REFLEXE 56

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

(5–39) . . . . . Jiří Klouda
Anaxagorovská próza, rétorizující hippokratovské spisy a otázka předplatónské rétorické teorie
Die Prosa des Anaxagoras, die rhetorischen Hippokratischen Schriften und die Frage nach der vorplatonischen Theorie der Rhetorik
Anaxagorean Prose, Rhetorical Hippocratic Writings and the Question of Preplatonic Rhetorical Theory

(41–62) . . . . . Jakub Jinek
Platón a Aristotelés o boží vládě v obci. Možné zdroje ideje suverenity v řeckém politickém myšlení
Platon und Aristoteles über die Gottesherrschaft in der Polis. Mögliche Quellen der Idee der Souveränität im griechischen politischen Denken
Plato and Aristotle on the Rule of God in the City. Some Possible Sources for the Idea of Sovereignty in Greek Political Thought

(63–87) . . . . . Karel Thein
Aristotelés o povaze a pohybu nebeské sféry II. O nebi *a problém nehybného hybatele*
Aristoteles über die Natur und die Bewegung der Himmelsphäre II. *De caelo* und das Problem des unbewegten Bewegers
Aristotle on the Nature and Motion of the Celestial Sphere II. *De caelo* and the Problem of the Unmoved Mover

(89–107) . . . . . Kateřina Lochmanová
Funkce složených substancí v rámci Leibnizovy metafyziky
Die Rolle der zusammengesetzten Substanzen im Rahmen der Leibnizschen Metaphysik
The Role of Compound Substances in Leibniz's Metaphysics

TEXTY • Texte • Texts

Jean-Baptiste Gourinat . . . . . (109–123)
Věčný návrat a periodický čas ve stoické filosofii
(přel. J. Joseph)
Die ewige Wiederkehr und die periodische Zeit
in der Philosophie der Stoa
The Eternal Return and Periodic Time in Stoic Philosophy

Karel Thein . . . . . (125–135)
Motivace věčného návratu a problém času.
K článku J.-B. Gourinata
Die Motivation der ewigen Wiederkehr und das Problem
der Zeit. Zum Beitrag von J.-B. Gourinat
The Motivation of the Eternal Return and the Problem of Time.
A Note on the Essay of J.-B. Gourinat

Werner Beierwaltes . . . . . (137–147)
„Krása je záře pravdy.“ O klasických paradigmatech krásy:
Plótínos – Augustin – Schelling (přel. L. Karfíková)
„Das Schöne ist der Glanz des Wahren.“ Über klassische
Paradigmen der Schönheit: Plotin – Augustinus – Schelling
“Beauty as the Lustre of Truth.” On Classical Paradigms
of Beauty: Plotinus – Augustine – Schelling

Lenka Karfíková . . . . . (149–150)
Werner Beierwaltes in memoriam
Werner Beierwaltes *in memoriam*
Werner Beierwaltes *in memoriam*

Immanuel Kant . . . . . (151–159)
Ohlášení brzkého uzavření dohody o věčném míru ve filosofii
(přel. R. Pech)
Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats
zum ewigen Frieden in der Philosophie
Announcement that a Treatise on Perpetual Peace
in Philosophy is Nearly Completed

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

(161–174) . . . . . Malte Dreyer a Walter Zitterbarth – Hans Joas
Geneze a platnost (přel. J. Sirovátka)
Genesis und Geltung
Genesis and Validity

DISKUSE • Diskussion • Discussion

Jan Bierhanzl
(175–179) . . . . . *Slabé jednání. Od etiky k politice a zase zpátky*
Schwache Handlung. Von der Ethik zur Politik und zurück
Weak Action. From Ethics to Politics and Back Again

Tereza Matějčková
(181–187) . . . . . *Všichni jsme bez tváře. K textu J. Bierhanzla*
Wir sind alle antlitzlos. Zum Text von J. Bierhanzl
We are all Faceless. A Note on the Essay of J. Bierhanzl

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

189 . . . . . I. M. Havel, *Zápisky introspektora* (J. Hvorecký)
194 . . . . . J. Jinek, *Obec a politično v Aristotelově myšlení* (S. Synek)
204 . . . . . K. Pacovská, *Vina, láska, náhoda* (M. Cíbik)
211 . . . . . P. Prášek, *Člověk v šíleném dění světa. Filosofie Gillesa Deleuze* (J. Fulka)
217 . . . . . M. Joly, *La révolution sociologique. De la naissance d'un régime de pensée scientifique* à *la crise de la philosophie (XIX^{e}–XX^{e} siècle)* (J. Maršálek)

ZPRÁVY • Nachrichten • News

225 . . . . . *Pražská výstava o Janu Patočkovi* (Josef Moural)
227 . . . . . *Za Rudolfem Kučerou, disidentem, politickým filosofem, vysokoškolským pedagogem a publicistou* (Miroslav Novák)

231 . . . . . *Za nás* (Milan Balabán)

232 . . . . . Autoři čísla

ANAXAGOROVSKÁ PRÓZA, RÉTORIZUJÍCÍ HIPPOKRATOVSKÉ SPISY A OTÁZKA PŘEDPLATÓNSKÉ RÉTORICKÉ TEORIE

Jiří Klouda

Poněkud zvláštní okolnost, že první dochovaný výskyt slova *rétorika* (ῥητορική) se nalézá v Platónově dialogu *Gorgias* a že ho pronáší platónský Sókratés, je historikům řecké literatury známa již delší dobu.[1] Avšak teprve na samém sklonku 20. století se objevily pokusy o radikální zhodnocení tohoto faktu, v nichž byl Platón interpretován nejen jako pravděpodobný původce nového výrazu, ale též jako myslitel, který podstatně přispěl k založení rétoriky jako samostatné disciplíny.[2] To se na první pohled může zdát paradoxní, neboť filosofická i filologická tradice často nedokázala nalézt dostatečný odstup od sugestivní Platónovy argumentace, v níž se Sókratés jeví především jako neúprosný kritik rétoriky.[3] Proto následující studii započneme představením hlavních argumentů, z nichž teze o platónském původu rétoriky vychází, a poté budeme tuto pozici konfrontovat s rétorizujícími texty dochovanými ve sbírce lékařských spisů *Corpus Hippocraticum*, jež svým počtem i datací do 5. stol. př. Kr. představují významné, i když často přehlížené svědectví o intelektuálním kontextu, v němž se řecká rétorika jako zvláštní disciplína rodila.

---

1 Viz např. W. Kroll, *Rhetorik*, in: G. Wissowa (vyd.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, Suplementband, VII, Stuttgart 1940, sl. 1039.

2 Th. Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore – London 1991, 1995[2]; E. Schiappa, *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven – London 1999. K diskuzi této pozice v současném bádání viz např. M. Gagarin, *Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists*, in: I. Worthington (vyd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden (MA) 2007, str. 27–36, nebo (kritičtěji) L. Pernot, *La rhétorique dans l'antiquité*, Paris 2000, str. 38–41. K pozadí renesance zájmu o rétoriku na Západě ve druhé polovině 20. stol. srv. K. Boháček, *Aristotelés a Nová rétorika*, in: *Aither*, 11, 2014, str. 100–113.

3 Jako ukázka masivní identifikace s Platónovou pozicí ze strany jeho moderních vykladačů může posloužit tvrzení Františka Novotného z jeho Úvodu k překladu dialogu *Gorgias*, Praha 1993, str. 8: „Rétorika … je tu předvedena před soudnou stolici ethiky, je souzena a odsouzena: její domnělá moc se ukáže nicotnou a nicotné je i domnělé štěstí, které přináší člověku." Podle tohoto překladu je dialog *Gorgias* citován i níže v textu (občas s drobnými úpravami).

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.18
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

1.

Jestliže schopnost přesvědčivé veřejné promluvy patřila k samozřejmým atributům už homérských hrdinů, o *rétorice* mluvíme teprve tehdy, kdy je tato schopnost systematizována, teoretizována, a tak převedena na sadu pravidel, podle nichž má být promluva konstruována. Tento proces se odehrává za účelem jednak snazšího didaktického přenosu, jednak dalšího zefektivnění užívaných prostředků, neboť zformulovaná pravidla lze rychleji předávat a jasněji diskutovat. Antická doxografie rétoriky[4] spojuje počátky oboru s pololegendárními postavami Sicilanů Teisiy a Koraka, od nichž měla pocházet první učebnice. My však vyjdeme z Platónovy konfrontace Sókrata s Gorgiou, tedy z pasáže dialogu *Gorgias*, kde se slovo *rhétoriké* objeví zřejmě poprvé.

Rozhovor mezi Sókratem a Chairefóntem na jedné a Gorgiou a Pólem na druhé straně začíná otázkou po tom, v jakém umění je Gorgias odborníkem, a jak je tedy třeba jej nazývat (*Gorg*. 448b–c). Když Pólos vychválí Gorgiovo umění jako „to ze všech nejkrásnější", je pokárán, že neodpověděl na otázku, které je to umění, nýbrž pouze říká, jaké jest. Přitom ho Sókratés ovšem chválí, že je „dobře připraven ke slovním výkonům" a je „více vycvičen v tak řečené rétorice než v dialogu" (448d).[5] Rétorika je zde tak od samého začátku spojena s tvorbou řečí a postavena do opozice vůči rozhovoru. Poté se Sókratés zeptá přímo Gorgii, „kterého umění jsi znalý a kým je proto třeba tě nazývat?" Gorgias na to výslovně uvede, že je znalý rétoriky, a souhlasí s tím, aby byl nazýván rétorem (449a). V dalším průběhu rozmluvy pak Pólos a Gorgias akceptují Sókratovu argumentaci a podle analogie s ostatními uměními (*technai*) hledají pro rétoriku její specifický předmět (449d). Když poté Gorgias určí za takový předmět „řeči" (*logoi*), namítne Sókratés, že řečí užívají různou měrou i ostatní obory, např. lékařství činí lidi schopné náležitě mluvit a myslet o nemoci atp. Gorgias se pak ještě poukazem, že se rétorika zabývá řečmi, které se týkají největších lidských věcí (451d7),

---

4 Antická svědectví, v jejichž čele ovšem stojí Platón a Aristotelés, shromáždil L. Radermacher, *Artium scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik*, Wien 1951, str. 28–35.

5 Spojení „tak řečená rétorika" (τὴν καλουμένην ῥητορικήν) nemusí znamenat, že Sókratés odkazuje na již fixovaný terminologický úzus; stejně dobře může zdůrazňovat akt zavedení nového výrazu, zhruba ve smyslu „tato – říkejme jí – rétorika". K tomu viz E. Schiappa, *The Beginnings*, str. 17 n., který též poukazuje na Platónovu oblibu ve výrazech končících na *-ikos*, z nichž velká většina se v literatuře před ním nevyskytuje (tamt., str. 15, s odkazy na speciální studie).

snaží vymanévrovat z pozice rétoriky jako pouze jednoho z oborů, který leží principiálně na stejné rovině s ostatními, a chce jí jako předtím Pólos zajistit určité privilegované postavení vůči ostatním uměním. Tuto privilegovanost rétora však vyloží jako mocenské, vládu zajišťující postavení v polis, garantované schopností přemlouvat řečmi kohokoli na soudě a v občanském shromáždění (452d–e).[6] Uvedené stanovisko pak Sókratés převádí na vymezení: „Rétorika je výrobkyně přemlouvání a všechna její činnost i všechen její obsah směřuje k tomuto cíli; či snad můžeš říci, že moc rétoriky má větší rozsah než to, způsobovat v duších posluchačů přemluvu?“ (453a1–5).[7] Gorgias s touto charakteristikou bez výhrad souhlasí.

Následující postup rozpravy nám stačí podat už velmi stručně: jelikož stále platí, že rétorika je jedním speciálním uměním mezi ostatními, porovnává Sókratés způsob, jakým přesvědčují posluchače ostatní umění, která, jak bylo výše ukázáno, také užívají řeči. Řeč rétoriky pak na rozdíl od řečí ostatních oborů nezpůsobuje vědění, které je jako takové pravdivé, ale víru bez vědění, tedy věření, které je vůči vědění neutrální. Když Sókratés zohlední Gorgiou preferovanou politickou a soudní působnost rétoriky, formuluje doplnění, podle něhož je rétorika „výrobkyní přemluvy věřivé, ne naučné, o spravedlivu a nespravedlivu“ (455a). Tím se rétorika definitivně ocitá v oblasti etického vědění. Tento krok ovšem koliduje s Gorgiovým tvrzením o hodnotové neutralitě rétoriky, kterou podle něj lze stejně dobře využít k dobrému i zlému. Proto nemůže rétor přemlouvat kohokoli k čemukoli, jestliže by to bylo nespravedlivé, a rétorika nebude tím nejvyšším uměním, neboť nad sebou musí uznat etiku. Pokud by tak neučinila a nárokovala by si ono výsostné postavení

6 Viz především *Gorg*. 452e1–8 s opakovanými výrazy *dynamis*, resp. *dynasthai*.

7 πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική, καὶ ἡ πραγματεία αὐτῆς ἅπασα καὶ τὸ κεφάλαιον εἰς τοῦτο τελευτᾷ· ἢ ἔχεις τι λέγειν ἐπὶ πλέον τὴν ῥητορικὴν δύνασθαι ἢ πειθὼ τοῖς ἀκούουσιν ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖν. Již H. Mutschmann poukázal na to, že se s největší pravděpodobností nejedná o definici historického Gorgii, neboť podobným způsobem Platón provizorně definuje v *Charmidu* lékařství jako „výrobkyni zdraví“ (ὑγιείας δημιουργός, 174e9) a v *Symposiu* věštectví jako „výrobkyni přátelství mezi lidmi a bohy“ (φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός, 188d1), viz H. Mutschmann, *Die älteste Definition der Rhetorik*, in: *Hermes*, 53, 1918, str. 440–443. Přesto definice πειθοῦς δημιουργός vstoupila do tradované rétorické doxografie, a to nejen v přímém spojení s Gorgiou: *Prolegomena ad Hermogenem* ji situují do okolí intelektuálního vlivu Teisiy a Koraka (*Artium scriptores*, str. 30); Quintilianus, *Institutio oratoria*, II,15 ji spojuje s učebnicí připisovanou Isokratovi.

v obci spojené s neomezeným přemlouváním, nebude uměním, ale pouze zběhlostí a cvikem (463b). Tuto zběhlost pak Sókratés nazývá „úlisným lahoděním" a „klamným přeludem" jisté části politiky. Tak jako jsou pro tělo dvě pravá umění, totiž gymnastika a lékařství, a pro duši analogicky zákonodárství a soudnictví, existují i přeludy, klamné podoby těchto oborů, které nesměřují k tomu, co je dobré, ale k příjemnému: kosmetika je falešnou verzí gymnastiky, na lékařství parazituje kuchařství, sofistika je klamem zákonodárství a rétorika falešným soudnictvím (465 b–e).

Že Platónovo vymezení sofisty a rétora je velkou měrou preskriptivní a neodpovídá, nakolik můžeme podle dochovaných památek posoudit, běžnému dobovému úzu, není třeba podrobněji rozebírat.[8] A i když domněnka, že slovo *rhétoriké* je Platónovým neologismem, zůstává přísně vzato nedokazatelná,[9] samotná idea vidět v Platónovi zakladatele rétoriky stojí na hlubším základě, který na faktu prvního doloženého lexikálního výskytu nezávisí. Větší význam má totiž samotný sled argumentů v *Gorgiovi*. Zde lze identifikovat několik na první pohled samozřejmých kroků, jejichž zdánlivá banalita je však dána tím, že sami stojíme v Platónem založené tradici: (1) rétorika je jen jeden obor (*techné*) mezi

8 Slovo *rhétór* označuje v pátém a čtvrtém století každého, kdo aktivně promlouvá na sněmech nebo soudech, speciálně politika, který svou moc čerpá primárně z vystupování v lidových shromážděních (na rozdíl od tradičních forem politického kapitálu), a to s jistým hanlivým přídechem. K tomu viz W. Kroll, *Rhetorik*, sl. 1040; I. Worthington, *Rhetoric and Politics in Classical Greece: Rise of the Rhetores*, in: týž (vyd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, str. 255–271.

9 Druhým spisem, v němž kolem poloviny 4. století př. Kr. výraz ῥητορική nalézáme, je Alkidamantova řeč *O sofistech čili autorech psaných řečí*, §§ 1 a 2 (*Artium scriptores*, str. 135). Časové zařazení Alkidamantova textu zůstává nejasné (zvažuje se interval cca 390–360 př. Kr.), stejně tak otázka, nakolik se jeho teze o přednosti mluveného slova a improvizace vůči předem připravenému psanému textu opírá o znalost Platónova *Faidra*. Ale i v případě Alkidamantovy nezávislosti na dialogu *Faidros* je jeho řeč pokládána za současnou nebo spíš pozdější než dialog *Gorgias*. Dále výrazu častěji užívá už jen Aristotelés. Příznačná je v tomto ohledu tzv. *Rétorika pro Alexandra* dochovaná v korpusu Aristotelových textů: zde se slovo nalézá pouze v titulu, který je jako celý úvodní věnovací list pro Alexandra Makedonského jistě pozdějším falsem, zatímco vlastní poměrně rozsáhlý text, který je zřejmě upravenou učebnicí Anaximena z Lampsaku někdy z poloviny 4. století př. Kr., výraz nezná. Podobně Isokratés, který sice užívá slova *rhétoreia*, ovšem vesměs jako hanlivého označení pro řemeslné vyrábění řečí, od kterého se sám distancuje. K výskytu výrazu *rhétoriké* ve 4. století viz E. Schiappa, *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia 2003², str. 219–225; k Isokratovi viz týž, *The Beginnings*, str. 156.

ostatními, a jako taková má svůj specifický předmět, odlišný od jiných oborů;[10] (2) tímto předmětem, který rétorika vytváří, nejsou věci, ale výhradně „řeči“ (*logoi*); (3) tyto řeči nemají věcně informativní povahu (neboť takové jsou *logoi*, které vycházejí z ostatních disciplín), omezují se tedy jen na nějakou jinou mimoinformativní, „nevěcnou“ či „pseudověcnou“ stránku: persuasivní působení; (4) z předchozí teze plyne, že rétorika se jako disciplína neorientuje na pravdu/jsoucí, ale pouze na „přeludy“, „klamné obrazy“ jsoucího.

V pozadí těchto tvrzení pak stojí specifický názor na povahu řeči (*logu*), který ovšem předmětem rozhovoru mezi Gorgiou a Sókratem jako takový *není*. Sókratés předpokládá, že *logos* je něco zásadně odlišného od běžných věcí, co má ovšem schopnost tyto věci zobrazovat.[11] O tom, že tato distinkce není pro předplatónské myšlení samozřejmá, svědčí přímo dochovaná přednáška historického Gorgii: zde má logos výslovně tělo (*sóma*), je tedy jednou z „věcí“, byť zvláštní.[12] Teprve na základě jeho specifické reflektivní schopnosti lze u logu jasně rozlišit jeho „věcnou“, referenční funkci, kterou Platón fixuje jako poznání (*epistémé*): jeho pravdivost pak bude v dalších krocích Platónova myšlení garantována tím, že se bude *ex definitione* vztahovat k „vpravdě jsoucímu“ (*ontós on*), k idejím. Od tohoto „věcného“ aspektu lze pak odlišit „nevěcnou“ funkci logu, stylistickou stránku v moderním smyslu,[13] která neusiluje o to zobrazovat „jsoucí“ a je vzhledem k podstatně referenční povaze řeči v zásadě problematická, ve vyostřené konfrontaci našeho dialogu je přímo perverzí logu, tj. klamným obrazem, „přeludem“. Teprve na základě takto jasně vedených distinkcí, podložených ontologicky a epistemologicky, může Platón v *Gorgiovi* vytvořit teoretický rámec, do nějž zasadí rétoriku jako *speciální disciplínu*, a to disciplínu *formální*,

---

10 Explicitně stojí tato teze v jiných Platónových dialozích, viz *Euthyd*. 291e–292a; *Resp*. 346a–c.

11 Tento předpoklad je v dialogu obsažen pouze implicitně, až známá pasáž o útěku k logu v Platónově *Faidónu* (99d–100a) připodobňuje logos výslovně k vodní hladině s její schopností reflexivně zobrazovat jiné věci.

12 Viz Gorgias, *Hel*., 8: „Řeč je mocným vládcem, který zcela nepatrným a zcela nepostižitelným tělem vykonává věci převeliké (doslova: maximálně božské)“ (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ). Český překlad: *Chvála Heleny*, přel. B. Borecký, in: *Tribuni výmluvnosti*, vyd. B. Borecký, Praha 1974, str. 10.

13 Novým termínem pro tuto nevěcnou dimenzi *logu* se stává slovo *lexis* (mluva, styl), před Platónem (*Apol*. 17d3) a Isokratem (*Or*. V,27) nedoložené.

zaměřenou na nevěcný aspekt řeči, totiž na její persuasivní působnost, která je jako taková odlišná od poznání, resp. přímo klamná.[14]

Novost Platónova „zakladatelského aktu" velmi jasně vynikne, pokud s výše analyzovanou argumentací srovnáme vzácná svědectví o rétorické teorii 5. století. Dochovaných relevantních pramenů z 5. století nemáme k dispozici mnoho, avšak ty, jimiž disponujeme, svědčí o tom, že reflexe tehdejší předplatónské (a v jistém smyslu předrétorické) výmluvnosti s takto jasnými demarkačními čarami nepracovala. Anonymní sbírka argumentů známá jako *Dissoi logoi* pochází nejspíše z konce 5. století př. Kr.[15] Její osmý oddíl začíná následovně:

> „Pokládám za vlastnost jednoho a téhož muže a jednoho a téhož umění, že dokáže rozmlouvat v krátkých otázkách a odpovědích, zná pravdu věcí (ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι), umí správně vést soudní proces i mluvit ve shromáždění, vyzná se v umění řečí a dovede poučit o přirozenosti všech věcí, jak to s nimi je i jak vznikly (περὶ φύσιος τῶν ἁπάντων ὥς τε ἔχει καὶ ὡς ἐγένετο)."[16]

O něco málo níže je nárok na universální vědění znovu zopakován a zdůvodněn:

> „Kdo ovládá umění řečí, bude umět mluvit o všech věcech správně. Každý, kdo má mluvit správně, musí mluvit o tom, co zná. Bude tak mít znalost všeho. Neboť zná umění všech řečí, a všechny řeči se vztahují na všechny jsoucí věci (λόγοι πάντες περὶ πάντων τῶν ἐόντων ἐντί)."[17]

Ať už hodnotíme výše uvedené proklamace jakkoli, nelze si nepovšimnout, že pro autora *Dissoi logoi* (či jeho zdroje) neplatí snad nic z toho, k čemu byl doveden platónský Gorgias během rozhovoru se Sókratem. Jeho „jedno a totéž umění" zřejmě nemá jen jeden specifický předmět, zcela odlišný od předmětů ostatních oborů, je naopak znalostí doslova

---

14 Ponecháváme zde stranou otázku takové řeči, která není poznáním „vpravdě jsoucího", přesto je ale pro lidský život důležitá tím, že dokáže odrážet „nadjsoucí" dobro či krásu, jak je Platón zkoumá především v dialozích *Symposion* a *Faidros*.

15 K dataci viz A. Becker – P. Scholz (vyd.), *Dissoi Logoi – Zweierlei Ansichten*, Berlin 2004, str. 16.

16 *Diss. log.* 8,1.

17 Tamt. 8,3–5 (znění posledních dvou slov je rekonstrukcí vydavatelů).

„všech věcí“; toto umění není jen „formální“ disciplína, neboť znalost logu zahrnuje i obsahovou znalost věcí; a tato znalost je znalostí zásadně pravdivou, nikoli „přeludem“. Text navíc jedním dechem spojuje témata, která jsme zvyklí vnímat jako specificky sofistická (*logos*, jeho politické a soudní uplatnění), nebo naopak jako typické cíle zkoumání presokratovských „fysiologů“ či kosmologů (*fysis*, vznik universa věcí). Povšimněme si, že soudní a politická výmluvnost zde stojí vedle znalosti *fysis* všech věcí, avšak nikoli jako zvláštní cesta, po níž chce platónský Gorgias zajistit rétorice přednostní postavení maximalizací moci v polis. Spíše si můžeme domýšlet, že politická a soudní rétorika využívá a jakoby prodlužuje znalosti *fysis* do světa lidských institucí, jak to také uvidíme u pozdních presokratiků. Důležité přitom je, že kompilace *Dissoi logoi* není historiky pokládána za extravagantní myslitelský výboj, pravděpodobněji před sebou máme průměrné svědectví o dobovém intelektuálním standardu.[18]

Na pozadí, které nám *Dissoi logoi* nabízejí, je pak zajímavé číst výroky Sókratových partnerů a protivníků. Když Gorgias říká, že „rétor je schopen mluviti přede všemi a o všem“[19] a když se Hippias holedbá, jak „odpoví každému, kdo si přeje, na cokoli se táže“,[20] nemusíme tato tvrzení nutně pokládat za plané vychloubání a důkaz jejich intelektuální či mravní naivity, ale též a spíše za svědectví o tom, že oni staří řečtí autoři, kterým dnes říkáme po Platónově vzoru „sofisté“, vycházeli ze zásadně odlišného modelu vědění, než který předkládá Sókratés a jeho žáci. Platónský Sókratés dokáže velmi přesvědčivě „postavit rétoriku před soudní stolici etiky a ukázat její nicotnost“ právě a jen díky tomu, že podstatně promění podmínky, za nichž se jeho rozepře odehrává. Uzná-li se za platné, že každý druh vědění má svůj jeden specifický předmět, že vědění se vztahuje jen ke jsoucímu a že logos je něco odlišného od běžných věcí, co ale má schopnost tyto věci reprezentovat, pak se zájmy, témata a nároky *Dissoi logoi* (a patrně i historického Gorgii, Prótagory nebo Antifónta) musí jevit v nejlepším případě jako konfúzní. Tím pak

18 A. Becker a P. Scholz zdůrazňují didaktický cíl textu, který neměl za úkol formulovat nové teoretické náhledy, viz A. Becker – P. Scholz (vyd.), *Dissoi Logoi – Zweierlei Ansichten*, str. 16, pozn. 14.

