na Sókrata. Avšak u Sókrata je to nedokonalost, s čím se bojuje. U Pavla je to zlo. Zlo – tento abstraktní nepřítel – musí být vyhlazeno. Nietzscheho cílem je sledovat, jak tento proud myšlení dosáhl moci, neboť pak se ukáže, jak může být (konečně) překonán.

Autorka tuto kapitolu využívá nejen k zamyšlení se nad Nietzscheho

kritikou křesťanství, ale nad tématem morálky vůbec. V souvislosti s agonismem zmíním jednu úvahu, jež dále rozvádí. Křesťanství dle Nietzscheho mrzačí *agón* svojí náboženskou představou o vykoupení. V homérském pojetí je člověk chápán jako aktivní bytost, jež pronásleduje svoji slávu i za cenu smrti. Jako smrtelník může riskovat vše, což ani bohové nemohou. V křesťanství je člověk již předem zachráněn, spasen skrze smrt Ježíše Krista. Jestliže tento Boží syn determinoval možnosti lidského snažení po velikosti, veškerá snaha už je zbytečná. Doslova nic nelze postavit proti velikosti Ježíšova činu. *Agón*, jako možný mechanismus na výrobu hodnot, je zbytečný. Homérova otázka zněla: Co život plný soupeření chce? Více života. Pavlova odpověď, jak se domnívá Acompora, zní *všechno*. *Všechno* je bezcenné vůči zázraku vzkříšení. Ten vykoupí vše.

Acompora ukazuje, že ve ztrátě *agónu* spatřoval Nietzsche zásadní problém moderních lidí. Tuto myšlenku autorka demonstruje na představě pojetí svobody u Řeků a moderních lidí. Moderní člověk víceméně pocituje svobodu jako možnost být osvobozen od nějakých restrikcí. Řekové ji chápali spíše jako moc jednat, být uschopněn se zapojit a zúčastňovat *agónu*. Řekové tak byli dle Nietzscheho svobodnější, neboť jejich cíle byly blíže a byly hmatatelné. Moderní člověk je pro Nietzscheho jako rychlonohý Achilles v Zenonově paradoxu. Je lapen nekonečnem a není schopen dohonit „želvu“, neboť ztratil vitální prostředí *agónu* v řeckém smyslu. Acompora zdůrazňuje, že souboj

s Pavlem ho nepřinutil pouze artikulovat, co přesně chápe jako problém, ale též ho vydráždil – v duchu agonismu – vytvořit vlastní alternativní model, který by obsahoval nové pojetí subjektu, jednání či odpovědnosti. Toho, co Řekové nazývali „duše“.

V závěrečné části se autorka věnuje Nietzscheho soupeření s Richardem Wagnerem. To ji posléze umožňuje položit si hlavní otázku této kapitoly, jak se člověk stane tím, čím je. Zápasení s Wagnerem odhalovalo Nietzschemu nejen to, jak sobě rozumět, ale také, jak se dále orientovat. V tomto zápase se podle Acompory stává Nietzsche sám sebou.

Acompora vznáší k tomuto tématu několik otázek. Jak se člověk ve skutečnosti stává tím, čím je? A když už takový je, jak to pozná? Je třeba pro tento vývoj nějaký *telos*? Aby mohla autorka zodpovědět tyto (i další) otázky, věnuje se podrobně několika pasážím z Nietzscheho pozdního období (*Vůle k moci*, *Ecce homo* atd.). Ústředním tématem jejího výkladu je pak Nietzscheho pojetí individua, především v kontextu myšlenek o vůli k moci. V pozadí těchto úvah stále zaznívá stará řecká otázka: Co dělá člověka velkým? Acompora zdůrazňuje, že samotné Nietzscheho myšlení nejenže vyzdvihovalo potenciál a možnosti agonismu, ale samo je na principech *agónu* vystavěno a řídí se jím. Představuje nám Nietzscheho pojem „Kriegs-praxis“ jakožto činnost, která je řídicím principem v rozvoji individua. Nietzsche zdůrazňuje, že člověk potřebuje svého protivníka, cítit odpor. „Kriegs-praxis“ dráždí člověka, aby vynakládal všechny svoje síly a možnosti,

nejlépe ve formě *agónu*, a tak svého protivníka překonával. Jestliže jsme výše uvedli, že Nietzsche spojoval moudrost s aktem tvorby, další střípek této moudrosti je uvědomění si potřeby soupeře. Acompora zdůrazňuje, že překonávání protivníka neznamena jeho odstranění. Mezi oběma existuje jakési pouto a myslitel je určen i tím, koho porazil. Tato „válečná praxe“ podle autorky zásadně formuje individuum a utváří, bez předem stanoveného cíle to, kým člověk jest.

Souboj samotné autorky s Nietzscheho myšlením je fascinující. Lze si položit otázku: Jestliže Acompora soupeří s Nietzsche, jak ukazuje titul její knihy, jakou podobu by mělo toto překonání mít? Podle výše představené podoby agonismu vyvrácení Nietzscheho tezí a nastolení alternativního pojetí. Sám Nietzsche zdůrazňuje, že nakonec je předmětem boje vždy představa toho, co je dobrý život. Této mety Acompora podle mého mínění nedosahuje, ale je úspěšná v jiné „disciplíně“. Její přesný a hluboký popis toho, jak Nietzscheho myšlení bylo ovlivněno a zformováno agonismem, je úchvatné sledovat a stojí za to se tohoto zápasu zúčastnit.

1 Nietzsche, F. *Mimo dobro a zlo*, af. 230.

© copyright AITHER 2007

AITHER

Časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice
Journal for the Study of Greek and Latin Philosophical
Traditions

(Ročník VI., číslo 11)

Redakce časopisu Aither:

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci
Křížkovského 10
771 80 Olomouc

aither.journal@upol.cz

Pavel Hobza
šéfredaktor

Martin Zielina
redaktor

Jakub Ráliš
technický redaktor

ISSN 1803-7860 (Online)
Olomouc 2014