19 Platón, *Gorg.* 457a3–4: δυνατὸς μὲν γὰρ πρὸς ἅπαντάς ἐστιν ὁ ῥήτωρ καὶ περὶ παντὸς λέγειν.

20 Týž, *Hipp. mi.* 363d3–4. K těmto citacím lze připojit řadu dalších výtek chvástavosti a předstíraného vševědění na adresu sofistů jak u Platóna, tak u jiných (patrně též Sókratem ovlivněných) autorů, jakými jsou Xenofón (např. *Memor.* IV,4,8) nebo Isokratés (např. *Or.* XIII,2).

narážíme na problém, kam uvedené autory v tradičních dějinách řecké filosofie zařadit, zda ještě k presokratovským fysiologům, anebo k „sofistům“ coby předstupni attické „filosofie logu“.[21]

Th. Cole věnoval velkou část své monografie rozboru nejstarších textů z konce 5. století, které standardně pokládáme za rétorické.[22] Tyto převážně atticky psané dokumenty označuje jako „vzorové a ukázkové texty“, které díky maximální sevřenosti a přísně symetrické stavbě obsahují při relativně malém rozsahu velké množství použitelných argumentačních postupů. Jak sbírka *Dissoi logoi*, tak páry schematizovaných řečí v *Tetralogiích* připisovaných Antifóntovi obsahují pozice *pro et contra* nikoli z důvodů nutně relativistického přesvědčení jejich autorů, ale jednoduše proto, že smyslem těchto textů bylo poskytnout maximum využitelných argumentů. Podobně obtížně jsou co do svého vyznění zařaditelné texty jako Gorgiova *Helena* a pseudo-Xenofóntova *Athénská ústava*, které vděčí za svou podobu nikoli snaze prezentovat autonomní literární dílo vyjadřující názor svého autora, nýbrž poskytnout co nejvíce argumentačních prvků pro další užití (v případě obou právě uvedených textů pro užití v soudní obhajobě, resp. v politické diskusi). Patrně i nejstarší dochované soudní řeči věnované konkrétním jednotlivým případům (Antifón, Lysiás, Andokidés, raný Isokratés) byly následně šířeny právě jako předlohy pro další tvorbu podobných textů. Smyslem existence těchto nejstarších rétorických textů proto není, aby byly čteny (např. pro požitek z autorovy virtuozity nebo pro poučení z jeho mimořádného vědění), ale aby byly dále zužitkovávány excerpováním, doplňováním konkrétního materiálu atp.[23] Tato fáze je ovšem přísně vzato podle Coleho ne-rétorická či předrétorická, neboť takto

21 Obecně lze říci, že i tradované rozdělení mezi presokratovské „přírodní filosofy“ a tzv. sofisty je do značné míry platónského původu. Už u Sókrata raných Platónových dialogů lze rozeznat tendenci odsouvat či ignorovat přírodovědné zájmy jeho současníků a stavět je do protikladu ke kosmologům staršího stylu; k tomu viz F. Karfík, *Hippias der Weise und Anaxagoras der Naturforscher*, in: *Graecolatina Pragensia*, 16–17, 2000, str. 29–49. Použitelnost tohoto dělení pak ovšem výrazně klesá právě u těch textů, jejichž dochování platónsko-aristotelská tradice (včetně doxografické tradice theofrastovské) přímo neovlivnila, což je i případ *Dissoi logoi*. Dalším příkladem jsou mj. spisy *Corpus Hippocraticum,* kterými se budeme podrobněji zabývat níže. (Různé hypotézy ohledně vzniku hippokratovské sbírky shrnuje S. Fischerová, *Úvodní studie*, in: Hippokratés, *Vybrané spisy*, I, vyd. H. Bartoš – S. Fischerová, Praha 2012, str. 117 n.)

22 Th. Cole, *The Origins*, str. 71–112.

23 Podobná intuice se objevila již ve starším bádání. E. Maass si všímá nedostatku specifického obsahu v Gorgiových textech a navrhuje je chápat jako „vzorové

pojaté texty *neobsahují specificky rétorickou dimenzi*, tj. teoretické vědění o tom, jakými formálními prostředky lze zajistit obsahům u toho kterého publika optimální přijetí. Tato rétorická metarovina je sama závislá na rozlišení čistě obsahového vědění, neutrálního vůči formálním možnostem *logu*, a na škále možností vlastních separovanému řečovému médiu, které naopak slouží jako libovolně volitelné vehikulum pro ony obsahy – rétorika ve své klasické podobě se tak ukazuje jako doplněk, a nikoli jen protivník metafyzického vědění.

E. Schiappa se s Th. Colem rozchází především v otázce předpokládané absence jakékoli rétorické teorie v předplatónském období. Domnívá se, že samotná praxe transformování předlohových textů nedokáže vysvětlit některé důležité prvky protorétorických textů.[24] Oproti tomu navrhuje rozlišovat minimálně tři fáze formování rétoriky jako teorie. První fází jsou *neteoretické texty*, v nichž lze sice rekonstruovat jistá kompoziční pravidla, ta však nejsou nijak reflektována. Druhý krok Schiappa označuje jako *nedeklarovanou teorii*, kdy texty vykazují jisté formy metodologické reflexe (např. ustálenou základní terminologii), přesto však neobsahují formulovanou teorii, kterou autor jako takovou souhlasně nebo kriticky prezentuje. Třetí fáze již plně a výslovně kompoziční pravidla formuluje a diskutuje. Jako příklad neteoretického textu mohou sloužit homérské eposy. Druhou fázi dobře ilustruje Gorgiova *Chvála Heleny*, která sice obsahuje výpovědi o povaze *logu*, nikoli však explicitní pravidla konstrukce textu. Třetí fáze plně uvědomělé teorie se objevuje až ve čtvrtém století, v pokynech obsažených v Isokratových vzorových řečech, u Platóna, Alkidamanta a Aristotela.[25] Schiappa však souhlasí s Colem v tom, že protorétorická výmluvnost mohla dosáhnout třetí, plně teoretizované fáze teprve tehdy, kdy byl Platónem (či sókratovským okruhem) vytvořen nový teoretický rámec, který zahrnoval výše nastíněné inovace na ontologické, epistemologické a terminologické rovině a v němž byla rétorika ustavena a definována jako hodnotově a obsahově neutrální *techné* řečového stylu, vposled však odkázaná na filosofii.[26]

---

formuláře", které bylo třeba doplňovat konkrétním obsahem: *loci* (E. Maass, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa*, in: *Hermes*, 22, 1887, str. 575 nn.).

24 Viz E. Schiappa, *The Beginnings*, str. 22 n.

25 Tamt., str. 109.

26 Jak je toto platónské vymezení problematické, ukazují celé pozdější dějiny rétoriky, v nichž se stále znovu vrací snaha redefinovat rétoriku obsahově, např. jako součást politické moudrosti. Už v Aristotelově *Rétorice* lze spatřit jisté pnutí mezi čistě formální definicí a snahou přiřadit rétorice určitá specifická témata.

Jak svědectví *Dissoi logoi*, tak poukazy v Gorgiově diskusi se Sókratem ovšem naznačují, že mohlo existovat i jiné pojetí proto-rétoriky, které dokázalo poskytnout řecké výmluvnosti určitý teoretický rámec, a tedy i jistou metařečovou rovinu, aniž by bylo vázáno na představu jednoho speciálního umění vedle dalších a aniž by bylo závislé na modelu ryze věcného metafyzického vědění. Jako možnost se nabízí, že by i v rámci takovéhoto teoretického modelu bylo možné reflektovat a formulovat jasná pravidla pro konstrukci prozaického textu (Schiappova 3. fáze), byť na odlišných ontologických a epistemologických předpokladech. Předmětem dalších zkoumání budou proto tzv. rétorizující spisy *Corpus Hippocraticum*, které dle našeho názoru jsou s to do otázky teoretických základů nejstarší rétoriky vnést alespoň zčásti nové světlo.

2.

Jako první poukázal na význam rétoricky formovaných textů dochovaných ve sbírce lékařských spisů *Corpus Hippocraticum* J. Jouanna. Ten v širší skupině textů určených primárně k ústnímu přednesu rozlišil v zásadě dvě podtřídy: didaktické kursy a řeči.[27] Řeči či promluvy (*discours*) se od kurzů liší především kratším rozsahem (jejich přednes by neměl trvat déle než 30 minut), zdůrazněnými úvodními a závěrečnými pasážemi a užitím dekorativních kompozičních prvků, zejména symetrické výstavby větných úseků. Po obsahové stránce jsou tyto texty charakterizovány obecnější problematikou, která je činí zajímavými i pro nelékařské publikum.[28] Všechny tyto rysy pak Jouanna nalézá u čtveřice řečí *De flatibus* (O vzduchu a dechu), *De arte* (O umění), *De vetere medicina* (O starém lékařství) a *De natura hominis* (O přirozenosti člověka). Později Jouanna k této čtveřici volněji přiřadil i spis *De morbo sacro* (O svaté nemoci), který leží uprostřed mezi „řečí" a „kursem".[29] Význam těchto spisů pro

27 Viz J. Jouanna, *Rhétorique et médecine dans la collection hippocratique*, in: *Revue des études grecques*, 97, 1984, str. 26–44. Mezi didaktické kursy (*exposé didactique*, *cours*) řadí Jouanna např. spis *De aere, aquis et locis* nebo propojená pojednání *De genitura – De natura pueri – De morbis*, IV.

28 Můžeme zde pominout nesnadnou otázku po místě těchto řečí v dobovém medicínském provozu; všeobecně se soudí, že sloužily popularizující propagaci lékařství.

29 Zvláštní pozice *De morbo sacro* je dána tím, že rozsahem a užitím stylistických figur se blíží řečem, ale nemá výrazně komponované *prooimion* ani závěr. K tomu viz Hippocrate, *La maladie sacrée*, vyd. J. Jouanna, Paris 2003, II, 3, str. x–xiii.

dějiny rétoriky spočívá v tom, že jde o velmi dobře dochované texty, datované většinou interpretů ještě do 5. století př. Kr., které tematicky rozšiřují převážně soudní zaměření nejstarších dochovaných protorétorických textů.[30]

Zatímco na důležitost rétoricky komponovaných hippokratovských spisů pro dějiny rétoriky upozornil v podstatě až právě J. Jouanna,[31] již dříve byly a stále jsou intenzivně studovány historiky filosofie jako zajímavá svědectví recepce některých kosmologických a „sofistických" nauk. H. Diels řadil spisy *De flatibus* a *De morbo sacro* mezi ohlasy učení Diogena z Apollónie,[32] v metodologických pojednáních *De arte* a *De vetere medicina* zase upoutával pozornost v nich rozvíjený model umění (*techné*).[33] Avšak zřídkakdy se hledala užší souvislost mezi rétorickou formou těchto spisů a jejich filosofickým obsahem. Nový pohled na Platónovu transformaci rétoriky nám však ukázal, že většina distinkcí, na kterých spočívá, nebyla pro starší autory závazná, stejně jako samotné rozlišení mezi filosofií a rétorikou jako dvěma jasně odlišenými obory. To nás vybízí k tomu uvažovat současnou přítomnost rétorické „formy" a kosmologických nauk ve zvláštní skupině textů na konci 5. století (tedy před sókratovsko-platónským striktním rozlišením filosofie a rétoriky) nikoli jako náhodný souběh dvou izolovaných

30 J. Jouanna, vydavatel a komentátor všech těchto textů, je datuje následovně: *De flatibus* a *De arte* mezi roky 425 a 400 př. Kr. (Hippocrate, *Des vents. De l'art*, vyd. J. Jouanna, Paris 1988, V,1, str. 190 n.); *De vetere medicina* do doby 420–410 př. Kr. (*Hippocrate, De l'ancienne médecine*, vyd. J. Jouanna, Paris 1990, II, 1, str. 85); *De natura hominis* do let 410–400 př. Kr. (Hippocrate, *De natura hominis*, vyd. J. Jouanna, Berlin 1975, str. 59 nn.). Proti dataci do 5. stol. se postavil J. Redondo, který především na základě formálních kritérií umísťuje spisy mezi léta 390–350 (J. Redondo, *Sprachlich-stilistische Bemerkungen zu den rhetorisierenden Schriften des Hippokratischen Corpus*, in: R. Wittern – P. Pellegrin (vyd.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie*, Hildesheim – Zürich – New York, 1996, str. 343– 370, zvl. str. 366 nn.). Jeho názor ovšem zatím šířeji akceptován nebyl, viz E. M. Craik, *The "Hippocratic" Corpus: Content and Context*, London – New York 2015, str. 40, 102, 212, 285; W. Golder, *Hippokrates und das Corpus Hippocraticum. Eine Einführung für Philologen und Mediziner*, Würzburg 2007, str. 27, 56, 57, 59.

31 Dříve pouze F. Blass stručně zmínil některé z těchto řečí (F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, I, *Von Gorgias bis zu Lysias*, Leipzig 1887, str. 89 n.).

32 Viz H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, II, Berlin, 1959, str. 66 nn.; A. Laks, *Diogène d'Apollonie. Édition, traduction et commentaire des fragments et témoignages*, Sankt Augustin 2008, str. 255 nn.

33 Např. Th. Gomperz, *Die Apologie der Heilkunst*, Wien 1890; F. Heinimann, *Eine vorplatonische Theorie der τέχνη*, in: *Museum Helveticum*, 18, 1961, str. 105–130.

intelektuálních tradic, nýbrž právě jako něco, co v této době spolu ještě může podstatně souviset.

Když J. Jouanna a J. Redondo studovali rétorický charakter těchto spisů, soustředili se především na jejich ozdobné stylistické a lexikální prvky, více či méně blízké těm z obou dochovaných Gorgiových řečí. Tím ovšem dochází k jistému zúžení v pojetí rétoričnosti, resp. k akceptování platonizujícího pojetí rétoriky coby jen „nevěcného" stylu, vnějšně přistupujícího k separovanému obsahu. Poněkud stranou zde zůstal aspekt reflexivity, kdy promluva sama vyzdvihuje pravidla, podle nichž je konstruována. Naše zkoumání hippokratovských textů proto zahájíme u jiného z kratších spisů, kterému ani Jouanna ani Redondo nevěnovali svou pozornost. Jde o spisek *De carnibus* (O stavbě těla), který má s výše uvedenými rétorizujícími spisy řadu společných prvků.[34] Vedle podobného rozsahu a tématu přesahujícího čistě medicínskou problematiku ho s původní Jouannovou čtveřicí spojuje také výrazné a rozsáhlé *prooimion*, naopak se odlišuje absencí dekorativních figur a propracovaných a symetricky komponovaných period. Text *prooimia* zní takto:

> „V tom, o co se tato řeč opírá, budu užívat společně sdílených názorů, které pocházejí od jiných [autorů], kteří mně předcházeli, avšak také ode mě samotného. Kdo chce totiž vytvořit takovou řeč o lékařském umění, musí nutně postavit své názory na společném východisku (κοινὴν ἀρχὴν ὑποθέσθαι). O věcech na nebi nemusím mluvit, leda jen potud, nakolik jde o to ukázat u člověka a ostatních živých bytostí to, jak povstaly a vznikly, co je duše, co být zdráv a co být nemocen a co je v člověku dobro a zlo a proč umírá. Nyní tedy předložím své názory."[35]

Citovaná pasáž dobře ilustruje charakteristické prvky, které Jouanna popisuje jako rys spisů určených primárně pro ústní komunikaci: poutání pozornosti na akt promluvy a osobu mluvčího, vnitřní odkazy a upozornění na strukturaci výkladu. Nadto je tu však nápadná reflexivní rovina,

---

[34] Dostupná jsou následující komentovaná vydání spisu: Hippokrates, *Über Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers*, vyd. K. Deichgräber, Leipzig – Berlin 1935; Hippocrate, *Des lieux dans l'homme. Du système des glandes. Des fistules. Des hémorrhoïdes. De la vision. Des chairs. De la dentition*, vyd. R. Joly, Paris 1978, XIII, str. 181–206. Jak oba uvedení vydavatelé, tak E. M. Craik a W. Golder datují spisek mezi roky 450–400 př. Kr. (viz E. M. Craik, *The „Hippocratic" Corpus*, str. 48; W. Golder, *Hippokrates*, str. 89).

[35] *De carn*. 1. U poněkud neobratné první věty spisu zvažují komentátoři možné poškození textu.

kdy autor sám explicitně formuluje pravidla, podle nichž bude svou promluvu komponovat: „Kdo chce totiž vytvořit takovou řeč o lékařském umění, musí nutně postavit své názory na společném východisku.“ Přitom se zde setkáváme s dvojznačností, kdy není snadné rozhodnout, zda autorovi jde jen o formální, řečově-argumentativní parametry (tedy o přesvědčivost), nebo o kritéria obsahová, tedy o „naturfilosofické“, teoretické základy medicíny. Předpokládejme, že podobně jasné rozlišení není pro autora *De carnibus* něčím tak samozřejmým, jak se to jeví čtenářům Platóna. Po výše uvedeném *prooimiu* totiž hned následuje výklad o „tak řečeném horkém“, které je „nesmrtelné a vše myslí, vidí, slyší a zná vše, jak to, co je, tak to, co má nastat“.[36] Toto „horké“, které ze sebe aktivně vyděluje chladné a pevné, je pak principem konstituce a strukturace kosmu i tělesných anatomických struktur, kterým je věnována hlavní část spisu. Vidíme zde zvláštní souběh formální a obsahové stránky: to, co je počátkem či východiskem (*arché*) spisu, je také zároveň počátkem a principem strukturace universa.[37] Z terminologického hlediska pak *prooimion* obsahuje ještě jeden pozoruhodný reflexivní výraz: autor užívá ve spojení s *arché* tvaru slovesa *hypotithesthai*, které lze přeložit jako „vzít si za základ“, „podložit si“. Od tohoto slovesa je pak odvozeno substantivum *hypothesis*, které nás bude zajímat níže.

Takové spojení kosmologie s reflexí textové strukturace ovšem není zcela ojedinělé, neboť ze stejné doby a zřejmě i ze stejného intelektuálního kontextu pochází dílo Diogena z Apollónie,[38] jehož spis se sice jako

---

36 Tamt., 2: ὃ καλέομεν θερμὸν, ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοέειν πάντα καὶ ὁρῆν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα ἐόντα τε καὶ ἐσόμενα.

37 Pojem *arché* je základním termínem Aristotelova výkladu presokratiků, ačkoli v dochovaných zlomcích je terminologicky doložen pouze u Anaxagory (B 6 a B 12), a zde se nevztahuje primárně k očekávané „pralátce“, nýbrž k tomu stavu kosmu, kdy mysl započíná kruhovým pohybem jeho strukturaci. Viz Z. Kratochvíl, *Anaxagorás*, Červený Kostelec 2014, str. 64. Výrazným rysem Anaxagorova myšlení (a psaní) je však linearita: to, co bylo „na počátku“ kosmu, stálo patrně i na počátku knihy (k tomu viz tamt., str. 50–56). Podobný souběh obsahového a formálního (textově-strukturálního) ohledu nalézá C. A. Huffmann v užití slova *arché* ve Filoaově zlomku B 6 (*DK* 44); C. A. Huffmann, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge 1993, str. 85–91; A. Šíma, *Svět vymezený a neomezený*, Červený Kostelec 2012, str. 101 n.

38 Také výše citované pasáže z *De carnibus* zařadil H. Diels mezi ohlasy Diogenových myšlenek. Na druhou stranu je ovšem dílo samotného Diogena pokládáno za značně eklektické. Proto je dle našeho názoru užitečnější místo jednosměrných působení předpokládat spíše jakousi širší bázi společně sdílených témat a postupů; srv. *De carn*. 1: „Budu užívat společně sdílených názorů“ (κοινῇσι γνώμῃσι χρέομαι). K Diogenově eklekticismu viz A. Laks, *Diogène*, str. 28–31; G. S. Kirk –

celek nedochoval, ale citace, uchované Simplikiem v jeho komentáři k Aristotelově *Fyzice*, lze seřadit s velkou spolehlivostí tak, jak za sebou následovaly v originální knize. Na počátku stojí zlomek B1 (*DK* 64): „Zdá se mi, že na začátku každé řeči je třeba poskytnout nesporné východisko a jeho výklad má být jednoduchý a důstojný" (λόγου παντὸς ἀρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὼν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβήτητον παρέχεσθαι, τὴν δὲ ἑρμηνείαν ἁπλῆν καὶ σεμνήν).[39] I zde máme před sebou explicitní reflexi o tom, jak má být *logos* stavěn a jaké má mít vlastnosti. Druhým rysem, jímž se Diogenova kniha shodovala s *De carnibus*, je podobná lineární stavba: to, co je na počátku „ve jsoucím", je také na počátku *logu*, výkladu.[40] Další dochované zlomky se týkají povahy jsoucího obecně a její jednotné či spojující dimenze (B2). Poté je této dimenzi přiřčeno myšlení (*noésis*; B3) a je ztotožněna se vzduchem (*aér*; B4). V dalších zlomcích je vzduchu přiřčena podobná vše řídící a vševědoucí role, jakou v *De carnibus* hraje „horké". Zde je navíc explicitně zdůrazněno božství tohoto principu, které bylo pro řeckého čtenáře a posluchače už implikováno v pojmech nesmrtelnosti a věčnosti:

> „Zdá se mi, že to, co má myšlení, je vzduch, takto lidmi nazývaný (ὁ ἀὴρ καλούμενος), a že ten je všechny řídí jako kormidelník a ovládá i všechny věci. Domnívám se totiž, že právě toto je bohem, že jeho působnost zasahuje na všechna místa, pořádá všechny věci a je ve všem přítomné. A neexistuje jediná věc, která by na něm neměla nějaký podíl." (B5)

> „Ale zdá se mi být jasné, že je i velké, mocné, věčné, nesmrtelné a že mnoho zná" (μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι)." (B8)

J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, přel. F. Karfík – P. Kolev – T. Vítek, Praha 2004, str. 560 nn. (odtud přejímáme i níže citované překlady Diogena).

39 Diogenés z Apollónie, *DK* 64 B 1.

40 Už roku 1933 si K. Deichgräber při svém zkoumání hymnických prvků v próze pozdních presokratiků (*de facto* Anaxagory a jeho následovatelů) povšiml reflexivní povahy *prooimia* Diogena z Apollónie s poznámkou, že by zasluhovalo větší pozornost, neboť příliš nezapadá do tradičního obrazu dějin rétoriky (K. Deichgräber, *Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker*, in: *Philologus*, 88, 1933, str. 354, pozn. 15). A. Laks zdůrazňuje formální zaměření zlomku *DK* 64 B 1, který explicitně mluví o počátku a výkladu řeči, nikoli o počátku kosmu (viz A. Laks, *Diogène*, str. 57–59). Avšak ani zde nelze předpokládat tak silné rozestoupení formy a obsahu, které se objevilo až se sókratovsko-platónskou filosofií.

Strukturní podobnost Diogena a *De carnibus*, podtržená navíc uvedenými lexikálními shodami, by nám však neměla zakrývat odlišnost v konkrétní identifikaci strukturujícího principu („vzduch“ vs. „horké“). To příliš neladí s očekáváním, že naukově závislý lékařský spis nebude měnit principiální kosmologická rozhodnutí své filosofické předlohy. Nelze tedy vyloučit, že specifická literární forma souvisí s určitým obecnějším typem kosmologie, nikoli přímo s naukou Diogena z Apollónie.[41]

Věrnější vůči Diogenově nauce je spíše řeč *De flatibus*. Svým rozsahem i základním rozvrhem je v mnohém analogická spisku *De carnibus*: zatímco zde se vyšlo od kosmologického principu, aby z něho byla vyvozena stavba lidského těla, v *De flatibus* se z obecných principů buduje universální patologie či aitiologie nemocí. Jejím hlavním činitelem je vzduch, který je nejen hlavní příčinou nemocí,[42] ale též hymnicky velebeným vládcem světa:

> „Ten je nade vším nejmocnějším vládcem (δυνάστης) všeho; je proto třeba sledovat jeho moc (θεήσασθαι τὴν δύναμιν). Proud a tok vzduchu je vítr, a jakmile hodně vzduchu utvoří silný proud, stromy jsou silou tohoto vanutí vyvraceny z kořenů, moře se vzdouvá a i nesmírně velké nákladní lodi jsou rozprášeny. Taková je jeho moc nad těmito věcmi. Přitom je zraku nezjevný, zjevuje se ale uvažování (τῇ μὲν ὄψει ἀφανής, τῷ δὲ λογισμῷ φανερός). Neboť co by bez něho mohlo vzniknout a čemu není přítomen? A k čemu se nepřidává?“[43]

Oproti předchozím pasážím zde nemáme výslovný poukaz na vševědoucnost a božství vzduchu, můžeme se však domnívat, že oboje je

---

41 *De carnibus* má zde zřejmě blíže k Archelaovi, u nějž jsme prakticky odkázáni jen na sekundární reference. Z nich však můžeme soudit na to, že pokládal kosmologický proces za jakési diferencování, při němž se od sebe odlišuje pohyblivé teplé a pasivní chladné. Toto strukturování si Archelaos představoval snad jako pulzaci či otřásání vycházející z mysli („horkého“), pro niž užíval tvary slovesa *tarassó* (soudě podle předpokládaných ohlasů této nauky v *De carn*. 2; 3 a *Papyru Derveni*, sl. IX). K tomu viz G. Rechenauer, *Archelaos aus Athen*, in: D. Bremer – H. Flashar – G. Rechenauer (vyd.), *Philosophie der Antike*, I, *Frühgriechische Philosophie*, 2, Basel 2013, str. 797–810.

42 Tímto patologickým činitelem je vzduch uzavřený v různých tělesných dutinách, označený výrazem *fysa*, jejž lze nejlépe přelžit slovem plyn. V české hippokratovské nomenklatuře byl pro titul Περὶ φυσῶν zaveden dvouslovný ekvivalent *O vzduchu a dechu*, srv. Hippokratés, *Vybrané spisy*, I, str. 539 nn.; týž, *Vybrané spisy*, II, vyd. H. Bartoš – S. Fischerová, Praha 2018, str. 599 nn.

43 *De flat*. 3.

implikováno jeho vládnoucím postavením a všudypřítomností. Na rozdíl od *De carnibus* jsou věty této přednášky budovány více periodicky a s využitím tzv. gorgiovských figur (*antithese*, *isokólon*, *parison*, *homoioteleuton*). Stejně jako v předchozích textech je tu přítomný prvek explicitní reflexe výstavby textu, který se nyní ovšem nenalézá v *prooimiu* (poměrně dlouhý úvod je věnován chvále lékařství), nýbrž na závěr řeči, v epilogu:

> „A to [sc. plyn] jsem jako skutečnou příčinu nemocí přivedl k důkazu, neboť jsem přeci slíbil objasnit příčinu nemocí. Ukázal jsem, jak vzduch panuje (δυναστεῦον) ve věcech všehomíra a také i v tělech živých bytostí. Svůj výklad jsem přivedl ke známým nemocem a obtížím a v nich se teze ukázala jako pravdivá (ἀληθὴς ἡ ὑπόθεσις ἐφάνη). Kdybych hovořil o všech chorobách, stal by se můj výklad sice delší, nikoli však jistější ani přesvědčivější.“[44]

Náš komentář *De flatibus* musíme omezit na dvě témata. Dochovaným Gorgiovým přednáškám *Chvála Heleny* a *Obrana Palaméda* se text blíží nejen užitím gorgiovských figur, ale též řadou paralelních obratů a slovních konstrukcí, a to zejména ohledně první z obou řečí.[45] Tato skutečnost vyvolává otázku ohledně vztahu mezi Gorgiou a anonymním autorem *De flatibus*. Jako nejpravděpodobnější se samozřejmě jeví domněnka, že neznámý autor *De flatibus* měl při komponování textu před očima (nebo v živé paměti) Gorgiovy řeči. Tento předpoklad nicméně neobjasňuje všechny podobnosti. Nejpozoruhodnější paralela se totiž nalézá mezi popisem moci vzduchu v hippokratovském spisku a moci logu u Gorgii, na nějž jsme už výše narazili: „Řeč je mocným vládcem, který zcela nepatrným a zcela nepostižitelným tělem vykonává věci převeliké“ (doslova nanejvýš božské, *theiotata*).[46]

Nejenže i vzduch v *De flatibus* je opakovaně charakterizován názvy vládce či moci (*dynastés*, *dynamis*), je zde také nápadná shoda v tom, jak Gorgias tuto moc charakterizuje. Jeho logos činí maličkým a nezjevným tělem „božské věci“, zatímco očím nepatrný vzduch hippokratovského

---

44 Tamt., 15.

45 Viz Hippocrate, *Des vents; De l'art*, str. 22 nn.

46 Gorgias, *Hel*. 8: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ. Obraz řeči jako vládce či panovníka se v ranější rétorice objeví i jinde, byť už bez jakékoli „ontologické“ explikace, viz Isokratés, *Or*. III,9; Anaximenés, *Ars rhet*. 1421, 1425.

autora se stává druhotně viditelný na věcech, které „ovládá“, jako jsou např. větrem vyvracené stromy či bouří zmítané lodě.[47] Pokud autor *De flatibus* skutečně pouze použil jako vzorový text *Chválu Heleny* a přenášel Gorgiovu charakteristiku *logu* na diogenovský vzduch, pak je překvapivé, že druhotné užití v závislém textu působí plastičtěji než jeho údajná původní předloha (nehledě na masivnější užití výrazů odkazujících k *dynamis* a příbuzným výrazům). Skutečnost, že se gorgiovský popis *logu* minimálně na lexikální rovině velmi přibližuje popisům vědoucího strukturujícího činitele kosmu u autorů blízkých Diogenovi, by neměla být podceněna jen jako pouze formální, jazyková shoda. Zvláštní kompatibilita mezi gorgiovskou a diogenovskou dimenzí *De flatibus* může spolu s reflexivními elementy v *De carnibus* a u Diogena odkazovat ke společné terminologické a naukové základně, ve které by ještě v 5. století „formálně-rétorické“ a „obsahově-kosmologické“ aspekty z velké části spadaly vjedno.

V epilogu *De flatibus* jsme viděli rovněž užití výrazu *hypothesis* (přeloženo jako „teze“, doslova „podklad“), substantiva odvozeného ze slovesa *hypotithémi*, na jehož mediální formu *hypothesthai* jsme narazili v prologu *De carnibus*. V obou těchto pasážích je *hypothesis* (či aktivita označovaná příbuzným slovesem) spojena s *logem*, toto spojení naznačuje už poměrně stabilní, téměř terminologické užití. Aby řeč mohla vypovídat a působit, je třeba jí dát správný „podklad“, téma (subjekt, „syžet“), a potud je výraz srozumitelný už na své etymologické rovině. V *De flatibus* je přítomný ovšem i druhý, protichůdný moment toho, co *hypothesis* znamená. Samotný „podklad“ řeči, téma, nemůže být bez *logu*, řeči, v níž se ukáže, zda a jak je „podklad“ realizován, zda se vyjeví jako pravdivý. *Hypothesis* tak není pouhé „téma“, které by bylo jen předložené k libovolnému zpracování, ale zároveň též aktivní *rozvíjení* tématu, jeho dynamická prezentace na rovinách, které téma samo původně neobsahovalo a které ho činí akceptovatelným. Díky této podvojné, cirkulární povaze spojuje *hypothesis* jak formální aspekt (*provedení* tématu), tak obsahový aspekt (téma), aniž by předpokládala separování na čistě formální moment a na obsah existující mimo své provedení. To lze vysledovat o něco později u Isokrata, který užívá výrazu *hypothesis* v podobném smyslu jako hippokratovští autoři.[48]

---

47 Zde připomeňme Anaxagorův zlomek B 21a: „jevy jsou spatřením nezjevného“ (ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα), kterým se budeme ještě níže zabývat.

48 Isokratés užívá od počátku 4. století termín *hypothesis* už jako stabilizovaný reflexivní („literárně-teoretický“) pojem při svých radách a komentářích ohledně

Tím se dostáváme k dalšímu z rétorizujících spisů, k traktátu *De vetere medicina*. V jeho polemických pasážích nalézáme výraz *hypothesis* hned několikrát. Autor se obrací proti svým blíže nespecifikovaným protivníkům těmito úvodními slovy:

> „Lidé, kteří se chopili úkolu hovořit nebo psát o lékařství a kteří si jako základ řeči stanovili (ὑπόθεσιν αὐτοὶ ἑωυτοῖσιν ὑποθέμενοι τῷ λόγῳ) teplo, chlad, vlhko, sucho nebo něco jiného, co se jim zachtělo, a redukují tak počátek (ἀρχήν) příčiny lidských nemocí a smrti na jednu nebo dvě, o nichž předpokládají (ὑποθέμενοι), že jsou tytéž ve všech případech, se v mnohém z toho, co říkají, dopouštějí chyb.“[49]

Na konci téže vstupní kapitoly se polemika ještě jednou vrací a s ní i výše užité výrazy. Zajímavé je další pokračování argumentace, v němž je tvorba *hypothesí* pokládána za základní postup typicky presokratovského „fysiologického“ zkoumání:

> „Proto se nedomnívám, že lékařské umění potřebuje nový základ (καινῆς ὑποθέσιος δεῖσθαι), jako je tomu v případě věcí nezjevných (τὰ ἀφανέα) a vzbuzujících pochyby, u kterých je nutné, pokud o nich někdo mluví, vyslovit předpoklad (ὑποθέσει χρέεσθαι); například o tom, co je na nebi nebo pod zemí. Kdyby měl někdo mluvit o takových věcech nebo poznávat, jaké jsou, nebylo by jasné ani jemu samému, jakožto mluvčímu, ani posluchačům, zdali je to pravda nebo ne.“[50]

Také v *De vetere medicina* je *hypothesis* výslovně spojena s aktivitou řeči, avšak ještě explicitněji než v předchozích textech je tu dána do souvislosti s některým z „prvků“ (horko, chlad, vlhko…), a to v kontextu

---

řečnické tvorby. Také zde se význam pohybuje v rozmezí téma řeči a provedení či rozvinutí tématu (řečí). Viz např. Isokratés, *Or.* X,1: „Někteří lidé si vyberou neobvyklý a podivný námět (*hypothesin*) a velmi si považují, dokáži-li o něm přijatelně promluvit.“ XI,9: „Aby se nezdálo, že dělám to, co je nejsnadnější, totiž útočit na to už řečené, pokusím se krátce promluvit na to samé téma (*hypothesin*).“ XI,49: „Jestliže mě poslechneš, nebudeš napříště tvořit špatné řeči (*hypotheseis*).“ (dále srv. též *Or.* XII,35; 96; 108; 175; *Or.* XV,276 či slovesně *Or.* III,14). V obecnějším smyslu mluví Isokratés též o *hypothesi* jako základu určitého skutku nebo celého života, který se v jeho průběhu rozvíjí a řídí jej (viz *Epist.* VI,9; *Or.* VI,90).

49 *De vetere medicina* (=*VM*) 1,1, in: Hippokratés, *Vybrané spisy*, I, str. 365 (přel. J. Daneš).

50 *VM* 1,3.

fysiologického zkoumání. Řeč využívající a rozvíjející *hypothesis* dokáže ukazovat a prezentovat nezjevné věci či děje (τὰ ἀφανέα), které jsou dále charakterizovány typickou formulí jako „věci na nebi nebo pod zemí“ (περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν), s jejíž zkrácenou verzí, „věcmi na nebi“ (περὶ δὲ τῶν μετεώρων), jsme se setkali již v *prooimiu De carnibus*. Tato částečná shoda s naposled zmíněným spisem nám může pomoci přesně vyhodnotit polemický tón *De vetere medicina*, který bývá někdy vykládán jako projev radikálního empirismu odmítajícího všechny „metafyzické hypotézy“. *Hypothesis* v námi probraných textech ovšem není hypotézou v moderním smyslu (tedy teoretickým předpokladem, který má být experimentálně testován), ale spíše východiskem narativní syntézy, která dokáže založit to, co má být v řeči prezentováno.[51] Tato interpretace snad dokáže být více práva dvojznačnostem, s nimiž musí anachronické čtení dotyčného spisu zápolit. Nejenže se autorova pozice neobejde bez teoretických „neempirických“ komponent.[52] Jak se výslovně říká ve výše uvedeném druhém úryvku, medicína se podle něj obejde bez *nové hypothesis*,[53] což pak ovšem neznamená, že by měla být bez žádné, resp. že nemá nějakou „starou“ *hypothesis*, kterou není třeba nahrazovat.

Pochopíme-li *hypothesis* jako základ shrnující narace, pak je jasnější, proč autor vykládá obsáhle vznik životosprávného lékařství jako součást civilizačního procesu, při němž jsou už od jeho počátků objevovány různé úpravy pokrmů za účelem snazší stravitelnosti. Potud i autor *De vetere medicina* pracuje s nějakou *hypothesis*, i když se nevrací na počátek strukturace kosmu, ale pouze na „hypotetický“ počátek lidské civilizace. V tom je jeho pozice srovnatelná s autorem *De carnibus*, který se snaží kosmologické východisko redukovat („O věcech na nebi nemusím

51 W. D. Smith, *Analytical and Catalogue Structure in the Corpus Hippocraticum*, in: F. Lassere – Ph. Mudry (vyd.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*, Genève 1983, str. 277–284 zřejmě jako první postřehl, že celá polemika z úvodu *De vetere medicina* se primárně týká adekvátní *literární formy*, nikoli empirické versus metafyzické metodologie v lékařství (metodologické problémy byly v předplatónském myšlení 5. století př. Kr. ještě formulovány spíše „materiálně“, tedy mj. jako problém literární formy vhodné pro uchovávání a předávání vědění). M. J. Shiefsky ve svém obsáhlém komentáři Smithovu intepretaci bohužel nezohledňuje (viz M. J. Shiefsky, *Hippocrates. On Ancient Medicine*, Leiden – Boston 2005).

52 Např. pluralita *dynameis* obsažená v přírodních objektech, tělech a jejich částech a šťávách, viz *VM* 19; 23–24.

53 Čteme s částí rukopisné tradice a většinou moderních editorů a překladatelů καινῆς ὑποθέσιος δεῖσθαι oproti κενῆς ὑποθέσιος δεῖσθαι („prázdné hypothesis“), viz Hippocrate, *De l'ancienne médecine*, vyd. J. Jouanna, Paris 1990, str. 119 a 157 n.

mluvit, leda jen potud, nakolik jde o to ukázat u člověka…“). Oproti tomu v *De vetere medicina* je toto východisko transformováno do vyprávění o rostoucích možnostech lékařství v průběhu civilizačního vývoje.[54] I když je pak na jiném místě *hypothesis* odmítnuta paušálně,[55] může tak autor činit pouze díky svému (neodůvodněnému) mínění, že jím postulované *dynameis* v přírodních substancích jsou zásadně jiné kvality než kosmos strukturující „horké“ či „vzduch“ jeho kolegů a že proces asimilace potravy lze zcela separovat od kosmického dějství. Zatímco tedy zakládající výklad *De carnibus* a *De flatibus* vychází od nyní přímo neověřitelných počátků, zkouší autor *De vetere medicina* založit souhrnnou naraci o lékařském umění na aktuální zkušenosti každého jednotlivce (na reakci vlastního organismu na různé typy pokrmů a nápojů). Od této přímé zkušenosti zpětně rekonstruuje dietetickou medicínu jako vůdčí sílu (nyní již také přímo nepřístupného) civilizačního procesu.[56]

Jak ovšem posoudit užití výrazů *hypotithesthai* a *hypothesis* ve výše komentovaných pasážích spisů *De carnibus*, *De flatibus* a *De vetere medicina* a shody tohoto úzu s Isokratovým reflektováním literární tvorby? První vysvětlení, které se nabízí, je, že jejich autoři prošli nějakou formou stylistického školení, nejspíše tak, že při psaní měli před sebou některý z „modelových textů“. Pro tuto variantu by svědčil i fakt, že zmíněná reflexivní terminologie se objevuje v úvodech (*De carnibus*), závěrech (*De flatibus*) nebo polemických pasážích (*De vetere medicina*), tedy v partiích, na něž se protorétorické *technai* často omezovaly.[57] Proti tomu však mluví jednak chronologie nám dochovaných textů,[58] jednak to, že

54 Nevyřčený zde zůstává původ oněch *dynameis* a skutečnost, že spolu mohou interagovat, mísit se a vzájemně modifikovat své působení (srv. zlomek B 2 z Diogena z Apollónie).

55 Viz *VM*, 2,3: „Z téhož důvodu nepotřebuje lékařství žádný předpoklad“ (καὶ διὰ ταῦτα οὖν οὐδὲν δέεται ὑποθέσιος).

56 Nepochybným záměrem autora *De vetere medicina* je emancipovat lékařství od určité podoby presokratovské filosofie, z našeho pohledu se však spíše jedná o spor uvnitř dvou podob presokratovského myšlení, o přesun těžiště zájmu k „lidskému kosmu“. Odlišného názoru je M. J. Schiefsky, podle něhož spis vzešel z imanentně lékařské problematiky (Hippocrates, *On Ancient Medicine*, vyd. a přel. M. J. Schiefsky, Leiden – Boston 2005).

57 Srv. G. Kennedy, *The Earliest Rhetorical Handbooks*, in: *American Journal of Philology*, 80, 1959, str. 169–178.

58 Podle konsensuální datace jsou dotyčné hippokratovské texty o několik dekád starší než relevantní Isokratovy řeči, které lze datovat s poměrnou přesností: *Or.* XI (*Busiris*) 391–385 př. Kr.; *Or.* X (*Helena*) cca 370 př. Kr.; *Or.* III (*Nicocles*) 372–365 př. Kr.; *Or.* XV (*Antidosis*) 354–353 př. Kr.; *Or.* XII (*Panathenaicus*) 342–339 př. Kr.

spojení „literárně-formálního“ termínu *hypothesis* s kosmologickým principem – což je bod, v němž se všechny tři jinak naukově odlišné spisky shodují – působí velmi organicky, zatímco více formální Isokratův úzus se zdá být spíše odvozený. Počítat tedy budeme raději s opačnou možností, totiž že výrazy *hypothesis* a *hypotithesthai* patřily k myšlenkovému a literárnímu instrumentariu určité fáze řecké kosmologie.

3.

Je známo, že autoři Diogenés z Apollónie a Archelaos v řadě naukových prvků i literárních postupů navazují na Anaxagoru.[59] Jeho filosofie se v polovině 5. století př. Kr. stala vlivným intelektuálním proudem, vyzařujícím do různých oblastí kultury. Tematické, terminologické a literárně-technické shody, které tvoří takový společný rámec, lze nazvat „anaxagorovskou koiné“ druhé poloviny 5. století.[60] Aniž bychom zde museli otevírat všechny nejisté otázky rekonstrukce Anaxagorova učení, shrňme stručně hlavní rysy anaxagorovské vědy a její literární prezentace.

Naše znalosti Anaxagory se opírají jen částečně o zlomky vlastního textu, zbytek známe pouze z referencí, přičemž dochované přímé citace pocházejí pochopitelně z těch pasáží, které přednostně zajímaly jejich pozdější uchovavatele, což v našem případě většinou znamená pozdně

(datace podle *Isocrates*, I, přel. D. Mirhady – Y. L. Too, Austin 2000, str. 10 n.). Proti Redondovu pokusu datovat rétorizující hippokratovské spisy do první poloviny 4. století (*Sprachlich-stilistische Bemerkungen*, str. 366) lze namítnout i to, že filosofický styl blízký tomu Diogenovu či Archelaovu byl kolem roku 370 už překonaný a nevykazoval by takovou atraktivitu. Isokratés by spíše sám musel vycházet ze stejných předrétorických terminologických konvencí, jaké dokládají rétorizující hippokratikové.

59 Za jednu z nejnápadnějších spojnic můžeme pokládat roli kosmické mysli a způsob, jakým se o ní mluví. Srv. Anaxagorás zl. *DK* 59 B 12: „Ostatní věci mají podíl na všem ostatním, mysl je však bezmezná, je samovládná a nesmísila se s žádnou věcí, nýbrž je jediná sama o sobě… Je totiž nejjemnější a nejčistší ze všech věcí, podržuje veškerou znalost o veškerenstvu a je nejsilnější.“ Výše citované pasáže z *De carnibus*, *De flatibus* a z Diogena, zl. B 1 (srv. též *Papyrus Derveni*, sl. XVI nebo *De morb. sacr.*, 16) se jeví jako víceméně manýristické přiblížení anaxagorovského kosmologického jazyka tradičnímu religióznímu slovníku.

60 Že nejde o konstrukci moderního bádání, dosvědčují i *Dissoi logoi*, 6 zmiňující „anaxagorovce“ (Ἀναξαγόρειοι) jako rozpoznatelnou myslitelskou skupinu. K Anaxagorově vlivu na soudobé intelektuální prostředí viz G. Rechenauer, *Anaxagoras*, in: D. Bremer – H. Flashar – G. Rechenauer (vyd.), *Philosophie der Antike*, I, *Frühgriechische Philosophie*, 2, str. 782 nn.; Z. Kratochvíl, *Anaxagorás*, str. 210 nn.

antické filosofy. Anaxagorova nauka byla trefně charakterizována jako „teorie všeho“[61] a dochované zprávy o obsahu jeho „knihy“ tento dojem jakési svérázné encyklopedičnosti jen potvrzují.[62] Moderními kategoriemi lze tento obsah anachronicky popsat jako sled zkoumání zabývajících se ontologií, kosmologií a astronomií, meteorologií, geologií, hydrologií a celou řadou témat biologických. Archelaos pak ve svém spisu dovedl toto encyklopedické pořadí ještě dále k teorii o vzniku kultury.[63] Soudě podle dochovaných zlomků byla řada z těchto témat probírána poměrně podrobně, a to se týká i takových problémů, které dnes neřadíme do filosofie, ale do některé ze speciálních věd.[64]

I přes fragmentární povahu dochovaných textů můžeme soudit, že tvářnost anaxagorovské naukové prózy určovaly dva hlavní, na první pohled protikladné prvky: jednak hymnické pasáže, vztahující se k vševědoucímu a vše pronikajícímu principu strukturace světa, využívající k zdůraznění anafor, antitezí a opakování, a na druhé straně velmi věcná, střízlivá próza výkladových pasáží.[65] To odpovídá ostatně i zásadní dualitě v pojetí světa těchto myslitelů, kde na jedné, privilegované straně stojí kosmická mysl, pronikající světem a formující jej, na druhé straně je zbylý svět stále více či méně zanořený do nerozlišitelnosti („směsi všeho se vším“), z níž se rozlišitelná jsoucna a struktury našeho světa působením světové mysli postupně vydělují (aniž by kdy byly vyděleny úplně).[66]

---

61 Viz P. Curd, *Anaxagoras and the Theory of Everything*, in: P. Curd – D. W. Graham (vyd.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2008, str. 230–249.

62 Srv. Hippolytovo resumé *DK* 59 A 42; český překlad Z. Kratochvíl, in: týž, *Anaxagorás*, str. 256–261.

63 Viz testimonium *DK* 60 A4 rovněž z Hippolyta (český překlad Z. Kratochvíl, in: týž, *Anaxagorás*, str. 262–265). Archelaovou naukou o vzniku kulturních institucí se detailně zabývá G. Betegh, *Archelaus on Cosmogony and the Origins of Social Institutions*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 51, 2016, str. 1–40. Sociální a kulturní instituce zřejmě zajímaly už i Anaxagoru (viz zl. B 21b).

64 Např. rozsáhlý Diogenův popis lidské žilní soustavy dochovaný Aristotelem (*DK* 64 B 6).

65 Srv. G. F. Nieddu, *Neue Wissensformen, Kommunikationstechniken und schriftlichen Ausdrucksformen in Griechenland im sechsten und fünften Jahrhundert v. Chr.: Einige Bemerkungen*, in: W. Kullmann – J. Althoff (vyd.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, str. 161 nn. K povaze anaxagorovské prózy srv. též K. Deichgräber, *Hymnische Elemente*, *passim*; Z. Kratochvíl, *Anaxagorás*, str. 50 nn.

66 Spíše jen terminologický rozdíl mezi Anaxagorou a jeho pokračovateli spočívá v tom, že Anaxagorova mysl může strukturovat a řídit svět proto, že se s ničím

Ačkoli naprostá většina dochovaných citací z Anaxagory a Diogena pochází od Simplikia a ačkoli reflektuje z obou presokratiků hlavně to, co odpovídá platónsko-aristotelskému pojetí filosofie, tedy především motiv kosmické mysli, můžeme si díky dochovaným hippokratovským přednáškám *De carnibus* a *De flatibus* učinit jistou představu o funkčním propojení výše zmíněné „hymnické" a encyklopedické komponenty a celkové povaze anaxagorovské prózy. Obě svým způsobem reprezentují cíleně redukované podoby anaxagorovského diskursu, kde jsou počáteční kosmogeneze i šíře a bohatství vznikající *fysis* co možná minimalizovány ve prospěch antropologického zaměření.[67] *De carnibus* začíná téměř rovnou velebícím popisem universální působnosti vševědoucího „takřečeného horkého" (kap. 2), v *De flatibus* analogické hymnické pasáži oslavující moc vzduchu, větru a plynu předchází ještě krátká chvála lékařského umění (kap. 1). Ve zbývajícím výkladu podávají oba spisky zhuštěné poučení o lidském těle; v případě *De carnibus* o vzniku jeho tvrdých a měkkých částí působením horka,[68] *De flatibus* se věnuje všeobecné patologii. Přitom ona kosmologická vstupní *hypothesis* nadále funguje jako integrující činitel dalších výkladů. Prakticky každá nová tematická položka (v *De flatibus* každý typ chorob či obtíží, v *De carnibus* každá

ze světa nemísí (srv. zlomky *DK* 59 B 11; 12), zatímco Archelaos, a zejména Diogenés ztotožňují mysl s jednou z kosmických komponent (horko, vzduch) a připisují jí stejnou roli proto, že se naopak se vším mísí a tvoří universální základ kosmu, čímž jejich dílo nabývá oproti Anaxagorovi místy monistické ladění. K otázce materiálnosti Anaxagorovy kosmické mysli srv. P. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae*, Toronto 2007, str. 200 n.

67 V 5. století stále převládá ústní forma šíření textů, vůči níž má psaný text druhotnou roli předlohy pro ústní přednes nebo jeho záznamu. To s sebou nese větší plasticitu intelektuálních statků, než je tomu v primárně skripturálních kulturách. Literární „dílo" je zde mnohem více spojeno se situací, v níž je komunikováno, a je tudíž více otevřené různým změnám, abreviacím, rozšiřování atp. Texty *De flatibus* a *De carnibus* si proto můžeme představit jako lékařskému zájmu přizpůsobené výtahy z anaxagorovského modelu vědy. K tomu srv. R. Thomas, *Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Generation*, in: W. Kullmann – J. Althoff (vyd.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen*, str. 225–243; táž, *Prose Performance Texts. Epideixis and Written Publication in the Late Fifth and Fourth Centuries*, in: H. Yunis (vyd.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge – New York 2003, str. 162–188.

68 *De carn*. 3 podrobně popisuje, jak se působením horka vlhká a stále velmi smíšená země diferencuje na mastné a vazké složky; dalším působením horka se sušší mastné části „vypalují" na kosti, více vlhké vazké části se plně nevypálí, a dají tak vznik dutým měkkým tkáním a orgánům. Z dochovaných textových dokladů anaxagorovců tomuto popisu nejlépe odpovídá referát o Archelaově zoogonii u Hyppolyta (A 4), srv. G. Rechenauer, *Archelaos aus Athen*, str. 803 n.

anatomická struktura ve svém vzniku), jak se také odráží v novodobém členění textů na kapitoly a paragrafy, obsahuje výslovné vztažení obsahu k „horkému“ nebo ke vzduchu (plynu, dechu) v jejich působnosti. Přitom bývá tento odkaz často zdůrazňován jak svým postavením ve větě a ve větším tematickém celku, tak užitím různých jazykových prostředků, především opakováním ustálených obratů.[69] Zde jsou funkce a podvojný význam slova *hypothesis* dobře patrné. Na jedné straně hraje kosmologický strukturující prvek v obou řečech roli organizačního prostředku, přičemž jednotlivá dílčí témata jsou nástrojem pro propojení obou řečí. Zároveň však specializovaný výklad následující po exaltovaných hymnických pasážích slouží k tomu, aby tuto výsostnou funkci kosmologických principů naopak zdůvodnil a diskursivně obhájil. Autoři obou námi probíraných spisků se uchylují k poměrně složitým důkazním postupům, díky nimž se působnost na první pohled nezřetelných kosmologických činitelů stává patrnější a výklad sám nabývá víceúrovňový charakter, který překračuje pouhou deskripci a otvírá prostor kauzální interpretaci. Terminologicky jsou opory těchto důkazů fixovány jako znaky či indicie (*sémeia*, *tekméria*).[70]

Doslovně podobné důkazní postupy ve velkém množství nalézáme, jak známo, i v dochovaných nejstarších řečnických textech, bylo by tedy opět možné se domnívat, že mohly do hippokratovských spisů přejít odtud.[71] V případě „rétorického“ *De flatibus* se tento předpoklad

---

69 Jako příklad takového konstruování uveďme v originále několik po sobě jdoucích začátků kapitol či menších tematických jednotek z *De flatibus* (členění uvnitř kapitol podle edice J. Jouanny, podtržení J. K.): Ἥν δὲ διὰ τῶν σαρκῶν αἱ φῦσαι διεξιοῦσαι τοὺς πόρους τοῦ σώματος ἀραιοὺς ποιήσωσιν, ἔπεται δὲ τῇσι φύσῃσιν ὑγρασίη… (12,1); αἱ δὲ ἀποπληξίαι γίνονται καὶ αὐταὶ διὰ τὰς φύσας· ὅταν γὰρ αἱ φῦσαι ψυχραὶ οὖσαι καὶ πολλαὶ διαδύνωσι καὶ ἐμφυσήσωσι τὰς σάρκας (13,1); Φημὶ δὲ τὴν ἱερὴν νοῦσον ὧδε γίνεσθαι· ὅταν πουλὺ πνεῦμα κατὰ πᾶν τὸ σῶμα παντὶ τῷ αἵματι μιχθῇ… (14,4). V *De carnibus* je analogická strukturace ještě patrnější díky užívání stereotypizovaných formulací, viz např. *De carn*. 8,1; 9,1; 9,2; 10,1.

70 *De flat*. 12,2; *De carn*. 4,3; 15,3; 19,7. Občas autor vybízí i k jednoduchým pokusům, které mají potvrdit jeho tezi: *De carn*. 8,2. Viz též *De arte*, 5,3.

71 K tomuto názoru se klonil i H. Diller, *ΟΨΙΣ ΑΔΗΛΩΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ*, in: *Hermes*, 67, 1932, str. 14–42, který ve své důležité studii rozlišil analogickou a sémiotickou metodu rané řecké vědy a filosofie. Druhý postup však pokládal za převzatý z rétoriky. K podobnosti výše uvedených pasáží s obdobnými důkaznými postupy u attických řečníků viz např. Isokratés, *Or.* III,7; XXI,11. Specificky protorétorický původ má však zřejmě především tzv. pravděpodobnostní úsudek (*eikos*), viz Platón, *Phaedr.* 267a; 273b, zatímco uvedené sémiotické postupy byly standardní metodickou a argumentativní výstrojí právě již u anaxagorovců.

jeví opět velmi plausibilně, avšak u textu *De carnibus*, jenž je v tradičním slova smyslu nerétorický, bez dekorativních figur, ztrácí na své přesvědčivosti – nehledě na to, že podobný „sémiotický“ postup patřil prokazatelně už k argumentační výstroji Diogena z Apollónie.[72] Jasně reflektovaný a uvědomělý sémiotický postup tedy spíše náležel k vlastní metodě konstruování „diskursu“ anaxagorových pokračovatelů. Tomu by pak odpovídal význam často diskutovaného Anaxagorova zlomku B 21a, podle nějž „jsou jevy spatřením nezjevného“ (ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα). Přestože nelze zcela vyloučit možnost, že Anaxagoras není jeho vlastním autorem, a přestože nelze určit přesný kontext, v němž ho mohl zformulovat,[73] můžeme si pomocí obou dochovaných hippokratovských přednášek, konsensuálně pokládaných za blízké Diogenovi (či Archelaovi), udělat určitější obraz o tom, jak tato zásada fungovala přinejmenším v části anaxagorovské recepce. Nejenže je působnost (*dynamis*) obtížně sledovatelného vzduchu či „horkého“ patrná až na jejich efektech a stopách na jiných, snáze pozorovatelných věcech. Ve svém celku musí být z jednotlivých znamení a analogických poukazů zviditelněna teprve až v kosmologicko-encyklopedickém narativu (v podvojném, cirkulárním smyslu slova *hypothesis*), jehož utváření a strukturace byly podstatnou součástí pozdně presokratovské myslitelské praxe.

4.

Kosmologický motiv světové mysli a jeho funkci coby „literárně-organizačního“ principu jsme sledovali v *De flatibus* a *De carnibus*, jeho polemický ohlas pak v polemických pasážích *De vetere medicina*. Tím se však důležitá témata rétorizujících hippokratovských spisů zdaleka nevyčerpávají. V závěru našich zkoumání se budeme blíže věnovat

72 Viz začátek Diogenova zlomku B 4: „Kromě toho jsou pro tyto věci ještě další důležitá znamení. Lidé i ostatní živočichové žijí díky vzduchu…“

73 Zlomek mohl v tomto znění pocházet od Démokrita (Sextus, který fragment dochoval, pokračuje: „jak říká Anaxagorás, za což ho Démokritos chválí“, viz *Adversus mathematicos*, VII,140). Další možností je, že jde o obecnější úsloví. Ani v otázce, co je oním nezjevným, které má být pomocí zjevných fenoménů zkoumáno, nejsou interpreti jednotní: D. Sider soudí, že se jedná primárně o Anaxagorova „semena“ před jejich akumulováním náležité velikosti (D. Sider, *The Fragments of Anaxagoras*, Sankt Augustin 2005, str. 165 n.). P. Curd pokládá za ono nezjevné činnost kosmické mysli v jejím působení na kosmologické i biologické rovině (P. Curd, *Anaxagoras of Clazomenae*, str. 75 n.).

„metodologickým“ spiskům *De arte* a *De vetere medicina*, v nichž se motiv kosmické mysli jako takové výslovně nevyskytuje, přesto však nejsou bez vztahu ke dříve probraným explicitně anaxagorovským textům.

Ve výše citovaném *prooimiu De carnibus* se mluvilo o „lékařském umění“, koncept umění (*techné*) hrál důležitou roli i v Sókratově debatě s Gorgiou ve stejnojmenném Platónově dialogu. Už dříve bylo v bádání poukázáno na to, že v metodologických úvahách některých hippokratiků je předpokládán poměrně homogenní model *techné*, který slouží jako teoretický standard, podle nějž je potom lékařství jako speciální příklad umění poměřováno (tak je tomu především v řeči *De arte*). Prvky tohoto modelu se pak vedle hippokratovských spisů objevují v řadě Platónových dialogů a v textech, které tradičně definujeme jako sofistické či rétorické (*Dissoi logoi*, Isokratés).[74] F. Heinimann, který se pokusil tento model rekonstruovat, předpokládal, že společné doktrinární prvky v platónských dialozích a hippokratovských rétorizujících spisech musejí odkazovat k určité „sofistické teorii *techné*“ jako svému pozadí.[75] Umění jako takové je podle těchto textů definováno několika podstatnými obecnými rysy, mezi něž patří např. jeho prospěšnost pro lidstvo[76] nebo jeho učitelnost. Dále sem podle Heinimanna patří ten rys, jehož užila platónská argumentace, aby doložila netechnický charakter nově zkonstruované rétoriky: existence jednoho specifického předmětu, k němuž se má každé odborné vědění vztahovat. Srovnáme-li v tomto bodě sókratovsko-platónské formulace s jejich paralelami v metodologických hippokratovských spisech, můžeme si vedle překvapivých shod povšimnout i určitého, nikoli nevýznamného rozdílu. Platón stejně jako hippokratovské spisy často charakterizuje umění jako působnost (*dynamis*), avšak podstatný důraz klade na finální aspekt umění, totiž na to, že ke každému umění náleží jeho specifický výkon (*ergon*),

74 Ve výrazu *techné*, který sloužil též jako označení vzorových řečí i pozdějších systematických učebnic rétoriky, se na konci 5. století soustředí zkušenost stálého růstu lidského vědění a možností jednání; k tomu viz Chr. Meier, *Ein antikes Äquivalent des Fortschrittsgedankens: Das „Können-Bewußtsein“ des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, in: týž, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1983, str. 435–499.

75 F. Heinimann, *Eine vorplatonische Theorie der τέχνη*, in: *Museum Helveticum*, 1961, 18, str. 106–130. Srv. též S. Fischerová, *Technicita hippokratovského lékařství a její meze*, in: S. Fischerová – A. Beran (vyd.), *Medicína mezi jedinečným a univerzálním*, Červený Kostelec 2012, str. 61–85, autorka zde rekonstruuje obecně hippokratovský pojem umění.

76 Tu obšírně zdůrazňuje i prolog *De flatibus*, viz *De flat*. 1.

jímž je definováno a jehož žádným jiným uměním nelze dosáhnout.[77] Předplatónský model oproti tomu zdůrazňuje více dovedností, postupů a cest, které dopomáhají jednotlivci k šířeji pojatému prospěchu. Když hippokratovské metodologické spisy mluví o *dynamis* lékařství, nesnaží se uvést jeden jediný cíl lékařského vědění a konání, nýbrž příznačně vždy uvádějí větší počet stavů nebo dějů, které lékař díky své odbornosti může nebo má znát či způsobovat.[78] Sókratovsko-platónský model mnohem více vyčleňuje speciální odborné vědění ze souvislosti vědění jako celku, proto také může dospět k pojetí *techné* jako eticky neutrálního vědění, zatímco starší předsókratovští autoři včetně hippokratiků s takto ostrým rozlišením etického a faktuálního vědění nepracují. Podle dochovaných textů byl v pátém století za nejpatrnější znak *techné* pokládán spíše rozdíl mezi laiky a odborníky, resp. samotná existence úspěšných profesionálních odborníků,[79] než definovaný vztah vědění a dovedností k jednomu specifickému cíli, předmětu.

Nárok na všeobjímající a méně diferencované vědění „sofistů", které znají texty Sókratových žáků už jen jako cíl efektního vyvracení nebo ironického zesměšňování, a které naopak *Dissoi logoi* dokládají jako neproblematické východisko, se nám nyní může ukázat ve svém původním kontextu. Vševědění či vědění mnoha věcí jsme výše opakovaně sledovali jako typický atribut anaxagorovské kosmické mysli. Ať je tomu s její materiální povahou jakkoli, je tato mysl zároveň kosmu imanentní, je jeho strukturující složkou a primárním vnitřním hybatelem, a její všeobsáhlé vědění tedy nespočívá v tom, že by stála „mimo" svět jako jeho distancovaný pozorovatel. Transformování motivů kosmické

---

77 Viz instruktivní pasáž z *Resp*. 346a–c, kde Sókratés dokazuje, že lékař svým uměním výhradně léčí, ale nevydělává peníze. Ty získává nikoli lékařstvím, ale dalším přidruženým uměním, „námezdnictvím".

78 Viz *De arte*, 3,2: „Úplně zbavovat nemocné utrpení, zeslabovat intenzitu nemocí a nezasahovat v případě, kdy nemoc již získala naprostou převahu." Srv. *Epidemiae*, I,5, kde rovněž chybí zdánlivě samozřejmý odkaz na „zdraví" jako vlastní cíl lékařství. Stručně řečeno: předplatónský („sofistický") model předkládá *prostředky a cesty*, jak úspěšně působit např. jako lékař, ale nemluví (nedovede mluvit) o *jednom cíli*. Díky takovému reformulování pojmu *techné* může Sókratés ve výše probíraném dialogu upřít technický status gorgiovské rétorice. Více viz J. Kube, *TEXNH und APETH. Sophistisches und platonisches Tugendwissen*, Berlin 1969, str. 57 nn. a 108 nn.

79 Viz *VM* 4. Rozdíl mezi laiky a odborníky (v klasickém Řecku institučně fundovaný relativně slabě) spočíval v poslední instanci na reálném rozdílu ve vědění. K tomu srv. níže, pozn. 84, a J. Klouda, *Semeia und Tekmeria im 5. Jahrhundert v. Chr.: Ein Beitrag zur Geschichte der* ältesten *griechischen Semiotik und Argumentationstechnik*, in: *Listy filologické*, 2016, 3–4, str. 275–299.

mysli a jejího vědění v problematice *techné*, včetně její diskursivní, řečové stránky pak zajímavě reprezentuje krátká přednáška *De arte* (Περὶ τέχνης).[80] Ta je rozsahem, gorgiovskými figurami i některými speciálními výrazy velmi podobná *De flatibus*, na první pohled v ní ale chybí výraznější stopy diogenovské kosmologie. Místo toho zde nalézáme metodologické úvahy na poměrně vysokém stupni abstrakce; hlavním tématem spisku je bránit lékařství proti těm, kteří mu status umění (*techné*) upírají. Argumentace, jíž autor brání technickou povahu lékařství, nám pak poskytuje zřetelnější obraz právě o onom standardu technického vědění a konání, o který se vedl spor. V textu pak skutečně můžeme identifikovat prolínání dvou rovin: jednak té konkrétněji zaměřené na lékařství, jednak roviny výpovědí o umění jako takovém.[81]

Druhý z obou hlavních argumentačních bloků (kap. 9–12) začíná rozdělením onemocnění na dvě třídy, zjevné a nezjevné nemoci.[82] Zatímco zjevná onemocnění nemají představovat pro lékařské posouzení závažnější problém, nezjevné nemoci sídlící uvnitř těla v obšírně vypočítávaných dutých tkáních a ústrojích[83] představují výzvu, na níž se prokáže, zda si lékařství označení „umění“ opravdu zaslouží. Na konci své řeči autor nastíní řadu indicií i umělých diagnostických postupů, díky nimž lékař dokáže získat informace o těchto skrytých nemocech.[84] Mezi obojím se nalézá vysvětlení, jehož je závěrečný výčet diagnostických postupů vlastně jen konkretizující exemplifikací. To, co činí nezjevné nemoci přístupné „zraku mysli“, je úvaha, kalkul: „Neboť co unikne zraku očí, je podrobeno zraku mysli. … Když lékař nemohl původ bolesti zrakem spatřit ani sluchem vypátrat, sledoval jej úvahou.“[85]

---

80 Vedle zmíněných komentovaných vydání Th. Gomperze a J. Jouanny viz novější rozbory, které podávají P. Cordes, *Iatros. Das Bild des Arztes in der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles*, Stuttgart 1994, str. 101–137 a J. Klouda, *O umění*, in: Hippokratés, *Vybrané spisy*, I, str. 291–343 (zde obsažený překlad užíváme v citacích *De arte*; řecký text uvádíme podle J. Jouanny).

81 Viz *De arte* 1,1; 2; 9,1.

82 Tamt. 9,1: τὰ φανερὰ νοσήματα; τὰ ἀφανέα; τὰ οὐκ ἐν εὐδήλῳ. Toto atypické rozdělení nemocí v celé hippokratovské sbírce připomíná už jen přednáška *De flat*. 1 („ovšem ta nejnezjevnější a nejtěžší onemocnění jsou posuzována spíše pomocí teoretického náhledu“). Najde se též v Hérodotově referátu o egyptské medicíně, *Hist*. II,84.

83 Viz *De arte*, 10.

84 Tamt., 12.

85 Tamt., 11: ὅσα γὰρ τὴν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῇ τῆς γνώμης ὄψει κεκράτηται·… ὁ μὲν γὰρ, ἐπεὶ οὐκ ἦν αὐτέῳ ὄψει ἰδεῖν τὸ μοχθέον, οὐδ' ἀκοῇ πυθέσθαι, λογισμῷ μετῄει.

Substantivum *logismos* označující úvahu či kalkulaci nebo původní sloveso *logizesthai*, od nějž bylo substantivum odvozeno, se objeví v *De arte* ještě dvakrát, pokaždé však v úzkém sepětí s konceptem umění. V jedné z předešlých kapitol se říká, že „lékaři … zvažují poměr přítomných stavů k podobným stavům v minulosti“.[86] Popisovaný proces se týká schopnosti prognózy, které autor připisuje zásadní hodnotu s ohledem na status obhajované technicity lékařství: „Lékařské umění se naopak zřetelně ukazuje … v onom ‚kvůli čemu‘ a v jeho předvídání a v tom je a vždy bude jeho podstata.“[87] Podstata umění spočívá na příčinném provázání skutečnosti („kvůli čemu“, k němuž se níže ještě vrátíme), jež umožňuje *logismem* vykonávané předvídání, prognózu. Avšak *logismos* stojí i za schopností získat vědění o nezjevných nemocech skrytých uvnitř těla, jejíž oslavou řeč graduje. Umění tak díky *logismu* překonává parciální „teď a tady“, přivádí nezjevné ke zjevu. Pečlivá interpretace textu *De arte* nám tak nabízí další podstatný atribut umění, který F. Heinimann ve své studii opominul (snad proto, že kolidoval s předpokladem jednoho specifického cíle každého oboru) a který „sofistickou teorii umění“ staví do blízkosti kosmologií anaxagorovského typu.[88] Připomeňme, že *logismos* byl v *De flatibus* prostředek, jímž bylo

86 Tamt., 7,3: λογισάμενοι τά τε παρεόντα, τῶν τε παροιχομένων τὰ ὁμοίως διατεθέντα τοῖσι παρεοῦσιν. Srv. též 7,5 a 8,7.

87 Tamt., 6,4: ἡ δὲ ἰητρικὴ καὶ ἐν τοῖσι διά τι καὶ ἐν τοῖσι προνοουμένοισι φαίνεταί τε καὶ φανεῖται αἰεὶ οὐσίην ἔχουσα.

88 Viz J. Kube, *TEXNH und APETH*, str. 76–88. Schopnost *logu* zpřítomnit nepřítomné (zpravidla minulé nebo budoucí) je na přelomu 5. a 4. století důležitým prvkem specifického kognitivního étosu řeckého osvícenství. Sebevědomé proklamace této schopnosti tvořily součást protorétorické a starší rétorické „ideologie“, viz např.: Isokratés, *Or.* IV,141: „Nezjevné se nejrychleji pozná ze zjevného“; též *Or.* VI,59; I,34; II,35. Andokidés, *Or.* III,2: „Je třeba využít toho, co se odehrálo dříve jako znamení vypovídajícího o budoucím.“ Hypereidés, zl. 196 Jensen: „To, co je nezjevné, musí studující hledat prostřednictvím znamení a pravděpodobností.“ Antifón, zl. 8 Radermacher: „Antifón v *Techné* říká, že o přítomném se přesvědčuje prostřednictvím znamení, o budoucím indiciemi.“ Srv. též Thukydidés, *Hist*. I,1; 22; 133. Opakovaného výskytu podobných hesel u attických autorů konce 5. a začátku 4. stol. si povšiml Klement Alexandrijský, resp. anthologista, z kterého Klement čerpal, *Strom*. VI,18,1 (česky: Klement Alexandrijský, *Stromata*, VI, přel. M. Šedina, Praha 2011, str. 189). Význam slova *techné* jako názvu vzorových protorétorických textů může se schopností zpřítomňovat nepřítomné souviset tak, že cílem soudní rétoriky je rekonstruovat minulý děj, úkolem politické výmluvnosti zpřítomnit budoucí možnost (srv. Aristotelés, *Rhet*. III,17,1418a2 nn.). Zpřítomnění nepřítomného (*techné* v prvním smyslu) pak předpokládá schopnost konstruovat prozaický text (*techné* v druhém smyslu). Na přelomu 5. a 4. století pak nalézáme pojmenování „umění řečí“ (*logón techné*), které naznačuje už jistou institucionalizaci a jednotu

možné sledovat moc (málo patrného) vzduchu na více zjevných věcech; s uměním ho spojuje i další z rétorizujících spisů, přednáška *De vetere medicina*.[89]

Přestože v *De arte* postrádáme explicitní přítomnost vševědoucí materiální kosmické mysli prostupující universem, je zde rozvíjený koncept umění bližší presokratovským kosmologiím více, než se může na první pohled zdát. První tematický blok (kap. 3–8) je věnován vyvrácení častých námitek vznášených proti lékařství. Autor se vyrovnává s tvrzením, že mnozí lidé, kteří se po zavolání lékaře uzdraví, se uzdraví náhodou, a nikoli působením umění, případně že se mnozí uzdraví sami bez lékařského umění (kap. 4–6). Argumentace, jíž autor *De arte* čelí těmto výtkám, působí na moderního čtenáře dosti rozporuplně. Řeč tvrdí, že pokud se někdo uzdraví náhodou sám, není to nic proti technické povaze lékařství, jelikož takový člověk „náhodou narazil na lékařské umění".[90] Jelikož skoro vše v přírodě (věci i činnosti) má nějaký kauzální účinek na zdraví, je možné, že se i laik náhodou s úspěchem vystaví takovým působením, která by mu předepsal i lékař. O něco později autor prohlašuje, že samovolné procesy přísně vzato neexistují, vše je kauzálně propojeno: „U všeho, co vzniká, můžeme nalézt něco, kvůli čemu to vzniklo, a vzhledem k tomuto *kvůli čemu* samovolnost neexistuje jinak než jen jako jméno."[91] Pokud nemocný náhodou vstoupí do kauzálních procesů, které vedou ke zlepšení jeho stavu, a sám cítí, že mu prospívají,

---

„sofistické" výmluvnosti (viz *Anonymus Iamblichi*, 2; *Dissoi logoi*, 8; Xenofón, *Memor.* I,2,31, srv. též *De arte* 2,2).

89 K *De flatibus* viz výše, podle *VM* 12 je lékařské umění „schopno se dopracovat rozumným usuzováním (sc. *logismem*: δύνασθαι ἥκειν λογισμῷ) od stavu naprosté nevědomosti k něčemu, co je takřka shodné s jistotou". K tomu srv. J. Daneš, *O starém lékařství*, in: Hippokratés, *Vybrané spisy*, I, str. 401 n.; Hippocrates, *On Ancient Medicine*, str. 222. Prostřednictvím *logismu* charakterizuje poznání i Gorgias ve *Chvále Heleny* (viz *Hel.* 2).

90 *De arte*, 5,2: δοκέει δέ μοι οἷόν τε εἶναι καὶ ἰητρῷ μὴ χρωμένους ἰητρικῇ περιτυχεῖν.

91 Tamt., 6,4. Historikové řecké filosofie dosud plně nedocenili fakt, že právě v rétorizujících hippokratovských spisech nalézáme proklamace kauzálního principu v takové explicitnosti jako nikde jinde u presokratovských autorů; vedle pojednávané pasáže z *De arte*, 6 viz též *De nat. hom.* 13; *De flat.* 1; 2; 15; *De morb. sacr.*, 2; 18 (a rétorizujícím spisům blízký, jen podstatně rozsáhlejší *De victu*, I,15), přičemž *De flatibus* a *De morbo sacro* můžeme pokládat přímo za monografie věnované obecné, resp. speciální aitiologii. Zejména k posledně jmenovanému spisu viz P. Hobza, *Příčinnost a přirozenost v hippokratovských spisech*, in: *Aither*, 15, 2016, str. 4–29.

je již při díle umění. Podle toho lékařské umění nespočívá primárně v záměrném vědění (jako soubor osvojených poznatků a praktik), ale v tom, že tělo je zapojeno do kauzálních vztahů provazujících kosmos a dokáže odlišit ty účinky, které mu prospívají. V tomto smyslu může autor *De arte* mluvit o umění jako o něčem, co existuje i mimo intencionalitu vědoucích „subjektů". Tento prvek v konceptu umění *De arte* byl hodnocen jako pouhý úskok sofistického advokáta či jako účelová konstrukce, která měla z lékařského umění samého vyloučit reálné, a tedy vždy potenciálně chybující lékaře.[92] Aniž bychom museli zpochybnit apologetickou tendenci spisku, je možné se ptát na pozadí, o něž se taková argumentace opírala a z něhož čerpala svou přesvědčivost. Vezmeme-li v úvahu literární i tematickou blízkost k ostatním rétorizujícím spisům, pak je na místě chápat lékařské vědění „samo o sobě" podle vzoru kosmické mysli prostupující světem, a teprve druhotně jako parciálně vykonávané lidskými osobami.[93] Odtud lze lépe porozumět také kategorickému požadavku na bezchybnost umění, dobře pochopitelnému z nauky o vševědoucí kosmické mysli, avšak dosti spornému vzhledem k reálné míře úspěchů hippokratovských lékařů.[94]

92 Viz W. Müri, *Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*, Basel 1976, str. 57 n.; P. Cordes, *Iatros*, str. 124.

93 Postulovaná universalita kauzálního propojení („u všeho, co vzniká, můžeme nalézt něco, kvůli čemu to vzniklo") odpovídá tomu, jakou roli hraje u Diogena „vzduch". Ten tvoří poslední, vším prostupující rovinu reality, díky níž mohou různé (z této roviny povstalé) věci na sebe navzájem působit. Přitom je „vzduch" vlastním nositelem inteligence a vzhledem k rozumné uspořádanosti kosmu je pak důležité, že řada příčinných působení může prospívat zdraví a živá bytost to cítí i bez lékařského umění. Srv. Diogenés, zl. B 2: „Všechny jsoucí věci se proměňují z téhož a jsou totéž (πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι). … Kdyby něco z nich bylo rozdílné jedno od druhého… nebylo by žádným způsobem možné, aby se věci navzájem mísily, ani aby jedna prospívala nebo škodila druhé…" Diogenovský „takřečený vzduch" jako médium mysli i kauzality je moderně řečeno subjektem i objektem vědění.

94 Viz *De arte*, 9,4; 10,1 (o nutnosti úspěšné léčby v případě „zjevných onemocnění"). O reálné úspěšnosti tehdejších lékařů si můžeme udělat jistou představu na základě kazuistik v knihách *Epidemií*, viz J. Černá, *Epidemie*, I, in: Hippokratés, *Vybrané spisy*, II, str. 454. O vztahu kosmické a lidské mysli u anaxagorovských autorů jsme zpraveni pouze stručně, byť s jistotou víme, že tento vztah byl tematizován. Viz Anaxagoras, zl. B12; Diogenés, zl. B4 a B5.

Závěr

Hodnota svědectví rétorizujících hippokratovských spisů spočívá v tom, že nám ukazují pouze relativní platnost rozlišování mezi iónskou kosmologií a tzv. sofistikou. Analýza těchto spisů nás přivádí k nahlédnutí, že ještě před radikálním oddělením obsahu a formy, nauky o věcech a nauky o mimověcné dimenzi řeči („stylu", *lexis*) existovala jistá část anaxagorovské kosmologické tradice a recepce právě jako zřetelně diskursivní praktika, jako reflektovaná konstrukce orálních a skripturálních textů. V rámci tohoto proudu byla ustavena pravidla a formulována základní terminologie, která překračovala pouhou praxi kopírování a upravování vzorových textů, na níž podle Thomase Coleho spočívala předplatónská protorétorika. Lineární povaha anaxagorovské kosmologie a role mysli jako svět pronikajícího, ovládajícího a strukturujícího činitele mohly prvním „proto-rétorům" sloužit jako vhodný teoretický model k chápání *logu*, implikující rovněž praktické zásady konstrukce textů. Tento rámec přesto nebyl pouze formální, odkazoval naopak k podstatným komponentám kosmické reality a tvořil základ pro podstatné rysy předplatónské *techné* jako maximalizovaného vědění usnadňujícího svým nositelům orientaci ve světě. Všechny tyto prvky, které mohly být rodící se rétorikou využity pro její sebedefinování, tvoří díky svému anaxagorovskému původu poměrně homogenní „teoretické pole", množinu více či méně kompatibilních naukových, terminologických a argumentačně-technických možností.

Teprve na tomto pozadí vynikne Platónův zásah do intelektuální tradice 5. století. A to jak platónská konstrukce rétoriky coby nauky o mimo-informativním stylu a protějšku metafyzického vědění, tak jeho vyprávění o počátcích této nové disciplíny, pomíjející reálné kosmologické zájmy „sofistů" a navazující vlastní rétorickou teorii na logografickou „advokátní" praxi jinak neznámých sicilských původců. Jen jakési symbolické uznání role anaxagorovských kosmologů můžeme vidět v tom, když Platón ve svém pozdním programovém formulování vzájemného vztahu rétoriky a filosofie, kdy je takto definovaná rétorika začleněna do nově reformulované metafyzické filosofie (resp. jí podřazena), připíše Anaxagorovi čestnou roli učitele „ze všech nejdokonalejšího" rétora minulosti – Periklea.[95]

---

95 Viz Platón, *Phaedr.* 269e1. Na problematičnost Platónova vyprávění o sicilském objevu rétoriky, které se stalo součástí antické rétorické doxografie, upozorňuje E. Schiappa, *The Beginnings*, str. 30–47. – Vznik této studie byl podpořen GA UK (projekt č. 1428217), jehož příjmcem byla Katedra filosofie a dějin přírodních věd PřF UK.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Studie setzt mit Argumenten an, auf die sich die bekannte Interpretation von Th. Cole und L. Schiappa über den Einfluss Platons auf die Entstehung einer Theorie der Rhetorik im alten Griechenland stützt. Dieser Interpretation nach wurde die Theorie der Rhetorik als einer speziellen Disziplin durch ihre Herkunft in der metaphysischen Philosophie ermöglicht, die einen theoretischen Grundrahmen entwirft, in dem die theoretische Rhetorik eingebettet werden kann: als eine formale Disziplin, die die über bloße Informationen hinaus gehende Dimension des *logos* (Stil) betrifft und zwar außerhalb des wahren, informativen Wissens über die Dinge, das in *logos* (Philosophie) reflektiert wird. Dann diskutieren wir vier Abhandlungen, die in der Hippokratischen Sammlung enthalten sind: *De carnibus, De flatibus*, *De arte* und *De vetere medicina* (meistens in Form von gesprochener Sprache geschrieben und somit werden sie als rhetorische Hippokratische Schriften klassifiziert). Unsere Aufmerksamkeit konzentrieren wir auf die reflexiven Verfahrensweisen und auf die Terminologie, die die Autoren verwenden, um sich auf den Aufbau des Textes selbst zu beziehen. Dieses reflexive Merkmal, das Form und Inhalt des Textes umfasst, wird mit dem Begriff *hupothesis* oder mit dem Verb *hupotithesthai* bezeichnet. Überraschenderweise bezeichnet derselbe Begriff *hupothesis* die allwissende und alles durchdringende, materiell gewordene kosmische Vernunft. Dieses den Kosmos strukturierendes Prinzip, bekannt seit der späten ionischen Kosmologie eines Anaxagoras von Klazomenai, Archelaos von Athen und Diogenes von Apollonia, funktioniert somit auch als ein den Text strukturierendes Prinzip. Diese die Zusammensetzung betreffende Funktion kann man in der parallelen Struktur der Abhandlungen *De carnibus* und *De flatibus* beobachten, in denen das kosmologische Prinzip seine Gültigkeit in dem Maß bestätigt, in dem es sich als fähig zeigt, alle partiellen Themen in einem kosmologischen Narrativ zu verkörpern, der charakteristisch für den breiten enzyklopädischen Rahmen des vor-metaphysischen griechischen Denkens gewesen ist. Auf der anderen Seite macht nur die Rede die kausalen und die anderen Verbindungen zwischen den partiellen Gegenständen und Strukturen offensichtlich. Diese Methode, die unsichtbaren Gegenstände sichtbar und beobachtbar zu machen mit den Mitteln der Rede, ist ein wichtiger Teil des Selbstverständnisses der frühen griechischen Rhetorik geworden. In einer ähnlichen Art und Weise, diente die alles regierende Macht der kosmischen Vernunft als ein Vorbild für die universelle Macht der Rede, wie von Gorgias gepriesen wird. So war

die späte „Anaxagorische“ Phase der griechischen Kosmologie eine eindeutige diskursive Praxis, eine reflektierte Art und Weise, wie eine „körperliche“ Prosa konstruiert wird. Platons später Versuch, die Rhetorik als eine spezielle formale Disziplin neu zu formulieren und sie der neuen metaphysischen Philosophie unterzuordnen, vernachlässigt weitgehend diesen diskursiven Zug der späten Kosmologie.

SUMMARY

The study begins with the arguments used by Th. Cole and L. Schiappa for their well-known position regarding Plato's influence upon the genesis of theory of rhetoric in ancient Greece. According to Cole and Schiappa, theory of rhetoric as a special discipline was made possible by the birth of metaphysical philosophy and its outlining of a basic theoretical frame in which theoretical rhetoric could be placed as a formal discipline pertaining to the extra-informative dimension of *logos*-as-style aside from the true, informative knowledge of things reflected in *logos*-as-philosophy. Subsequently the article discusses four treatises preserved in the Hippocratic collection: these are the *De carnibus*, *De flatibus*, *De arte* and *De vetere medicina* (mostly written in the form of a speech, and thus classified as rhetorical Hippocratic writings). We focus our attention on the reflexive procedures and terminology which the authors use to refer to the construction of the text itself. This reflexive feature, embracing both the form and the content of a text, is captured by the term *hupothesis* and the verb *hupotithesthai*. Surprisingly, the same term *hupothesis* denotes the all-knowing and all-pervading materialized cosmic mind. This cosmos-structuring principle, known from the late Ionic cosmology of Anaxagoras of Clazomenae, Archelaus of Athens and Diogenes of Apollonia, thus also functions as a text-structuring principle. This compositional function can be observed in the parallel texture of the treatises *De carnibus* and *De flatibus*, where the cosmological principle certifies its validity insofar as it is able to embody in a cosmological narrative all the partial topics characteristic for the broad encyclopaedic scope of Greek pre-metaphysical thought. On the other hand, only speech makes obvious the causal and other connections between partial things and structures. This method of making invisible things visible and observable by means of speech became an important part of the self-understanding of early Greek rhetoric. Similarly, the all-governing power of the cosmic mind served as a model for the universal power of speech,

lauded by Gorgias. Thus, the late "Anaxagorean" phase of Greek cosmology was a clearly discursive practice, a reflected way of constructing a "physical" prose. Plato's later attempt to reformulate rhetoric as a special formal discipline and to subordinate it to the new metaphysical philosophy largely neglects this discursive feature of late cosmology.

PLATÓN A ARISTOTELÉS O BOŽÍ VLÁDĚ V OBCI

Možné zdroje ideje suverenity v řeckém politickém myšlení

Jakub Jinek

Úvod

Idea suverenity rozvíjená v politické teorii raného novověku získala ve 20. století nový – a nutno říci neočekávaný – impuls v příspěvku C. Schmitta, podle něhož nachází suverenita zdroj a současně nejzřejmější výraz v rozhodnutí o výjimečném stavu.[1] Toto rozhodnutí suspenduje řád zákonných norem (či jeho část) a oproti obecnosti zákona se vyznačuje radikální kontingencí.[2] Zcela zvláštní náboj dal Schmitt svému pojetí tím, že tuto souvislost suverenity a výjimky zapojil – a to bylo ve 20. století nepochybně ještě překvapivější – do theologického kontextu. „Všechny pregnantní pojmy moderní státovědy jsou sekularizovanými theologickými pojmy,“[3] zní jeho známé diktum o souvislosti politiky s theologií, představující výchozí tezi jeho politické theologie, přičemž je to pojem Boží všemohoucnosti, jenž je předobrazem moderního státoprávního pojmu suverenity.

Dosah této teze je značný, ač na něj Schmitt sám, patrně záměrně, nikterak explicitně neupozorňuje. Moderní pojem suverenity je tímto způsobem *de facto* spojen se starou myšlenkovou tradicí, jež v božské monarchii viděla paradigma lidské vlády. Tato souvislost, z perspektivy

1 Toto je dvojí možný význam proslulé první věty Schmittova spisu *Politická theologie*: „Suverén je ten, kdo rozhoduje o výjimečném stavu (Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet).“ Čes. překl.: C. Schmitt, *Politická theologie*, přel. O. Vochoč, Praha 2012, str. 9. Její dvojznačnost nedovoluje přesně určit, zda možnost vyhlášení výjimečného stavu je pouze znakem suverénního statusu, anebo je jeho vyhlášení přímo tím aktem, jenž suverenitu plodí. Vzhledem k charakteru Schmittova spisovatelství lze soudit, že jde o dvojznačnost záměrnou a dobře promyšlenou, která má nechat ve hře současně obě možnosti.

2 Tamt., str. 9–13, 27.

3 Tamt., str. 31.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.19
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

moderního a současného myšlení nikterak samozřejmá,[4] byla velmi dobře rozpoznána snad nejvýraznějším dobovým kritikem Schmittovy koncepce politické theologie. Erik Peterson, Schmittův dřívější přítel a kolega z bonnské university, avšak od vydání své kritiky jeho rozhodný oponent,[5] založil svoje odmítnutí Schmittovy politické theologie – kterou nepovažoval za skutečnou vědeckou disciplínu, nýbrž spíše za zneužití theologie pro politické účely – na historicko-exegetické analýze antických, platónských a aristotelských, podle něj podobně problematických, koncepcí monarchické vlády.

V následujícím textu vycházíme z toho, že tato Petersonova intuice je do určité míry správná: je přiměřené zkoumat věc politické theologie, a tudíž také – předpokládáme-li systematickou spjatost obou problémů – věc suverenity na její prehistorii, na koncepcích autorů klasického řeckého politického myšlení. Tím ještě neříkáme, že jsou tyto koncepce správné či v jakémkoli smyslu autoritativní ve vztahu k modernímu chápání těchto otázek. Jde tu prozatím o metodické vyjasnění, že způsob, jakým o vztahu politiky a theologie uvažují klasičtí řečtí autoři, není irelevantní pro současné debaty o politické theologii, a že se dokonce v podstatných rysech shoduje s tím, jak tyto otázky znovuotevřel Schmitt.[6] Tato afinita přitom, jak se domníváme, může podpořit legitimitu politické theologie jako takové.

---

4 Uvedená souvislost může být považována za kontroverzní těmi, kdo za klíčovou pro vznik politické theologie považují víru ve Zjevení, tj. v osobního Boha vyžadujícího poslušnost. Viz H. Meier, *What is Political Theology*, München 2006, str. 19–33. Zdá se nicméně, že ačkoli je pojem Boží všemohoucnosti (anebo pojem zázraku) oprávněně spojován až s abrahamovskými náboženstvími, o pozicích dřívějších pohanských autorů lze jako o politické theologii hovořit do té míry, nakolik se v nich objevuje filosoficky reflektovaný pojem boha a představa nutného podřízení jeho svrchované vládě, ač tato nutnost není vázána na představu osobní autority, ale moci neosobního principu (viz níže). Nepřímým dokladem toho, že náš výklad spojující Schmittovu tezi se starší tradicí se zcela nemíjí vlastními intencemi tohoto autora, budiž to, že pro Schmitta je rovněž deismus, v němž má pojem božství nepochybně neosobní charakter, formou politické theologie (viz C. Schmitt, *Politická theologie*, str. 31 nn).

5 K jejich rozporuplnému vztahu viz blíže B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1994, str. 725–762.

6 Naše interpretace tudíž vychází z přesvědčení, že uvedené Schmittovo politickotheologické diktum se nevyčerpává sociologickou či historickou tezí o sekularizaci původně theologických pojmů v moderní době (k tomuto výkladu viz H. Ottmann, *Carl Schmitt*, in: K. Ballerstrem – H. Ottmann, *Politická filosofie 20. století*, Praha 1993, str. 65–66), nýbrž je výrazem silné, systematicky nosné theologické teorie.

Politická theologie může být v našem pojetí hledána všude tam, kde lze otázku: *Kdo má vládnout?*, jíž se vyznačuje klasická tradice politické filosofie,[7] vposled převést na otázku *Kdo je bůh?* Ta se pro nauku o suverenitě stává relevantní v případě, kdy odpověď poukazuje k pojmu normativně chápané boží jedinosti, jež se pojí s představou svrchované vlády nad veškerenstvem.[8]

Přítomnost takového pojetí se budeme snažit prověřit u Platóna a Aristotela, přičemž svoje úsilí zaměříme nejprve negativně, ve snaze ukázat, že Petersonův výklad se – navzdory oné správné metodické intuici – zásadně mýlí v hodnocení politické theologie jako disciplíny postrádající veškerou theologickou legitimitu a sloužící výhradně instrumentálně politickým cílům. Ukážeme, že tento výklad má původ v hermeneuticky chybném chápání theologických stanovisek obou autorů, z něhož vyplývá i nesprávné pochopení vztahu politiky a theologie.

Právě na půdě hermeneutiky starých pozic tak lze provést přinejmenším částečnou revizi negativního hodnocení politické theologie jako celku. Pokud se nám podaří ukázat nesprávnost Petersonovy interpretace politické theologie u Platóna a Aristotela, ukáže se také nepřiměřenost jeho paušálního hodnocení této disciplíny. Tím naše tázání přesáhne pouhou exegetickou otázku po správnosti osmdesát let starého výkladu Platóna a Aristotela k otázce základnější, totiž zda může být politický problém vlády v obci, a příp. také problém suverenity, převeden, tak jak to vyplývá ze schmittovského dikta, na problematiku theologickou, nebo zda je jakýkoli takový pokus pouze politickým zneužitím theologie.[9]

---

7 Viz L. Strauss, *O klasické politické filosofii*, přel. V. Sochor, in: týž, *Eseje o politické filosofii*, I, Praha 2018, str. 69–70.

8 Nepochybně je takový pojem svrchovanosti pouze předchůdný moderní koncepci suverénního státu. Suverénní, tj. absolutní a trvalé (viz J. Bodin, *Les six livres de la république*, Paris 1576, I,8,122), je zde atributem *vlády v obci* (srv. formulaci Bodinovu na cit. místě: „dans la République, …"), nikoli atributem státu vznikajícího tím, že se všichni vzdávají svých práv ve prospěch suveréna. Dějinně-filosoficky viděno se tedy námi sledovaný pojem svrchovanosti přibližuje pouze pojmu suverenity formulovanému J. Bodinem, nikoli pojmu suverénního státu u T. Hobbese.

9 To, že v této otázce nejde pouze o archivní záležitost, ukazuje současná debata o politické theologii, v níž se utkávají na jedné straně ti, podle nichž je jakékoli theologické a metafyzické založení politiky v rozporu se zásadami liberální demokracie a v jejím rámci mu fakticky již odzvonilo (M. Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, New York 2007, str. 6, 302–316), a na druhé straně ti, kteří sledují schmittovskou intuici, podle níž se politická teorie nikdy nemůže zcela zbavit theologického či metafyzického založení (P. W. Kahn, *Political Theology.*

1. Kritika politické theologie

Peterson se při své interpretaci Aristotela opírá o výklad Wernera Jaegera, jenž byl v době vydání Petersonovy knihy (1935)[10] považován za nezpochybnitelnou autoritu v oblasti aristotelských bádání. Jaeger klade silný důraz na theologickou nauku druhé poloviny XII. knihy *Metafyziky*, kterou chápe jako samostatné theologické pojednání, jehož vrchol vidí v proslulé poslední větě celé knihy citující homérskou *Iliadu*: „Ale věci nechtějí být spravovány špatně. Nedobrá vláda je mnohých – jen jeden vladařem budiž!“[11]

Podle Jaegerova výkladu vyjadřuje tato věta nejzřetelnější odmítnutí platónského dualismu principů (jedna a neurčité dvojice).[12] Proti tomuto dualismu se Aristotelés údajně přidržuje „přísného monarchismu“ rozumu (*nús*), který myslí sám sebe. Božský vládce (*archón*) jakožto držitel jedinovlády (*mia arché*) zde spadá vjedno s posledním metafyzicko-theologickým *principem* (*arché*).[13]

Peterson tento Jaegerův výklad doplňuje v tom směru, že Aristotelův metafyzický „přísný monarchismus“ chápe jako odvozený od jeho politických představ: „… konečný obraz metafyzické jednoty světa je vždy již spoluurčován rozhodnutím pro jednu určitou podobu jednoty politické“.[14] Peterson dokonce naznačuje, že Aristotelés zde mohl mít při psaní před očima Alexandra Makedonského, jehož údajně považoval za předobraz takovéhoto božského jedinovládce.[15] Právě podřízením pojmu

---

Four New Chapters on the Concept of Sovereignty, New York 2011; K. D. Johnson, *Theology, Political Theory, and Pluralism*, Cambridge 2007, str. 140 nn.).

10 Citujeme dle pozdějšího vydání: E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, in: týž, *Theologische Traktate*, München 1951.

11 τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. „οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη: εἷς κοίρανος ἔστω.“ Aristotelés, *Met*. XII,10,1076a10 nn. (překlad A. Kříž); viz Homér, *Il*. II,204 n.; srv. rovněž Aristotelés, *Eth. Nic*. II,5 závěr.

12 K tomu viz práce citované níže, v pozn. 31.

13 Viz W. Jaeger, *Aristoteles*, Berlin 1923, str. 235–236.

14 E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, str. 52.

15 „Hat Aristoteles in der Formulierung seines monarchischen Ideales innerhalb der metaphysischen Ordnung die Vorentscheidung für die Prägung der hellenistischen Monarchie durch Alexander den Großen getroffen?“ Tamt., str. 108, pozn. 14. Srv. W. Jaeger, *Aristoteles*, str. 121. Peterson se zde patrně nechává inspirovat Hegelem, jehož vztah mezi Aristotelem a Alexandrem Makedonským silně fascinoval.

božství politické představě o svrchovaném panovníkovi se Aristotelés stává v Petersonových očích předchůdcem politické theologie.

Svoji roli v tomto vývoji sehrál podle Petersona rovněž Platón. Jeho politická theologie však nebyla zaměřena monotheisticky, nýbrž na pozadí zmíněného metafyzického dualismu principů (jedna a neurčité dvojice) zavedla systematické rozlišení mezi božským panovníkem, jenž je držitelem vlády (*arché*), a podřízenými správními úřady vykonávajícími pouhou moc (*dynamis*). V tomto rozlišení se přitom připravuje dualistický výklad rozvinutý v pozdějším platonismu, kdy rozdíl mezi vládou a správou je viděn jako rozdíl mezi boží autoritou a upadlou donucující mocí: tím byla podle Petersona do politické theologie zavedena vlivná gnostická komponenta. Právě tuto politicko-theologickou strukturu si později osvojili pohanští filosofové v polemice proti křesťanům. Zdůraznili, že polytheismus je nutným vzorcem politiky, neboť kromě vládnoucího nejvyššího boha je třeba vždy postulovat také nižší instance vykonávající správu a moc; bůh sám jakožto král nemůže spravovat zcela odlišné bytosti, jakými jsou lidé, stejně jako lidský panovník nemůže vládnout přímo nad stády zvířat.[16]

Raní křesťanští theologové se pak v odpovědi těmto pohanským filosofům údajně naopak přidržovali přísného monotheismu, odpovídajícího Jaegerově obrazu Aristotelovy *Metafyziky*. Nižší božstva nemohou vykonávat samostatnou správu, neboť jejich moc byla zrušena Bohem, stejně jako byla moc různorodých místních správ zrušena a nahrazena universalitou římského impéria. Tato universalita přitom pouze odráží Boží Prozřetelnost, která umožnila císaři Augustovi vybudovat světovou říši rušící a nahrazující pluralitu partikulárních místních vlád. Podle Petersona tak raní křesťané užívali pojmu božské monarchie vposled stejně jako jejich pohanští protivníci, totiž polemicky a s politickou intencí, a provozovali tak politickou theologii v jím odmítaném smyslu. Aristotelské pojetí „přísné monarchie“ se však podle něj ukázalo jako

---

Viz G. W. F. Hegel, *Vorlesungen* über *die Geschichte der Philosophie*, Stuttgart 1959[3], II, str. 401.

16 Viz E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, str. 53–54, 73–75. Je pozoruhodné, že tato myšlenka, podle níž se král (podobně jako bůh) sám nemůže zabývat praktickými otázkami vlády nad ostatními bytostmi, se uplatnila rovněž ve zcela rozdílném historickém kontextu, totiž pro popis role francouzského krále v období Restaurace; srv. slavný Thiersův výrok „Le roi règne, mais il ne gouverne pas“ (Král vládne, ale nespravuje). (V publikované verzi „Le roi n'administre pas, ne gouverne pas, il règne“, viz L. A. Thiers, *Du gouvernement par les chambres*, in: *Le National*, 4. 2. 1830.)

krajně nevhodné pro náležité uchopení křesťanského Boha, zejména pro rozlišení Božích osob.[17] Byla to právě formulace ortodoxní trojiční nauky kappadockými otci a Augustinem, která od 4. století učinila přítrž jakémukoli paralelizování božského a lidského vládce.[18]

Petersonův výklad klasických autorů tedy nakonec vede k veskrze negativnímu soudu o politické theologii. Ta je buď jakožto theologie nemožná, totiž pro svůj metafyzický dualismus nebo nediferencovaný monotheismus, anebo je kompromitována vedlejšími politickými motivy. V obou případech jde v Petersonových očích o neblahé dědictví řecké filosofie, ať už se rozvinulo v pohanskou řeckou kritiku monotheismu, anebo vedlo k hellénizaci autentické židovské víry v jediného Boha v období prvních křesťanských apologetů. Jelikož Peterson při zkoumání kořenů tohoto řeckého dědictví odkazuje až k pozicím obou klasických autorů, Platóna a Aristotela, týká se onen negativní soud i jich. Platón s Aristotelem jsou – spolu s veškerou politickou theologií – křesťanskou trojiční vírou zcela vyvráceni, a to nejen jako pohanští autoři, jejichž pohled je přirozeně omezen tím, že jim nebyl přístupný obsah Zjevení, ale vůbec jakožto relevantní theologičtí autoři. To v důsledku znamená, že jejich theologická pozice nemůže být nijak relevantní pro politické myšlení. Dědictví klasické antiky je proto v bodě suverénní nadvlády jedince nad zákony bez užitku. Nejenže trojiční nauka osvobodila víru od politiky; zároveň s tím byla také osvobozena politika od falešného theologického založení, zejména od monarchické představy svrchovaného vladaře.

2. Aristotelés

Pro posouzení přiměřenosti uvedené interpretace Aristotelovy politické theologie se musíme nejprve zaměřit na pojem „přísného monotheismu“ a položit si v jeho souvislosti dvě otázky: 1. zda je skutečně výstižnou charakteristikou aristotelské theologie; 2. zda je opravdu theologicky nepůvodní, tj. určovaný předchůdnou Aristotelovou politickou opcí pro (makedonskou) monarchii. Po zodpovězení obou dílčích otázek uvidíme, že Petersonův výklad je v obou bodech chybný.

Vzhledem k první otázce je třeba přiznat, že metafora božské jedinovlády není pro Aristotelovu theologicko-metafyzickou pozici zdaleka tak

17 Viz E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, str. 76.

18 Tamt., str. 102.

určující, jak tvrdí W. Jaeger. Pohlédneme-li na argumentační strukturu XII. knihy *Metafyziky*, získáme poněkud diferencovanější obraz. Po první části knihy, která pojednává o viditelné podstatě (*úsia*), následují čtyři kapitoly (*Met*. XII,6–9), jejichž tématem je skutečně věčná a nehybná podstata (1071b4–5). Těžiště této pasáže však nespočívá ve zkoumání nejvyšší podstaty samé, nýbrž spíše souvislosti této nehybné podstaty se světem pohybu, přesněji řečeno se sférou věčného pohybu a času (b6–7), tj. nebe. Nejde tudíž o popis vztahu božského a nebožského – budiž připomenuto, že nauka o nebi a o hvězdách představuje podstatnou, a možná dokonce tu nejvlastnější část aristotelské theologické spekulace (viz *De caelo*, I,10–II,1). Sotva tedy může být řeč o tom, že druhá část XII. knihy *Metafyziky* vyčleňuje prvního hybatele jako jediný předmět theologické vědy.[19]

Teprve v poslední, 10. kapitole XII. knihy se stává nehybný hybatel privilegovaným tématem, a to právě v politizující souvislosti monarchické vlády. Politická problematika vstupuje do hry vedle již zmiňovaného homérského citátu o samovládci také prostřednictvím dvou dalších obrazů: jedním je příklad vojevůdce, který představuje cíl (*telos*) a řád (*taxis*) vojska; druhým je obraz domácnosti, jejíž svobodní členové sledují dobro celku, a to v protikladu k otrokům, kteří sledují pouze zájmy vlastní. To jsou velmi vhodné metafory pro předvedení boha jako garanta řádu, jejž ve světě působí, ovšem je otázka, zda je v této souvislosti oprávněné hovořit o monistické pozici. Vždyť vojevůdce zohledňuje *dva* druhy dobra: kromě cíle, k němuž útvar vojska směřuje a jejž vojevůdce sám reprezentuje, je to také řád, jenž je vlastním, imanentním dobrem vojska samého (*Met*. XII,10,1075a11–13). Je tedy patrné, že celkový metafyzický obraz je v bodě dobra diferencován, a že lze tudíž jen s obtížemi hovořit o metafyzickém či theologickém monismu a monarchismu.

V případě metafory domácnosti se o posledním singulárním cíli nehovoří, a jediným dobrem, o němž je řeč, je ono imanentní dobro vlastní celku. Samozřejmě, že toto dobro má v řeči metafory svůj původ v hospodáři, neboť je to patrně on, kdo je zodpovědný za to, že je domácnost „nějak složena v řád“.[20] Avšak jednak je tento řád diferencovaný (*úch homoiós*) a jednak přítomný obraz spíše zdůrazňuje roli, která přísluší

19 Srv. H. Flashar, *Aristoteles*, in: *Die Philosophie der Antike*, 3, Basel 2004, str. 335.

20 συντέτακταί πως, *Met*. XII,10,1075a16. Souhlasím s názorem editora řeckého textu, že slova na řádcích a19–23, popisující příklad domácnosti, náleží jako ilustrace k tomu, co je řečeno již na řádku 16: πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ᾽ οὐχ ὁμοίως. Viz W. Christ, *Aristotelis Metaphysica*, Lipsiae 1895, str. 265, *ad loc*.

podřízeným prvkům, tedy svobodným ovládaným členům domácnosti, otrokům a zvířatům při sledování celkového dobra. Máme-li tuto metaforu číst ve světle nauky předcházejících kapitol 6–9, které rozlišovaly mezi dvěma úrovněmi božského, pohyblivou sférou hvězd a nehybným, transcendentním bohem, pak je patrně třeba tento rozdíl spojovat s rozdílem mezi svobodnými ovládanými členy domácnosti a hospodářem samým. Rozdílu mezi svobodnými a otroky (příp. zvířaty) by pak odpovídal analogický odstup mezi hvězdami jako božskými bytostmi a pomíjejícími entitami sublunárního světa.[21]

Pokud chceme toto vše nazývat přísným monotheismem (či monarchismem), pak jedině ve velmi specifickém aristotelském smyslu, který zdaleka přesahuje Jaegerovy interpretační záměry. Božský samovládce, jenž představuje jedinou příčinu a poslední, avšak nikoli jediné dobro, má v celkovém pojetí specifickou, přísně vymezenou úlohu. Vstupuje na scénu až poté, co již byly důkladně a, jak se zdálo, dostatečně probrány jiné – ať už božské či nebožské – entity, jako by se na něj Aristotelés, jak to vyjádřil P. Aubenque v souvislosti s paralelní theologickou pasáží z *Fyziky*, dodatečně rozpomenul jako na systematicky nutný poslední základ.[22] Lze přitom ukázat, že tato situace až závěrečného, jaksi dodatečného zdůraznění principu zakládajícího celou stavbu, která již byla před tím provedena, není pouhou okolností, nýbrž promyšlenou metodou, která odráží těžko uchopitelný status nejvyšší podstaty mezi podstatami věčnými, ale pohyblivými, a tudíž i obtížný status *próté filosofia* v celkové struktuře *Metafyziky*. Tato figura se přitom opakuje v jiných Aristotelových centrálních dílech, typicky např. ve *Fyzice* VIII a *Etice Nikomachově* X.[23]

Pro nás je důležité, a tím se dostáváme k naší druhé otázce, že se s podobným argumentačním zvratem setkáváme rovněž v Aristotelově *Politice*. Ve III. knize nejprve Aristotelés podává výměr občana (III,1–5) a provádí vědecké rozdělení druhů zřízení (III,6–8). Následně

21 Viz P. Aubenque, *Problém bytí u Aristotela*, přel. M. Pokorný, Praha 2014, str. 367.

22 Důkaz boha předložený v VIII. knize *Fyziky* se omezuje – jak upozornil citovaný interpret – na fyzikální argumentaci z pohybu. Teprve poté, co Aristotelés dospěl k závěru důkazu prvního hybatele na podkladě této fyzikální argumentace, si „náhle vzpomněl" na transcendenci (tamt., str. 381).

23 K podobě této figury v prvním uvedeném spisu viz předchozí pozn. V *Etice* dochází v 7. kapitole X. knihy k náhlému obratu pozornosti od praktického života ctností k životu rozjímavému, který je božský a vybízí člověka, aby překročil svou lidskou přirozenost (*Eth. Nic.* X,7,1177b30 nn.).

v 9. kapitole dospívá k ústřední otázce politické teorie *Kdo má vládnout*, jež se táže po oprávněnosti různých nároků na vládu. Zde jsou postupně relativizovány všechny obvyklé vládní nároky a s nimi spojená pojetí práva (*diké*) – nejprve právo oligarchů a demokratů, a poté i právo aristokratické (1283b28–35) –, přičemž Aristotelés dospívá k veskrze *politické* odpovědi na uvedenou otázku, tedy odpovědi založené na poznání toho, čím je polis jako taková. Jelikož je především společenstvím, a to „společenstvím dobrého života v domácnostech a rodech pro dokonalý a soběstačný život" (1280b33–35, 40 n.) – což je definice odpovídající úvodnímu zjištění *Politiky*, že obec je svrchovaným zahrnujícím společenstvím (*kyriotaté periechúsa koinónia*, 1252a5–6) –, musí právo v obci dbát prospěchu celé obce a všech občanů. Výsledkem je pojetí práva, které je zahrnující a nikoho nevylučuje (1283b27–30, 1280a15–25), a taková má být i vláda v obci, tedy zákonná, ale současně lidová (tj. ve výsledku smíšená), jíž odpovídá zřízení politeie.

Avšak poté, co úvaha dospěla k přednosti zákonné lidové vlády, přichází na konci 13. kapitoly náhlý zvrat. Aristotelés zmiňuje, takříkajíc dodatečně, situaci, kdy jedna osoba v obci překonává ostatní občany ctností a schopností. Uzavírá, že takováto osoba nemůže být částí obce:

> „Vždyť takový člověk měl by být jako bůh mezi lidmi. Z toho je zjevno, že i zákonodárství se má vztahovat na lidi rovné i rodem i schopností a že pro tak vynikající lidi není zákona. Neboť sami jsou zákonem."[24]

To, že je taková situace považována za výjimku, vyplývá z dalšího myšlenkového postupu, v němž Aristotelés zmiňuje dvě možná řešení výskytu božské osoby v obci. První spočívá ve vyhnání božského člověka ze společenství pomocí ostrakismu. Aristotelés tuto možnost označuje platónsky jako „druhou plavbu" a považuje ji za přijatelné řešení ve většině empirických případů. Druhá možnost je naopak vyhrazena nejlepšímu zřízení a je připuštěna – s určitým zdráháním – až na úplném konci kapitoly: v takovémto případě, říká Aristotelés, nezbývá nic jiného, než že se tato osoba stane „věčným králem v obci".[25]

24 Aristotelés, *Pol*. III,13,1284a10–14.

25 Tamt., 1284b25 nn. Správně bylo poukázáno na to, že toto zřízení, jež se odlišuje od zákonné monarchie známé šestičlenné klasifikace zřízení ze 7. kapitoly, je spíše paralelní k „sedmému", nejlepšímu zřízení z platónského *Politika* (303b4), které se rovněž vymyká obvyklému klasifikačnímu schématu. Viz E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, II–III, Berlin 1991, str. 528.

Závěr 13. kapitoly o božském člověku tak stojí v napětí k výše zmiňované relativizaci všech vládních nároků a k závěru předloženému na ústředním místě téže kapitoly, jenž vylučuje možnost vlády jedné či nemnoha osob z důvodu jejich převahy v ctnosti (1283b28–42). Takovéto napětí přitom není pouze výrazem obvyklého Aristotelova vnitřního dialogu; spíše se zdá, že to, co Aristotelés říká uprostřed 13. kapitoly, má v jistém smyslu konečnou platnost, a to, co říká na jejím konci, má tudíž formu dodatku, který je sice systematicky relevantní (k jeho významu viz níže), který však, jak naznačují Aristotelovy rozpaky, nepatří tak docela do vlastního politického pojednání. Struktura argumentace, kdy se autor nejprve přimlouval za zákonnou formu lidové vlády, aby pak na samý závěr připojil dodatek o výjimečném případu božského člověka, by pak zcela odpovídala výše popisovanému argumentačnímu postupu známému z *Metafyziky*, *Fyziky* i *Etiky*.[26]

Pro naše tázání z tohoto zjištění vyplývají dva poznatky, jeden s obecnou a druhý se specificky politickotheologickou platností: 1. Aristotelovo myšlení se vyznačuje strukturním rysem, který se opakovaně objevuje ve všech klíčových dílech a má povahu myšlení výjimky. Výjimka je chápána jako transcendentní a božská, je oproti normálnímu případu v jistém smyslu určující, přičemž však on sám od ní není jednoduše odvoditelný. Ve všech probíraných ústředních dílech je přitom rozlišitelná shodná dvojčlenná opozice normálního případu, jemuž je věnována největší pozornost (jednotlivé podstaty v metafyzice, pohybující se podstaty ve fyzice, mravní ctnosti v etice a pluralistická polis a její části v politice) a transcendentní výjimky (bůh–rozum, poslední hybatel, rozjímající filosof a svrchovaný král).

---

26 Závěr 13. kapitoly je přitom současně v napětí k tvrzení kapitol 15–16 stejné knihy, které – bez ohledu na jejich zjevně dialektický charakter – vylučují nadřazenost jakékoli osoby nad zákonem, což, jak se zdá, odpovídá také standardní Aristotelově pozici (1287b24–25). Po upřednostnění božské osoby tak následuje další myšlenkový zvrat směrem k přednosti zákona, který je poněkud zarážející a – vzhledem k námi indikované struktuře pojednání známé z *Metafyziky*, *Fyziky* a *Etiky* – jaksi nadbytečný. Je však možné, že zařazení kapitol 14–18, které sice pojednávají o království, avšak jsou zčásti vůči 13. kapitole v silném napětí, a navíc se svou metodou shodují s postupem IV. knihy (srv. již W. Jaeger, *Aristoteles*, str. 305, pozn. 1; odlišně W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, III, Oxford 1902, str. 256; srv. přesné znění *Pol*. IV,11,1296b10–12), není dílem Aristotela samého, ale spíše pozdějšího editora, jehož povrchní shoda tématu (království) mohla vést ke spojení dvou pasáží, které však patří do zcela odlišného myšlenkového kontextu. Pokud tomu tak je, lze 13. kapitolu a její závěrečnou theologickou pasáž považovat za závěr původního pojednání III. knihy; očekávána argumentační struktura by pak byla zachována.

2. Pokud tato strukturně shodná transcendentní výjimka náleží ke všem vůdčím oborům a hraje v nich systematicky jasně určenou roli, může být sotva řeč o tom, že by do Aristotelovy theologie vstupovala zvenčí, z politické praxe. Reálně politický vliv nauky o jedinovládě je u Aristotela krajně nejistý – král stojící nad zákonem je pojímán jako výjimka, jíž je v *politickém pojednání* věnována v zásadě pouze dílčí pozornost; normálním případem politiky zůstává smíšená lidová vláda podle zákona. Přísný theologický monarchismus, který byl obtížně vykazatelný již v *Metafyzice*, nenachází ani v Aristotelově *Politice*, kde by podle Petersonovy teze měl mít vlastně původ, žádnou oporu. Politika zůstává u Aristotela samostatnou sférou a neovlivňuje oblast theologie.

To by nás však nemělo vést k závěru, že nezávislost platí i opačně, že tedy Aristotelova metafyzika či theologie nemá žádný vliv na jeho politické myšlení. Otázka, jakou roli hraje božská výjimka v oblasti politického života, zůstává naléhavou. Stojí-li totiž božská moc, která má vládnout i nad zákony, mimo vlastní politické pojednání, může její význam pro politiku vyplynout pouze z argumentace theologické. Taková argumentace, již nacházíme v uvedených, strukturně podobných pasážích *Metafyziky*, *Fyziky* či *Etiky*, přináší dvě dialekticky spjaté teze. Na jedné straně transcendence nejvyšší instance otevírá zcela novou úroveň zkoumání, na níž se ústředním pojmům platným na úrovni „normální vědy“ (podstata, přirozenost, šťastný život) dostává zcela nového významu. V kontextu politickém se z běžného pojmu vlády, která je od I. knihy *Politiky* chápána jako vztah mezi vládcem a ovládaným, a je tudíž komplexním vztahem příkazů a jejich akceptace v rámci nadřazené normy,[27] vyčleňuje pojem vlády zcela mimořádné intenzity, tedy vlády, která je jednostranná a není omezena žádnými ohledy. V tomto smyslu se zde – ač v náznaku a v zásadě pouze hypoteticky, nakolik je výskyt božského muže pouze předpokládán jako možný – rýsuje pochopení vlády jako svrchovanosti, tedy pojem suverenity.

Na druhé straně je ovšem odtažitost transcendentní výjimky ve všech případech kompenzována tím, že božská instance hraje roli vzoru, modelu k napodobení.[28] Tak jako směřují věčné pohyblivé podstaty

27 Nadřazenou normou je, nejobecněji řečeno, buď fakt přirozenosti, jenž určuje určité osoby v rámci domácnosti k ovládání, anebo naopak umělý zákon určující vztahy podřízenosti a vlády mezi rovnými – občany.

28 Obecně je tento princip formulován v *Met*. IX,8,1050b28: „Ale také ty věci, jež jsou podrobeny změně, … napodobují věci nepomíjející.“

k nápodobě podstaty nehybné, je rovněž člověk volán k napodobení božského.[29] Pohlédneme-li z tohoto hlediska na božského muže, jenž je „odsouzen“ k trvalé vládě nad ostatními a představuje vzhledem k obyčejnému občanu jakousi odcizující výjimku, zjišťujeme, že právě díky této negativitě se může svobodným občanům stát vzorem a propůjčit jim nové životní směřování. Takováto myšlenka je skutečně naznačena na samý závěr III. knihy, kde se připomene dřívější poznatek, že v nejlepší obci se shoduje ctnost dobrého muže a ctnost občana, čímž se do hry dostane otázka výchovy (1288a38–39). Výsledkem „takřka téže“ (*tauta schedon*, b1) výchovy přitom může být jak ctnostný muž, tak rovněž politik a král; řeč je zde přitom o nejlepší obci, takže je zřejmé, že se zde myslí božský král absolutně nejlepšího zřízení: ten je tedy ve výchovném kontextu činěn srovnatelným – prostřednictvím dobrého muže – dokonce s běžným občanem.

Připomeňme na tomto místě obraz domácnosti užívaný v *Metafyzice* XII: Tak, jako se nebeská božstva vztahují k nejvyšší nehybné podstatě, vztahují se také svobodní členové domácnosti k svrchovanému vládci celku. V *Politice* je přitom naznačeno, že v tomto vztahu jde současně o otázku, nakolik se mohou ovládaní vládnoucímu přiblížit.[30] Toto úsilí přitom zjevně určuje i vztah mezi nebem a nehybným hybatelem. Stará myšlenka nápodoby boha však pro lidi získává v aristotelské dvoustupňové theologii nový obsah: tak jako vzorem jednání běžného člověka není přímo jediný, transcendentní bůh (ač je nadále určující pro pojem božství), nýbrž spíše pluralita pohybujících se božstev (závislých na transcendentním bohu), které jsou bezprostředně pozorovatelné na obloze, a tudíž napodobitelné, podobně není ani pro běžného občana vzorem přímo nedosažitelný a svrchovaný božský král, nýbrž patrně – na základě paralelity jeho výchovy s výchovou dobrého člověka – plejáda rozumných a řádných mužů, jejichž vzácný, ale nikoli výjimečný výskyt v obci Aristotelova praktická filosofie předpokládá.

Takováto subtilní politická theologie samozřejmě neumožňuje politickou manipulaci směrem k monarchii. Jejím cílem je pouze přivést svobodné občany, kteří mají smysl pro celek a jsou schopni se reflexivně vztáhnout k pojmu božství, k úsilí o osobní zdokonalení v rámci tohoto celku. Chceme-li proto u Aristotela hovořit o *politické* theologii, pak jedině o *politické theologii zákonné lidovlády – politeie*.

---

29 Viz Aristotelés, *Eth. Nic.* X,7,1177b33.

30 Srv. týž, *Pol.* I,13,1259b26–36.

3. Platón

Platónská politická theologie se zdála Petersonovi zvláště podezřelá svým dualismem, jehož vinou vůbec nemohla být skutečnou theologií. Není zde prostor probírat Platónovu nauku o principech, k jejímuž prozkoumání by bylo třeba zahrnout nepřímou tradici.[31] Avšak již jen na základě systematicky ústředních dialogů, jakými jsou *Filébos*, *Sofistés* či *Timaios*, lze jistě souhlasit s tím, že Platónova metafyzika tíhne k pluralitě principů. Současně platí, že politické dialogy *Politikos* a *Zákony* zdůrazňující roli božské monarchie, jež se stává předobrazem lidského vládce pozvedajícího se nad ostatní lidi a nad zákony jakožto božská výjimka,[32] pracují – s využitím shodného literárního obrazu, totiž vyprávění o Kronově božské vládě doplňované vládou jeho pomocníků démonů nad různými částmi země – s bipolární strukturou bůh – nižší božstva.[33] Nutno tudíž přiznat, že Petersonova diagnóza, o niž se opírá i jeho kritika, je textově obhajitelná. Uvedená dvojčlenná theologická struktura navíc odpovídá Platónovým vlastním politickým preferencím, takže i pro něj může platit podezření z provozování politické theologie. Tyto preference jsou známy odjinud: z dialogu *Ústava*, jehož vlastní politický projekt spočívá ve svrchované vládě filosofa doplňované pomocníky.[34] Na rozdíl od Aristotela, kde theologie a politika zůstávají odděleny, tak spějí Platónovy theologické poznatky v přímé linii k politickému uplatnění.

Pro zhodnocení legitimity platónské politické theologie je nicméně stejně jako u Aristotela rozhodující otázka, zda je ve spjatosti theologie a politiky primární ohled theologický, či prakticko-politický. I zde je

---

31 K tomu viz souhrnně G. Reale, *Platón*, přel. M. Cajthaml, Praha 2005, str. 204–216; H. J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York 1990, str. 77–92; K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, str. 20–38.

32 V *Politikovi* je v souvislosti s ústředním pojmem „přesnosti samé“ (αὐτὸ τἀκριβές), jež systematicky odpovídá ideji dobra z *Ústavy* a stává se předmětem královského vědění, vyzdvižena osoba vládce stojícího nad zákony, který převyšuje ostatní lidi a jehož „zřízení“ se od zřízení pouze zákonného odlišuje jako bůh od člověka (srv. Platón, *Pol*. 284d, 294a, 297a–b, 301e, 303b; srv. *Resp*. II,360c). – V *Zákonech* je rovněž připuštěna jedinovláda, a to ve (výjimečném) případě, kdy je vládnoucí osoba díky božské přízni (θεία μοῖρα) obdařena věděním a rozumem (*Leg*. IX,875b–d). K tomu je třeba přiřadit klíčové místo konce IV. knihy, podle něhož je vláda rozumu nápodobou vlády boha, přičemž rozum používá při rozdílení (διανομή) zákony podobně, jako bůh při vládě nad lidmi používá démony (*Leg*. IV,713d–714a).

33 Srv. nicméně Platón, *Leg*. X,904a–c.

34 Viz Platón, *Resp*. III,414b; V,473d–474b.

otázkou, zda se theologie nechává ovlivnit politickými představami svého autora, a je tudíž politickou theologií v Petersonově smyslu, anebo naopak politický model předpokládá a navazuje na genuinně theologický způsob myšlení.

Pro posouzení této otázky bude třeba nejprve ponechat stranou oba zmíněné politické dialogy a zaměřit se na tu část Platónova psaného díla, kde je vztah politiky a theologie traktován jako explicitní filosofický *problém*. Tak tomu není v *Zákonech* ani *Politikovi*, kde je tento vztah buď předpokládán jako daný (takový je zjevně úhel pohledu tří zbožných starců rozprávějících v *Zákonech*), anebo je skryt pod primární rovinou metafyzické spekulace (to je případ *Politika*, v němž politická souvislost vyprávění o Kronově vládě vyvstane až na pozadí úvah o „přesnosti samé“).[35] Jinak je tomu v první tetralogii, a zejména pak v literárním páru *Obrana Sókratova – Kritón*, kde je souvislost politiky a theologie viděna z reálněpolitického hlediska občana konkrétní, athénské obce. Jde tudíž o perspektivu, která odpovídá typu tázání přítomnému rovněž v námi probírané části Aristotelovy *Politiky*. Sókratés zde hovoří o vládě, zákonu a bohu ze stanoviska běžného občana a teprve pozvolna dospívá k jejich propojení a vypracování theologicky rigorózního pojmu boha a jeho relevance pro otázky vlády v obci. Platí přitom, že ona prvotní perspektiva občanské theologie přechází v takovou filosofickou theologii, jež plně odpovídá tomu, co předpokládají oba výše uvedené politické dialogy.

Sókratovy theologické úvahy v *Obraně* se vyznačují zřetelným postupem od občanské theologie Sókrata – loajálního Athéňana k filosofické theologii suverénního filosofa. Sókratés začíná známým vyprávěním o orákulu v Delfách a jeho výroku o tom, že on sám je nejmoudřejším z lidí. V této fázi se Sókratés představuje jako pasivní objekt božského povolání.[36] Již o něco později se však charakterizuje jako aktér uplatňující boží poslání dosti samostatně.[37] V prostřední části díla (*Apol*. 28a–34b), která byla tradičně chápána jako odbočka, která však ve skutečnosti představuje samostatné theologické pojednání, se pak již

35 Viz výše, pozn. 32.

36 Již zde však v jeho hlavní motivaci, totiž dokázat nezpochybnitelnou pravdivost orákula (*Apol*. 21e n.), nelze spatřovat pouze pasivitu, nýbrž rovněž jeho vlastní, aktivní teoretický zájem na pravdivosti boha.

37 Příslušné výroky, zdůrazňující Sókratův vlastní úsudek, vzbuzují jasné pochybnosti o jeho údajné pasivitě, která se tudíž jasně ukazuje jako sebestylizace: τῷ αὐτῷ οἰόμενος (22c7); ἐμαυτῷ συνῄδη (22c9–d1); με ἐμαυτὸν ἀνερωτᾶν ὑπὲρ τοῦ χρησμοῦ (22e1), ἀπεκρινάμην οὖν ἐμαυτῷ καὶ τῷ χρησμῷ (22e4–5).

Sókratés vyhlašuje za partnera boha (a dokonce se přirovnává k synu boha Achilleovi), který sám (srv. *egó* v 28d4) interpretuje úkol, jejž mu bůh dal, a tím i svou pozici v řádu věcí (28d–e).[38]

Tato spjatost Sókratova zkoumání podstaty božství a současně jeho vlastního vztahu k němu je pro celý dialog typická. Proto se předmětem úvahy postupně stává samo Sókratovo já, na jehož charakter se zaměřuje pozornost.[39] Otázka, co je Sókratés zač (srv. *Apol*. 23d1), není v dialogu přirozeně zodpovězena přímo. Jsou zde nicméně jisté náznaky odpovědi, které navozují jasnou souvislost s theologickou problematikou: 1. Sókratés je poslán bohem, 2. nalézá v sobě cosi božského a daimonského, 3. vůbec se neobává smrti, 4. na základě svého vědění upřednostňuje duši, pravdu a moudrost před tělem a penězi. Jeho charakteristika vlastního já zde spadá vjedno s vlastnostmi božského, jež je nemateriální, řídí duši, je nesmrtelné a je spojeno s moudrostí. Těžko lze pochybovat o tom, že tyto vlastnosti ve svém celku charakterizují rozum (νοῦς), který je ve výše uvedených politických dialozích – ostatně jako v dalších dialozích označovaných jako pozdní – jménem boha samého.[40] V *Obraně* nám tak Sókratés dává zahlédnout boha skrze svůj reflexivní postoj, takříkajíc na své vlastní osobě. Sókratés je *theios*, božský, a tedy také jeho postavení vůči ostatním je postavením boha mezi lidmi (29b3, 35a1; srv. 32b).[41]

A tak poté, co se občanská zbožnost proměnila v samostatnou disciplínu filosofické theologie, stává se tato theologie zpětně – reflexí na sdílené občanské náboženství a na postavení filosofa mezi ostatními – theologií politickou. Nejde zde přitom o onu tradiční *theologia civilis*, v níž je společný kult podřízen potřebám občanského společenství (a která by nejspíše odpovídala Petersonem odmítané disciplíně politické theologie),[42] nýbrž o politickou theologii, která se proti občanskému

38 Z tohoto hlediska je třeba pohlížet rovněž na všechny jeho výroky, které se odvolávají na božskou autoritu oproti množství (πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, 29d3–4; κελεύει ὁ θεός, 30a5): ve skutečnosti totiž vychází základní impuls k odmítnutí úsudku množství ze sókratovského ἐγώ.

39 Tento charakter je – typicky platónsky (viz *Crat*. 432a–b; *Resp*. 438a–b; *Soph*. 262e; *Philb*. 37c) – vyjadřován zájmenem τοιοῦτος, jež se opakuje v pasáži 30c–31c pětkrát ve shodném smyslu.

40 Srv. k tomu synopticky F. Karfík, *Gott als Nous*. *Der Gottesbegriff Platons*, in: D. Koch – I. Männlein-Robert – N. Weidtmann (vyd.), *Platon und das Göttliche*, Tübingen, 2010, str. 82–97.

41 Srv. Platón, *Gorg*. 473e–474a, 521d–e.

42 Varro, *Antiquitates rerum divinarum*, zl. 7–8, 11–12 (= Augustin, *De civ*. *Dei*, IV,31–32; VI,5–6).

náboženství v mnohém revizionisticky obrací, a to právě redefinicí obou klíčových pojmů, božství i občanství.[43] Nové pojetí boha již bylo naznačeno; revidované pojetí občanství lze pozorovat na Sókratově vlastním jednání – na tom minulém v obci i tom přítomném před soudem –, které znázorňuje skutečný úkol občana. Ten nespočívá ani tolik v zastávání konkrétního úřadu (32b1–2), jako spíše v plnění svých povinností, jež má v jiných dialozích jméno spravedlnosti, tj. „konání svého“,[44] a jež Sókratés jako pravý politik nadaný v tomto převahou nad ostatními kontroluje nejen u sebe (kde může emfaticky konstatovat svoji stálost, 17b–d, 33a, 34b–35b) a u svých žáků (33a6–7), ale i zkoušením ostatních občanů a jejich přemlouváním (*Apol*. 22e, 23c, 28e–29a, 30a, 38a5; srv. *Gorg*. 521d7–10). Úkolem občanů (i v tom spočívá jejich „konání svého“) je pak zejména: tuto Sókratovu přednost uznat.[45] Sókratova občanská theologie vztahu člověka a občana se tak připodobněním paradigmatického občana Sókrata k bohu proměňuje v suverénní monarchismus dokonalého občanství.

Rovněž dialog *Kritón* zdůrazňuje rozdíl mezi duší, resp. logem, a tělem a také zde stojí Sókratés na straně myšlení a duše vůči tělesnému, a tím i vůči většině lidí.[46] Opět je naznačeno, že tato konstelace jednoho proti mnohým má normativní důsledky, a tudíž i důsledky politické: tomu, kdo má vědění, náleží autorita, jíž se mají ostatní podřídit.[47] Pro

43 V tomto smyslu by proto taková politická theologie spíše odpovídala Varronově *theologia naturalis*, ovšem s tím rozdílem, že zatímco podle Varrona nachází občanská theologie vedle té přirozené určité oprávnění, podle Platóna by jí vlastně měla být nahrazena.

44 Platón, *Resp*. 433a8 a *passim*.

45 Tento nárok je podle našeho přesvědčení přítomen v Sókratově smělém návrhu trestu, totiž být doživotně stravován na náklady obce v prytaneiu na Akropoli (*Apol*. 36d–37a). Chápeme to jako přímou narážku na životní způsob strážců nejlepší obce, vyživovaných po celý život ostatními občany a žijícími právě na akropoli (*Resp*. IX,592b3; *Leg*. XII,946e–947e, 969c1–2). Že lze toto uznání v běžných podmínkách těžko očekávat, naznačuje výsledek Sókratova soudu, ale rovněž teoretické úvahy jinde (viz např. *Resp*. VI,487c nn.).

46 Sókratés dává přednost a řídí se logem, který je lepší a stabilnější (*Crito*, 46b–47a) a který kontrastuje s hédonistickými úvahami Kritóna a podobnými pocity většiny ostatních (43b4–9, 44b7, 45e n.). Výraz duše se sice v dialogu přímo nevyskytuje, věcně je však tento pojem přítomen a vyjádřen slovy: „to, co se … spravedlností stává lepším, nespravedlností však hyne“ (*Crito*, 47d4–5, srv. e6), která připomínají podobný popis z dialogu *Faidón* (*Phd*. 63c4–7).

47 Jde o v dialogu formulovaný princip rarity vědění (*Crito*, 47a–c), lépe známý z hlavního Platónova politického dialogu (*Resp*. II,379c, IV,428e, 431a–d). Podle tohoto principu je znalců od přirozenosti malý, a nikoli velký počet, což vede

vyjádření tohoto podřízení se autoritě v oblasti umění týkajících se těla užívá Sókratés[48] spojení *ton nún prosechei* (*Crito*, 47b2), jež nese *prima facie* význam „věnovat pozornost“, ovšem současně se jím do diskuse uvádí – i když jen v náznaku – pojem rozumu (*nús*), tedy právě ten pojem, který podle indicií v *Obraně* vyjadřuje Sókratovu (božskou) autoritu. Když potom Sókratés v *Kritónu* přechází od otázek těla, jež je jednou složkou (*ti*) člověka (47c5–6), k „ostatním věcem“ (*talla*), z nichž vybírá – údajně z důvodů stručnosti (c9) – tu týkající se spravedlivého a nespravedlivého, ošklivého a krásného, dobrého a zlého, které jsou „nyní (*nyn*) předmětem naší úvahy“, tedy duši,[49] naznačuje tím, že mimo současný kontext (= *nyn*) by bylo možné hovořit ještě o „jiných věcech“ v člověku, u nichž by platila stejná přednost jednoho vědoucího před mnohými nevědoucími.[50] O takových jiných věcech však Sókratés fakticky již hovořil, a to v jedné z výše zmiňovaných pasáží, kde uváděl, že poslouchá „ze svých věcí“ (*tón emón*) pouze lepší logos (*Crito,* 46b4).[51] Je-li však řeč o lepším logu oproti horšímu, je ve hře myšlení, a onou hledanou částí je patrně rozum, *nús*.[52]

Rozum je zde onou skrytou autoritou,[53] kterou se řídí na jedné straně Sókratés sám a která je – prostřednictvím dílčích vědění specialistů anebo prostřednictvím Sókratova myšlení – rovněž poslední autoritou pro ostatní, kteří mají dbát na to, co říká jeden vědoucí. Sókratovi tak i v *Kritónu* náleží, a to na základě stejné mohutnosti jako v *Obraně*, ona

k poznatku, že je nutné poslouchat jednoho odborníka oproti názoru mnohých (*Crito*, 47b9–c3).

48 Vedle řady deontologických výrazů (πρακτέον, γυμναστέον, ἐδεστέον, ποτέον, 47b9–10) a vedle výrazu vyjadřujícího poslušnost (negativně: ἀπειθήσας, 47c1).

49 Viz výše pozn. 46.

50 O takové věci by podle uvedených formulací platilo, že je něčím, co při zkoumání jednotlivých aspektů člověka náleží vůči tělu do skupiny „to ostatní“ (τἆλλα). Tam sice patří spolu s duší, ta však na rozdíl od ní samé byla z této skupiny vyčleněna jako to, čehož projednání je snazší.

51 Víceznačný obrat „ze svých věcí“ (τῶν ἐμῶν) může mít sice také jen běžný význam poukazující na přátele nebo majetek (takto R. Weiss, *Socrates Dissatisfied. An Analysis of Plato's Crito*, New York – Oxford 1998, str. 58), může však také – jako jinde u Platóna (*Resp*. IV,443c–d; *Alk*. I,129a–133d) – označovat části lidské osoby. Sókratés zde pátrá po spolehlivé autoritě ve své duši a nachází ji v tom psychickém aspektu, jemuž náleží „lepší logos“. Srv. též *Crito*, 50a9.

52 Srv. F. L. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes*, Königstein 1985, str. 76.

53 Srv. níže, pozn. 55.

dvojjediná úloha poslouchajícího a toho, jehož je radno poslouchat. První aspekt je přitom opět spojen se Sókratovou občanskou rolí: Sókratova poslušnost rozumu spadá ve svých důsledcích vjedno s poslušností athénským zákonům. Pokud se podíváme na tyto důsledky, zjišťujeme, že jeho poslušnost se váže na skutečnosti týkající se jeho narození, péče o něj v útlém věku, jeho výchovy a pobytu v Athénách,[54] tedy že platí zejména po stránce tělesné neboli, jak výslovně uvádí, co do činu (*ergó*, 51e3; srv. *ergó all'ú logó*, 52d5). Avšak motivace této poslušnosti je, jak známo, zcela jiná. Na proslulém místě dialogu *Faidón* Sókratés v situaci, která z hlediska dramaturgie dialogu silně připomíná naše místo z *Kritóna*, uvádí, že se zákonu podřizuje a fyzicky sedí ve vězení nikoli z rozhodnutí těla, nýbrž rozumu, *nús* (*Phd*. 98d–99b);[55] v našem dialogu je na místě tohoto důvodu jmenován (v singuláru) bůh, *theos* (*Crito*, 54e2).

K této složité konstelaci, která odpovídá – stejně jako v *Obraně* – rozdílu mezi jedním božským a rozumným vládcem, který je sám poslouchajícím i přikazujícím, a mnohými ovládanými, přistupuje nyní v *Kritónu* třetí člen – zákon (*nomos*). Jak bylo v literatuře již upozorněno, athénské zákony hovořící v *Kritónu* silně připomínají entity platónské metafyziky:[56] jsou objektivní normou, jsou faktické, nikoli hypotetické, mají věčný původ a jsou dostatečným předmětem poznání.[57] V uvedené konstelaci se tedy zákon podobá jednoznačně složce duševní a rozumové, a tedy Sókratovi. Tak jako se v *Apologii* odhaluje spřízněnost Sókrata s bohem, jde v *Kritónu* o afinitu filosofa se zákonem; pojítkem zákona a božství je v našem dialogickém páru společný kontrast s (pouze) lidským (*Apol*. 29d2–4; *Crito*, 54b8 n.).[58] Avšak v *Kritónu*, podobně jako

54 Jak zdůrazňuje druhý (*Crito*, 50e–51c) a třetí (*Crito*, 51c–53a) „argument zákonů".

55 Je přitom nápadné, že na exponovaném místě dialogu *Faidón* je rozum vyjádřen nikoli výrazem běžně chápaným jako protiklad ἔργῳ, tedy λόγῳ, nýbrž výrazem νῷ (*Phd*. 99a8). Lze tak říci, že dramaturgicky následující dialog *Faidón* čtenáři poskytuje jasné interpretační vodítko, jak chápat λόγος, o němž mluví Sókratés v *Kritónu* (46b5–6), totiž jako νοῦς.

56 Viz H. Flashar, *Überlegungen zum platonischen Kriton*, in: H.-C. Günther – A. Rengakos (vyd.), *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart 1997, str. 58.

57 Viz Platón, *Crito*, 51c–52d, 54c.

58 Systematická souvislost obou protikladů – mezi člověkem a bohem na jedné straně a mezi člověkem a zákonem na straně druhé –, jež jsou k sobě korelativně vztaženy, spočívá v tom, že u Platóna zaujímá zákon roli „zástupce" boha. Podrobné zpracování této problematiky nacházíme na ústředním místě IV. knihy *Zákonů*, kde

v *Obraně*, je pojem rozumu rovněž přímo spjat s pojmem božství, a to jednak již zmiňovaným určením boha jako poslední autority ve věci rozhodnutí, zda uprchnout, či zůstat ve vězení (*Crito*, 54e2), jednak výslovnou paralelizací úsudku „bohů a lidí majících rozum".[59]

Spřízněnost božského rozumu, zákona a filosofa, jež je hlavním obsahem politickotheologické nauky dialogů *Politikos* a *Zákony*, se v našem dialogickém páru uplatňuje rovněž v tom, že Sókratés disponuje pravdivým logem o athénských i cizích zákonech (*Crito*, 52d). Znalost cizích zákonů je přitom předpokladem zákonodárné činnosti, přičemž připomeňme, že je to právě živel řeči (*logó*), v němž se Sókratés v *Ústavě* (a Athéňan v *Zákonech*) stává zákonodárcem.[60] V *Obraně* je téma zákonodárství zpřítomňováno otázkou po možnosti vylepšování daných zákonů (*Apol*. 37a7) a v *Kritónu* prostřednictvím výzvy zákonů adresované Sókratovi, aby je „přemluvil", což v dobové terminologii znamená: navrhl jejich změnu (*Crito*, 51b–c).

Hlavní Platónův zákonodárný dialog *Zákony* je přitom jasným dramaturgickým pokračováním rozhovoru v *Kritónu*.[61] Athénský cizinec odpovídá typu suverénního filosofa z první tetralogie, jehož nyní *Zákony* ukazují při zákonodárné činnosti zaměřené na existující krétské obce. Místo mu připravuje v celé první tetralogii skrytě přítomná otázka po Sókratově nástupnictví (viz např. *Crito*, 39c–d) spojená s myšlenkou, že nástupce nebude mít již tak těsný vztah k athénským zákonům jako

---

je zákon úzce asociován s bohem a naopak kontrastován s vládou člověka. Viz Platón, *Leg*. IV,713e–716a; srv. I,645b; IV,711d–712a, XII,951b; *Resp*. VI,499a–c.

59 καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ᾽ ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι, *Crito*, 51b1 n.; srv. 47b1 n.

60 τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν, *Resp*. II,369c; τῷ λόγῳ συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες, *Leg*. III,702d.

61 Mnohé symbolické náznaky hovoří pro možné pokračování filosofova působení na Krétě, ač k takovému pokračování, z důvodů emfaticky předložených v *Kritónu*, nebude moci být povolán Sókratés sám. Dialog *Kritón* končí slovem „bůh", jímž naopak *Zákony* začínají. Loď, která připlula z Délu, aby přinesla Sókratovi smrt (*Crito*, 43c9), je stejnou lodí, na níž plul na Krétu hrdina Théseus. Podobně jako Théseus, jehož jeho otec Aigeos zkoušel přemluvit, aby neplul na Krétu, chce-li si zachovat život, zdráhá se rovněž Sókratés, tento nový Théseus, naslouchat Kritónovi a ještě během svého života uprchnout (*Crito*, 52e; srv. *Apol*. 37c). Co mělo oběma – Théseovi a Sókratovi – podle všeobecného přesvědčení přinést smrt, jim naopak propůjčilo nesmrtelnost. Právě tento skrytý odkaz k problému nesmrtelnosti – v první tetralogii zcela dominantnímu – otevírá otázku Sókratova nástupnictví – viz dále náš výklad v hlavním textu. Nesprávně naopak L. Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws,* Chicago – London 1975, str. 2.

Sókratés, protože bude v jistém smyslu v Athénách cizincem. Cizinectví je přitom Řeky vnímáno jako předpoklad pro to stát se úspěšným zákonodárcem. Sókratés poslouchal athénské zákony a podstoupil na jejich příkaz fyzickou smrt, ale jeho *logos* či *nús* nadále působí v jeho žácích, kterým je dovoleno odejít z Athén, třeba právě na ostrov Kréta, který se právě podle toho, co uvádí dialog *Kritón*, zdá být nejvhodnějším místem pro odchod filosofa z rodné obce (*Crito*, 53a–54a). „Kolonie liebt der Geist" (duch miluje kolonii), pěje novodobý theolog a znalec řecké filosofie,[62] a to ve shodě s Platónem, podle jehož *Politika* je rovněž kolonie nakonec tou nejvhodnější metaforou pro působení nejvyššího metafyzického principu ve světě.[63]

Božská rozumná instance, jež je rovněž potenciálně zákonodárná, tak představuje překvapivou pointu sókratovské občanské theologie v *Obraně* i *Kritónu*. Sókratův občanský postoj nechává božský *nús* ponenáhlu vystoupit před zrakem čtenáře a umožňuje mu pochopit, že je to právě božská výjimka rozumného filosofa, které má náležet vláda nad obcí. Pro náš výklad je ovšem neméně než tato pointa důležitá „nepolitickopolitická" komponenta občanské theologie. Sókratova ochota podstoupit smrt z rukou Athéňanů podle litery positivního athénského zákona ukazuje, že jeho občanská theologie se nemusí nutně stát v reálné politice dominantní. Sókratés sám se, jak zdůrazňuje, od běžné politiky a od zákonodárné iniciativy distancoval. Znamená to, že platónská politické theologie není nikterak nutně určena představou kýžené politické formy.

Má-li se však tato theologie stát politikou, a s takovou možností se již v obou zmiňovaných „pozdních" dialozích pevně počítá, v takovém případě již sleduje svá vlastní pravidla, pravidla *nús* a *logos*. To je perspektiva dialogu *Politikos*: božská pořádající vláda rozumu není vázána zprostředkující mocí zákonů a nižších úřadů (v theologické terminologii: vláda boha není vázána na pomoc démonů). Pomoc zákona potřebuje pouze jakožto správa existující v konkrétních dějinných podmínkách – a to je zase hlavní perspektiva *Zákonů* –, ale nikoli jakožto božská moc zákonodárná. Bůh je v první řadě modelem zákonodárce – zákonodárství je základní podobou platónské politické theologie. V tomto smyslu je Platónova politická theologie, jež je v první řadě theologií, vhodným polem pro formulaci myšlenky suverenity.

---

62 F. Hölderlin, *Brot und Sein*, in: týž, *Sämtliche Werke*, I, Stuttgart 1944, str. 381.

63 Platón, *Polit*. 284e7–8.

Závěr

Idea suverenity je v klasickém řeckém politickém myšlení přítomna, pokud ji chápeme spolu se Schmittem jako projev politické theologie. Neplatí, že politická theologie je možná pouze v rámci abrahamovských náboženství. Již v pohanské řecké tradici, konkrétně u Platóna, se rýsuje jako dominantní otázka po identitě boha, která pak určuje odpověď na otázku po vládě mezi lidmi. U Aristotela je tato myšlenka zastoupena v jiném, pro konstituci pozdější teorie suverenity spíše vedlejším smyslu. Bůh a božský vládce je teoretickou výjimkou, která na rozdíl od platónského výjimečného muže nemá reálný předobraz (u Platóna by jím byl dialektický filosof sókratovsko-platónského typu, tedy např. Platón sám). Zůstává tak pouze hypotetetickou možností otevřenou principiálně libovolné osobě splňující abstraktní kritéria božství, a je tak božstvím bez konkrétní identity. To sice na jedné straně umožňuje vybavit ji absolutní mocí, na druhé straně se však fakticky opouští skutečný nárok na aktuální vládu. Posun ve znění hlavní otázky: *kdo* vs. *někdo*, posun mezi realitou božské vlády a její pouhou hypotézou vyznačuje hlavní rozdíl mezi dvěma antickými autory a zároveň mezi dvěma politickými tradicemi.

V souhrnném pohledu na tyto dvě tradice a jejich zakladatele nepostrádá náš výsledek ve vztahu k původní Petersonově kritice takřka komické rysy. Situace je totiž přesně opačná, než Peterson tvrdil. Je to Platón, kdo je příznivcem politické theologie ve smyslu monarchismu a paradigmatismu boží vlády; je však primárně motivován theologickou otázkou *Kdo je bůh?*, a tedy podezření z theologické nesolidnosti je třeba odložit jako liché. Naopak Aristotelés používá theologickou terminologii v politickém kontextu pouze jako krajní horizont diskuse o zřízení, která je však fundamentálně určena jeho pojetím participativního občanství, práva a zákonnosti. Peterson je zde zřejmě sveden svou, podle Schmittova pozdějšího vyjádření silně stranickou, konkrétně konfesně-politickou agendou (zahrnující programové potírání aristotelské filosofie a snahu o očištění křesťanské tradice od nánosů pohanského řectví) a zároveň agendou občansko-politickou (jejímž cílem je „demokratizace“). V tomto druhém bodě se nevědomky stává přívržencem Aristotelovy politické theologie, totiž politické theologie demokracie.[64]

64 Podpořeno z projektu GA ČR č. 16-20390S (Eroze suverenity a post-nacionální vládnutí v době krize). Autor děkuje oběma anonymním recenzentům za podnětné připomínky.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag diskutiert die Frage, ob der Begriff einer politischen Theologie als Grundlage für die Idee der Souveränität bei den klassischen griechischen Autoren Platon und Aristoteles zu finden ist. Im Gegensatz zu einigen kritischen Stimmen gegenüber einer politischen Theologie, die in ihr einen Versuch sehen, die Theologie für praktisch-politische Zwecke zu missbrauchen auf der einen Seite und im Gegensatz zu denen, die bezweifeln, dass in der klassischen Antike eine echte politische Theologie zu finden ist auf der anderen Seite, zeigt unsere Interpretation zweierlei: erstens entwickeln beide, Platon und Aristoteles, klare – wenn auch voneinander verschiedene – politisch-theologische Positionen und zweitens hat bei beiden die theologische Spekulation Vorrang vor allen praktisch-politischen Erwägungen. Bezüglich des Unterschieds zwischen den beiden Autoren zeigt sich, dass nur Platon als Vorreiter der modernen Idee der Souveränität angesehen werden kann.

SUMMARY

The article discusses the notion of political theology as a basis for the idea of sovereignty in Plato and Aristotle. Contrary to those critical voices which view political theology as an attempt to misuse theology for practical-political purposes on the one hand, and those who question the very presence of political theology in classical Antiquity on the other, our interpretation shows that, first, both Plato and Aristotle do develop clear, though mutually distinct, political-theological positions and second, that in both cases, theological speculation has priority over considerations of practical policy. Concerning the difference between the two authors, however, it turns out that Plato is the only one for whom political theology is constitutive of what could be seen as a precursor of the modern idea of sovereignty.

ARISTOTELÉS O POVAZE A POHYBU NEBESKÉ SFÉRY II

O nebi a problém nehybného hybatele

Karel Thein

První dvě knihy Aristotelova pojednání *O nebi* postulují dokonalý kruhový pohyb jako pohyb nebeské sféry; z vlastností tohoto pohybu je pak odvozeno stejně dokonalé tzv. první těleso, které tento pohyb věčně uskutečňuje a jemuž je na základě jeho věčné skutečnosti a vnitřní oživenosti propůjčen božský status. Řada pasáží v první i druhé knize popisuje první těleso jako svého druhu dokonalou, vnitřně oživenou látku, místně oddělenou od zbytku fyzikálního světa. Takto chápaná fyzikální dokonalost je teoretickou inovací bez jasného předznamenání u starších autorů – a není proto překvapení, že Aristotelovo pojetí prvního tělesa budí značné rozpaky i v rámci peripatetické školy, od aporií v Theofrastově *Metafyzice* (6–9,5a14–b18; 11–12,6a5–14) až po jasné odmítnutí v Xenarchově spisu *Proti páté podstatě*.[1] Až pozdější komentátorská tradice, počínaje Alexandrem z Afrodisiady, bude vůči Aristotelově kosmologii vstřícnější, většinou však za předpokladu jejího podřízení širšímu metafyzickému schématu, v němž je i pohyb nebeské sféry závislý na věčné skutečnosti prvního nehybného hybatele. Následující řádky se nezabývají touto dodnes vlivnou tradicí; jejich skromnějším cílem je zjistit, jak dalece je spis *O nebi* otevřen pojmové syntéze nelátkového hybatele a výměru „božského tělesa" skrze činnost, kterou je sám věčný kruhový pohyb. První část této studie nabídla rekonstrukci postupu, jenž učinil z prvního tělesa plně autonomní, byť ryze fyzikální bytost, „první z tělesných podstat", jež má být plně ve shodě s obecně lidským přesvědčením o existenci bohů (*De caelo*, II,3,270b1–11).[2] Druhá část nabízí

[1] K Theofrastovi (včetně některých tvrzení z jeho *De igne*) viz R. W. Sharples, *Theophrastus on the Heavens*, in: J. Wiesner (vyd.), *Aristoteles: Werk und Wirkung*, I, Berlin 1985, str. 577–593. Xenarchovo čtení shrnuje A. Falcon, *Aristotelianism in the First Century BCE: Xenarchus of Seleucia*, Cambridge 2012, str. 25–32. Postoj Stratóna z Lampsaku je též odmítavý, naneštěstí však velmi špatně dochovaný.

[2] K. Thein, *Aristotelés o povaze a pohybu nebeské sféry*, I, *Nebe jako tělesná podstata*, in: *Reflexe*, 55, 2018, str. 5–22.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.20
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

výklad tří různých pasáží, v nichž byly spatřovány odkazy na motiv nelátkového hybatele, jenž by překročil fyzikální obzor zbytku pojednání a umožnil jeho propojení s *Fyzikou* VIII a *Metafyzikou* XII.

První a třetí z těchto pasáží (*De caelo*, I,9,279a11–b3 a II,12,292a14–b25) představují bohatě komentované a značně nejasné texty, jejichž součástí je motiv „zcela prvního a nejvyššího božstva" (279a32–33) či „nejbožštějšího počátku" (292b22). Podrobný výklad však ukáže, že oba texty jsou vzhledem k motivu nehybného hybatele zcela neutrální a nijak nenaznačují, čím přesně by snad tento motiv přispěl k rotaci prvního tělesa, které je původně a samostatně pohyblivé bez možných změn svého pohybu. Otázku takového přispění však navozuje druhá pasáž (*De caelo*, II,6,288a27–b7), jež jako jediná výslovně zmiňuje „netělesného hybatele". Celková argumentace tohoto textu se ovšem drží na čistě fyzikální rovině a roli nehybného hybatele stěží načrtává; navíc tak činí způsobem, jenž se liší od *Fyziky* VIII stejně jako *Metafyziky* XII. Vzhledem k míře, v níž se tři uvedené pasáže vzájemně liší, je jejich postupný komentář jistě nejjednodušší a nejbezpečnější formou následujícího výkladu. Celkovější úvahu naopak nabídne Závěr obou studií, jenž shrne možné Aristotelovy důvody pro vypracování zvláštního pojmu prvního tělesa a stručně je porovná s důvody pro zavedení prvního nehybného hybatele v jiných textech. Oproti běžnějším snahám o syntézu těchto důvodů se Závěr pokusí naznačit, čím je odlišnost obou případů filosoficky plodná.

1. *O nebi* I,9,279a11–b3

První z textů uváděných na oporu mínění, že pojednání *O nebi* mlčky předpokládá prvního netělesného hybatele, je tematicky nejrozmanitější a nejsložitější co do vzájemné artikulace svých postupných argumentačních kroků. Následující citace celé pasáže dělí tento postup do čtyř částí, jejichž vztah snad pomůže osvětlit místo této pasáže v celém pojednání:[3]

> (1) „Zároveň [tj. spolu s tím, že tento svět je jediný a úplný] je jasné, že vně nebe (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ) není místo ani prázdno ani čas. V každém místě totiž může být těleso; a prázdnem nazývají to, v čem těleso není, ale může být; čas je číslem pohybu, přičemž pohyb není

[3] Česky citované pasáže spisu *O nebi* se opírají o často výrazně pozměněný překlad M. Okála in: Aristotelés, *O nebi – O vzniku a zániku*, Bratislava 1985. V případě jiných spisů cituji namnoze upravené překlady A. Kříže (jsou-li k dispozici).

bez fyzikálního tělesa (ἄνευ φυσικοῦ σώματος).[4] Ukázalo se však, že vně světa není ani nemůže být žádné těleso. Je tedy zřejmé, že vně [světa] není místo ani prázdno ani čas.“ (I,9,279a11–18)

(2) „Proto věci tam (τἀκεῖ) nejsou přirozeně v místě ani časem nestárnou, ani žádná z věcí nad krajním oběhem (ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν) nepodstupuje změnu (μεταβολή), ale, neměnné a nepřijímající vnější působení (ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ), těší se nejlepšímu a zcela nezávislému životu (τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην) po celou svou věčnost (τὸν ἅπαντα αἰῶνα). Tohoto slova, αἰών, užívali staří božsky. Neboť mez ohraničující dobu života (ζωῆς) každé bytosti, kterou nic přirozeně nepřesahuje, se nazývá trvání života (αἰών).“ (I,9,279a18–25)

(3) „Z téhož důvodu (κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον) je ohraničení (τέλος) celého nebe a ohraničení celého času a [jeho] neomezenosti věčností (αἰών), jež dostala jméno od svého věčného bytí (ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι): nesmrtelná a božská. Na tom též záleží (ὅθεν ἐξήρτηται) bytí a život (τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν) jiných bytostí, jedněch zřetelněji, jiných nejasně.“ (I,9,279a25–30)[5]

(4) „A vskutku, ve veřejně šířených filosofických úvahách o božstvech (ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα) se často tvrdívá, že první a nejvyšší božstvo musí být zcela neměnné (ἀμετάβλητον); že je tomu tak, svědčí ve prospěch toho, co jsme řekli. Není totiž nic mocnějšího (κρεῖττον), co by jím hýbalo – neboť to by bylo božštější –,

4 Celé souvětí je nejstručnějším shrnutím závěrů o místu, prázdnu a času z *Phys*. IV, včetně odmítnutí existence prázdna na základě vzájemné implikace tělesa a místa. Věta „prázdnem označují to, v čem těleso není, ale může být“ míří zjevně na stoupence prázdna, jejichž názory *Phys*. IV vyvrací. Korelátem těchto úvah je odmítnutí existence nekonečného tělesa rovněž ve *Phys*. IV a podrobněji v *De caelo*, I,5–7.

5 Okál překládá poslední větu této argumentace odlišně: „Preto tiež aj pre ostatné bytosti, pre jedny názornejšie, pre druhé menej jasne, je spojené bytie a život.“ V souladu s většinou překladatelů chápu ὅθεν ἐξήρτηται jako poukaz k počátku kauzálního řetězce: bytí a život se předávají od pohybu nejzazší nebeské sféry směrem dolů. Pro obdobné užití slovesa ἐξαρτάω viz Platón, *Ion*, 536a3–6, o inspiraci vycházející ze svého počátku podobně jako magnetická síla z „héraklejského kamene“: „A právě tak jako na onom kameni visí (ἐξήρτηται) i zde velmi složitý řetěz sborových zpěváků, sbormistrů a podsbormistrů, zavěšených ze strany na článcích, držících se Múzy.“

> ani nemá žádnou vadu ani mu neschází žádná z jeho skvělých vlastností. Je tedy patřičné, že se pohybuje neustávajícím pohybem (καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως); neboť vše se přestává pohybovat, když dosáhne svého vlastního místa, ovšem v případě tělesa pohybujícího se v kruhu je místo, odkud pohyb začal, stejné jako místo, v němž je završen (τοῦ δὲ κύκλῳ σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ).“ (I,9,279a30–b3)

Pokusme se nyní o výklad všech čtyř částí a různých úloh, které jim v celkové argumentaci náleží.[6] Část (1) je s ohledem na naše téma prostě přípravná a v nejvyšší míře obecná: lze-li snad uvažovat o něčem za hranicí tohoto a jediného světa, tedy za hranicí rotujícího prvního těla, jistě nejde o nic fyzikálního. Výraz ἔξω τοῦ οὐρανοῦ je popisem záporné vlastnosti, kterou je absence jakéhokoli umístění, a tím též místního pohybu. Část (2) rozvíjí hypotetickou úvahu novým směrem, jehož smysl je již od antiky nejspornějším prvkem tohoto textu: případným „věcem tam“ (což je neutrální překlad stejně neurčitého a jinde neužitého výrazu τἀκεῖ) je nyní připsána kladná vlastnost, kterou je život. Vzhledem k absenci veškeré změny (neboť mimo fyzikální obor prostě žádná nastat nemůže) jde navíc o život „nejlepší“, jinými slovy na ničem nezávislý a bez časového omezení. O nositeli takového života (αἰών) se zprvu nic dalšího nedozvíme, dokonce ani to, že je božskou bytostí, neboť Aristotelés pouze konstatuje, že staří myslitelé užívali výrazu αἰών „božsky“. Tato souhlasná poznámka však připravuje přenos ze způsobu řeči na to, o čem se mluví. Tomuto předmětu se pak věnuje část (3), jež propojuje místní ohraničenost světa na straně jedné s jeho věčným, vnitřně oživeným trváním na straně druhé. Tato věčnost označená za věčně realizovaný τέλος provází plně uskutečněný život bytosti, která je *díky tomuto* životu bytostí „nesmrtelnou a božskou“. Jako taková je pak tato bytost příčinou, na níž závisí „bytí a život“ řady dalších bytostí.

Následující část argumentu, tedy část (4), nabídne výslovný popis této božské bytosti jako samostatně pohyblivé, čímž budou z možných kandidátů na tento status vyloučeny „věci tam“, jejichž nestárnoucí neměnnost klade část (2) „nad“ (ὑπέρ) vnější nebeskou rotaci. Čím mají tyto věci být a v čem by měl spočívat jejich život, je předmětem sporů mezi antickými stejně jako moderními komentátory a žádná z navržených možností

[6] S výjimkou části (2) a výrazu τἀκεῖ ponechám stranou starší výklady celé pasáže, jejichž přehled by tuto studii neúnosně prodloužil. Pro podrobný výklad textu včetně jeho starších interpretací viz zejména F. Baghdassarian, *Aristote,* De Caelo*, I, 9: l'identité des „êtres de là–bas“*, in: *Philosophie antique*, 11, 2011, str. 175–203.

nenabízí jasné řešení. Že nejde o ryze abstraktní předměty myšlení, je patrné z jejich oživenosti, přičemž text na druhé straně neříká ani to, že by příslušný život pozůstával z činnosti myšlení, podobně jako je tomu u prvního nehybného hybatele z *Metafyziky* XII. Už Alexandr z Afrodisiady tvrdí, že citovaný text se může vztahovat buď k prvnímu hybateli, nebo ke sféře stálic (viz Simplikios, *In De caelo*, 287,19–23). S ohledem na použité množné číslo se Alexandr zřejmě kloní k nebeským sférám a jejich zcela přirozeným hybatelům, což je však čtení těžko slučitelné s následnou projekcí těchto věcí mimo každé místo čili (nutně metaforicky) „nad" vnější mez nebeské sféry.[7] Navíc platí, že i kdybychom tvrdili, že netělesní hybatelé nebeských sfér (o nichž spis *O nebi* mlčí) jsou v místě jen akcidentálně, stěží lze rozvázat jejich vždy jedinečnou vazbu na tu či onu místně určenou sféru: tato vazba brání tomu, abychom je označili za společně existující za krajní mezí nebe.

Sám Simplikios se proto domnívá, že „věci tam" je třeba chápat jako platónské předměty rozumu (*In De caelo*, 290,25–28). Toto tvrzení je sotva hajitelné z hlediska Aristotelovy vlastní nauky, může nám však napovědět, v jakém smyslu zde Aristotelés opravdu naráží na platónsky chápané předměty rozumu, které nejsou součástí fyzikální osnovy světa a můžeme je popsat jako jsoucí „vně nebe" (ἔξω τοῦ οὐρανοῦ). Tento výraz je vypůjčen z dialogu *Faidros* 247c2–3, kde Platón zároveň mluví o „nadnebeském místě" (ὑπερουράνιος τόπος). Tato výpůjčka naznačuje, že stejně jako část (1) odmítá, co nejmenovaní „oni" říkají o prázdnu, také část (2) se částečně vztahuje ke starším názorům: v daném případě k nauce, jejíž motivace je na rozdíl od obhajoby prázdna filosoficky chvályhodná, avšak chybně naplněná. Tento postup se pak vztahuje i na následný poukaz na „božské" užití slova αἰών: do textu zde, nikoli poprvé, vstupuje odkaz na starší nauku či rozšířené mínění, jež potvrzují správnost naší cesty, ale neobsahují výslednou pravdu, k níž nás dovede až další argumentační posun.

Na podporu tohoto čtení lze připomenout i prostý fakt, že výraz „věci tam" (τἀκεῖ) vzniká spřažením slov τὰ ἐκεῖ, přičemž ἐκεῖ patří do lexikální armatury Aristotelovy kritiky idejí: v *Metafyzice* I,9,991a1 je jasným označením oboru idejí v kontrastu s tím, co je „zde". Je tedy možné, že Simplikiova perspektiva je nakonec věrnější než jiná čtení

7 Moderním obhájcem tohoto čtení je P. Moraux, *Aristote, Du ciel*, Paris 1965, str. xliv a pozn. 5 (s odkazy na starší stoupence této interpretace). Pro stručnou a jasnou kritiku viz L. Tarán, *Paul Moraux: Aristote, Du ciel*, in: *Gnomon*, 46, 1974, str. 129. Srv. také H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, str. 588.

východisku (byť ne záměru) části (2); odtud též její ozvěny u některých moderních čtenářů, včetně Zellera, Rosse či Solmsena.[8] Důležité je přitom též zdůraznit, že zmínka o „věcech tam" nevede ani k náznaku jejich *kauzálního* vztahu k pohybu nebe ani jiným dějům v rámci světa, což je zcela v souladu s aristotelskou kritikou platonismu. Kauzální motiv se v celé argumentaci objevuje až v samém závěru části (3), ve větě „na tom též záleží" či doslovně „odtamtud záleží" (ὅθεν ἐξήρτηται) čili „odtamtud vychází" – zde se celá úvaha konečně obrací k počátku, jehož vliv je promítán do fyzikálního světa. Otázka tak zní, zda nám následná argumentace umožňuje tento počátek jednoznačně určit.

V této souvislosti je nejprve třeba připomenout, že již přechod od části (2) k části (3) nás vrací do souvislosti fyzikálního světa. Formulace „z téhož důvodu" (κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον, *De caelo*, I,9,279a25) odkazuje na celou předešlou argumentaci a netýká se tedy toho, co by snad mohlo být vně nebeské sféry, nýbrž jejího vlastního ohraničení (srv. ihned následující τοῦ παντὸς οὐρανοῦ na řádcích 279a25–26). Část (4) rozvíjí stejné hledisko a to, na čem záleží bytí a život řady dalších bytostí, popíše jednoznačně jako kruhový pohyb nebeské sféry. První dvě věty části (4) jsou novou připomínkou sdílených či široce diskutovaných názorů o bozích a jsou natolik obecné, že se jistě hodí na jakékoli božstvo splňující nárok věčného života a neměnnosti.[9] Aplikace tohoto základního mínění na samu „naši" nauku je již výrazně užší a jasná: s oporou v tvrzení, že božstvu nic nevládne, neboť nic není silnější (οὔτε κρεῖττον, 279a34), lze nyní nejprve říci, že zde vykládaným božstvem *nic nehýbe*, neboť jeho hybatel by byl „božštější" (θειότερον), a vzápětí dodat, že se tedy „pohybuje neustávajícím pohybem" (279b1). Až tento dodatek jasně ukazuje, že zde pojednávané božstvo není první nehybný hybatel. Dodatečným potvrzením je pak návrat k propojení tělesné povahy daného božstva se zvláštní povahou kruhového pohybu: díky této povaze se lze zároveň hýbat a být v cíli tohoto pohybu, neboť začátek a cíl zde spadají vjedno (279b1–3).

Část (4) tak dovádí citovanou pasáž k obecnějšímu a vzápětí konkrétnímu závěru. Na obecnější rovině se potvrzuje, že Aristotelés nečiní jasné terminologické rozlišení mezi „tím, co je božské" a „bohem",

8 Pro odkazy na jejich i další čtení viz souhrnně Moraux, *Du ciel*, str. xliv, pozn. 5.

9 Podle Simplikia zde Aristotelés naráží na svůj nyní ztracený exoterický spis *O filosofii* (Περὶ φιλοσοφίας). Z dochovaných zlomků by byl odpovídajícím textem zlomek 16, in: W. D. Ross (vyd.), *Aristotelis fragmenta selecta*, Oxford 1955, str. 84 n., dochovaný právě díky Simplikiovu komentáři naší pasáže (viz *In De caelo*, 288,28–289,15).

přičemž bůh – neměnná, věčně živá bytost – může být netělesný i tělesný, a to natolik, nakolik mu nic silnějšího nevládne. Na rovině přímo spjaté s tématem spisu *O nebi* je pak řeč o božstvu tělesném, jehož věčná rotace je počátkem veškeré změny, z níž povstává bytí a život bytostí smíšených ze čtyř proměnlivých jednoduchých těles. Motiv kauzálního vlivu nebeské sféry na sublunární vznik a zánik je přitom dobře doložen ve spisu *O vzniku a zániku*, II,10, kde je na pohyb nebe navázána vzájemná přeměna čtyř sublunárních jednoduchých těles stejně jako procesy vzniku a zániku živých bytostí kolem nás. Mechanika tohoto vlivu je v každém z těchto případů jiná a její předpoklady zde nemůžeme vykládat, obě vysvětlení jsou však jasně slučitelná s naším textem a potvrzují, že Aristotelés popisuje vznik a zánik v souvislosti dějů uvnitř fyzikálního kosmu.[10] Netělesnými faktory, které v řadě jeho spisů do procesu vznikání a zanikání *výslovně* vstupují, jsou pouze vlastní formy jednotlivých druhů živých bytostí, jejich formálně i účelně působící duše.

Obecný výměr božstva je tedy v citované pasáži konkretizován skrze dokonalý pohyb a těleso, které ho vykonává, k čemuž je připojeno i potvrzení jeho svrchovaného vlivu na děje ve světě kolem nás. Toto zúžení je jistě dáno tématem prvních dvou knih spisu *O nebi*. Oproti jiným pasážím však jde o text nejhůře slučitelný s případným mlčky předpokládaným působením prvního nehybného hybatele: řádky 279a34–279b1 přímo vylučují hybatele, jenž by byl „silnější", a tím „božštější". Odtud rozpaky čtenářů počínaje Simplikiem, jenž věnuje dlouhý závěr svého komentáře kapitoly I,9 snaze o syntézu jejích tvrzení s pasážemi z jiných textů, včetně *Fyziky* VIII, a to na základě předpokladu, že „nebe se pohybuje v kruhu obráceno k rozumu a toužíc po jeho vlastní povaze (εἰς νοῦν

10 Vzájemnou a nepřetržitou přeměnu jednoduchých těles označuje Aristotelés za „nápodobu" (něco odvozeného od) prvního kruhového pohybu (337a3–7; srv. česká metafora „koloběhu" – v Aristotelově textu je ovšem motiv nápodoby figurou kauzální a zároveň hodnotové hierarchie). Vznik a zánik živých bytostí kolem nás jsou vázány na pohyb Slunce po ekliptice (336a32). Oba motivy jsou shrnuty na řádcích 336b2–5: „Příčinou nepřetržitosti je tudíž místní pohyb vesmírného celku, ale příčinou přichýlení a odchýlení je tu šikmý sklon, neboť pro něj se stává, že onen pohyb probíhá někdy ve větší vzdálenosti, jindy blíže." Šikmý sklon je příčinou ročních období; pokud jde o „místní pohyb vesmírného celku" (ἡ τοῦ ὅλου φορά), Alexandr jej chápe jako pohyb sféry stálic, která rotuje nad pohybem Slunce po ekliptice: oba motivy jsou tak uspořádány v souladu se strukturou nebeské sféry. Viz Filoponos, *In De gen. et corr.*, 291,18–21, vyd. G. Vitelli, Berlin 1897. Pro komentář obou typů působení viz Aristotle, *De generatione et corruptione*, vyd. C. F. J. Williams, Oxford 1982, str. 186–190; Aristote, *De la génération et la corruption*, vyd. M. Rashed, Paris 2005, str. 173–179.

ἐστραμμένος καὶ τῆς ἐκείνου ταὐτότητος ἐφιέμενος) a majíc účast ve skutečnosti, jež se má vždy týmž způsobem (καὶ τῆς ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἐνεργείας μετέχων), což je důvod, proč se hýbe neustálým pohybem" (*In De Caelo*, 291,34–292,1).

Předností celé Simplikiovy úvahy (viz *In De Caelo*, 291,5–292,7) je nijak neskrývané přesvědčení, že motiv nebeské touhy, převzatý z *Metafyziky* XII,8, lze sloučit stejně dobře s platónským idiomem účasti v tom, co je věčně v témž stavu, jako s vlastním textem pojednání *O nebi*. Stejně jako zásadní redefinice případné nebeské duše, kterou provádí Alexandr a s níž jsme se setkali v první části této studie, také Simplikiova syntéza je filosoficky legitimní, ovšem zdůvodnění jejích předpokladů v Aristotelově textu nenajdeme. Tento text je přitom výrazně jasnější než motiv touhy nebeských sfér, z jehož původního aristotelského znění není zcela jasné ani to, zda je zmíněn jako dále nerozvedená součást nauky, nebo je vhodně využitou metodologickou pomůckou (viz Závěr této studie). Celá citovaná pasáž se ve své afirmativní části drží na fyzikální rovině a je plně slučitelná se vším, co se o prvním tělese dozvídáme v jiných pasážích pojednání *O nebi*.

2. *O nebi* II,6,288a27–b7

Jiná je situace v textu z druhé knihy, v němž se jedinkrát v celém spisu objevuje hybatel, jenž je popsán jako „netělesný" (ἀσώματον, 288b6). Příslušná pasáž i celá kapitola, jíž je součástí, se výrazně liší od výše komentované pasáže, v níž jsme sledovali rychlé posuny od fyzikální argumentace ohledně místa, prázdna a času přes platónské motivy a tradiční mínění o bozích až po návrat k pohybu prvního a božského tělesa. Kapitola II,6 nabízí naopak sevřenou argumentaci na jediné a jasně dané téma, jímž je pravidelnost nebeské rotace. Celkový tón kapitoly připomíná *Fyziku* VII–VIII, mimo jiné i tím, že závěry týkající se konkrétního rysu pohybu nebe jsou provázeny tematizací obecných podmínek, za nichž je daná argumentace platná. Zmíněný konkrétní rys pohybu nebe je přitom tím, co předešlé kapitoly (zejména *De caelo*, II,2 a II,5) předpokládaly bez výslovného důkazu: totiž to, že kupředu směřující pohyb prvního tělesa „je rovnoměrný a ne nerovnoměrný" (ὁμαλής ἐστι καὶ οὐκ ἀνώμαλος, *De caelo*, II,6,288a13–14). Toto tvrzení bude dokazováno pro celou nebeskou sféru, přičemž je zjevné, že má být platné pro pohyb vnější sféry stálic i pohyby planetárních sfér. V tomto bodě se Aristotelés dovolává zkušenosti, jež má podpořit formálněji vedenou

argumentaci: nerovnoměrné nebeské pohyby by vedly ke změnám vzdálenosti mezi hvězdami, avšak žádné takové změny nepozorujeme (288b10–12).[11]

Hlavní argumentaci kapitoly nicméně na zkušenosti založit nelze, a ke slovu tak znovu přicházejí vlastnosti kruhového pohybu jako pohybu veskrze přirozeného. Po úvodní úvaze o nerovnoměrném pohybu jako pohybu spočívajícím ve zrychlení, dosažení vrcholné rychlosti a zpomalení (288a17–27), proto Aristotelés přistoupí k následující argumentaci složené z pěti úzce provázaných kroků (288a27–b7):

> „[1] Dále protože vše pohybované je pohybované něčím (πᾶν τὸ κινούμενον ὑπό τινος κινεῖται), nerovnoměrnost pohybu nastává nutně skrze hybatele, nebo skrze to, co se hýbe, nebo skrze obojí; neboť pokud hybatel nehýbe stejnou silou (μὴ τῇ αὐτῇ δυνάμει κινοῖ), nebo se pohybované mění a nezůstává stejné, nebo se mění oba, nic nebrání (οὐθὲν κωλύει) tomu, aby se pohybované pohybovalo nerovnoměrně. [2] Nic z toho však není možné v případě nebe; vždyť se ukázalo, že [v jeho případě] je pohybované první a jednoduché a nevzniklé a nezničitelné a celkově neměnné; [3] je tak ještě mnohem rozumnější, aby byl takový hybatel (τὸ δὲ κινοῦν πολὺ μᾶλλον εὔλογον εἶναι τοιοῦτον); neboť je první, co hýbe prvním, a jednoduché jednoduchým a nezničitelné a nevzniklé nezničitelným a nevzniklým (τὸ γὰρ πρῶτον τοῦ πρώτου καὶ τὸ ἁπλοῦν τοῦ ἁπλοῦ καὶ τὸ ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον τοῦ ἀφθάρτου καὶ ἀγενήτου κινητικόν). [4] Protože se pohybované nemění, i když je tělesem (οὐ μεταβάλλει σῶμα ὄν), ani hybatel, jenž je netělesný, se měnit nebude (οὐδ‘ ἂν τὸ κινοῦν μεταβάλλοι ἀσώματον ὄν). [5] Takže je nemožné, aby byl pohyb nerovnoměrný.“[12]

Premisa prvního kroku je pro celou argumentaci zjevně klíčová. V tomto případě není pochyb o skutečně spřízněném textu: obdobnou větou „vše pohybované je nutně pohybováno něčím“ (ἅπαν τὸ κινούμενον ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι) začíná VII. kniha *Fyziky* (241b24). Motiv

11 Tato úvaha je přirozeně jen podpůrná, neboť rovnoměrné trvalé a velmi postupné zrychlování či zpomalování nebeského pohybu by mohlo uniknout i pozorování zaznamenávanému po řadu generací. Jak je zřejmé z následujících řádků, Aristotelés zde předpokládá, že naše zkušenost pravidelný pohyb nebe nevylučuje a zároveň nás neustále informuje o různě rychlých pohybech kolem nás, včetně pozorovatelného úpadku až rozpadu živočichů a jejich částí (viz 288b12–18).

12 Aristotelés, *De caelo*, II,6,288a27–b7.

netělesného hybatele přitom naznačuje, že citovaná pasáž předpokládá – v jakési extrémní zkratce – celý argumentační postup až do konce VIII. knihy *Fyziky*. Zvláštností naší pasáže je však úzce vymezený cíl, k němuž zavedení netělesného čili podstatně nehybného hybatele slouží, totiž důkaz rovnoměrnosti nebeské rotace. V tomto ohledu jde o argument, jenž nemá ve *Fyzice* přímou paralelu. Analýza rovnoměrného a nerovnoměrného pohybu ve *Fyzice* V,4 zůstává zcela v kontextu sublunárního světa a *Fyzika* VIII,9,265b10–11 pouze tvrdí, že jedině kruhový pohyb může být rovnoměrný.

Premisa týkající se hybatele každého pohybu je přitom zavedena zcela obecně a druhý krok citované úvahy je prostě jen připomenutím dokonalosti rotujícího prvního tělesa. Krok (3) je pak s krokem (2) propojen pomocí částic *men – de*, a sám tedy neupřesňuje povahu kauzálního spojení hybatele a nebeského kruhového pohybu. O této povaze se z celé úvahy nakonec nic konkrétního nedozvíme, neboť Aristotelés zůstává na rovině *podobnosti* mezi příčinou a tím, na co působí: řada týchž predikátů slouží zcela výslovně k popisu obojího. Co je přitom pozoruhodné, je směr vyvozování, které tento popis rámuje: dokonalost tělesa, jež je pohybováno, nás rozumně vzato (εὔλογον) opravňuje k závěru, že takovou dokonalostí se „ještě mnohem spíše" vyznačuje hybatel. Krok (4) pak nabízí analogicky vyvozený závěr, nyní formulovaný stručněji s ohledem na neměnnost, která náleží pohybovanému i hybateli. Za povšimnutí přitom stojí obezřetnost, s níž Aristotelés toto analogické vyvození formuluje: po předešlém εὔλογον následuje potenciální optativ s modální částí ἄν, jenž vede Simplikia k poukazu na to, že Aristotelés se v naší pasáži vyjádřil hned dvakrát „opatrně" (ἀσφαλῶς): nejprve když použil výraz „nic nebrání" a stejně tak když „vytvořil přirovnání (τὴν σύγκρισιν ἐποιήσατο) pohybujícího se tělesa k tomu, co je nehybné a netělesné" (*In De caelo*, 426,23–24 a 28–29). Výsledkem je úzce zaostřená, formálně jasná úvaha, v níž hraje přesun vlastností na základě podobnosti klíčovou roli: plyne-li nepravidelnost z pohybovaného, nebo z hybatele, nebo z obojího, přičemž již víme, že pohybované je něčím dokonalým, pak zbývá promítnout podobnou dokonalost do hybatele, jehož netělesnost tedy v textu nehraje žádnou samostatnou úlohu. Ani v závěru úvahy – krok (5) – se Aristotelés k její přesné kauzální roli nevrací.

Z takto rozebraného argumentačního postupu plyne, že rovnoměrnost je v celé úvaze předpokládána spíše než dokazována (odtud též podpůrný apel na zkušenost). K čemu je tedy třeba zavádět *pouze zde* obecnou, avšak velmi úzce užitou premisu hybatele? Nejjednodušší, byť

filosoficky nepříliš uspokojivá odpověď plyne z postavení šesté kapitoly v celku druhé knihy. Rovnoměrnost nebeské rotace je poslední vlastností prvního tělesa, které se Aristotelés věnuje předtím, než obrátí svou pozornost ke stálicím a planetám. Rovnoměrnost přitom není prostým korelátem dokonalosti prvního tělesa: na rozdíl od dosud pojednávaných vlastností ji totiž nelze odvodit ani z povahy kruhového pohybu, jenž není rovnoměrný *nutně* (viz znovu *Phys*., VIII,9,265b10–11), ani z oživenosti prvního tělesa, jež sama o sobě záruku takového pohybu neskýtá.[13] Rovnoměrnost nebeské rotace je tedy *tematicky* samostatná a do II. knihy musí být doplněna, zároveň se však zdá, že v její prospěch neexistuje žádný *argument*, jenž by nakonec nespoléhal na rozumně předpokládanou dokonalost prvního tělesa. Ani v rámci celého spisu nečekané a velmi letmé doplnění netělesného hybatele na této situaci nic nemění. Viděli jsme, že sám hybatel je zde kromě své netělesnosti obdařen vlastnostmi argumentačně přenesenými z toho, čím má pohybovat. Ve srovnání s výkladem nehybného hybatele ve *Fyzice* VIII stejně jako *Metafyzice* XII je takový postup zvláštní a zcela jedinečný.

Celá pasáž proto nenabízí slibnou cestu k propojení geometrie a fyziky prvního tělesa s netělesnou, vskutku metafyzickou příčinou.[14] Výklady usilující o takové propojení postupují způsobem, jenž připomíná Alexandra a jeho redefinici nebeské duše jako přirozenosti prvního tělesa.[15] Má vlastní interpretace je bližší čtení kladoucímu větší důraz na samu přirozenost prvního tělesa, která je jako jeho esence *definována* nezávisle na jeho látce. James Hankinson tak v souvislosti s naší pasáží navrhuje, že „je přinejmenším možné, že ‚hybatelem' je zde vlastní přirozenost či esence (internal nature or essence) pohybujícího se tělesa,

---

13 Na okraj dodejme, že směr kosmické rotace je v předešlé a krátké kapitole II,5 pojednán ne zcela uspokojivě, ovšem s odvoláním na oživenost prvního tělesa. Svým výkladem pohybu vpřed jako lepšího než jeho protiva tak *De caelo*, II,5 doplňuje výklad o horní a spodní, a také pravé a levé části nebe z *De caelo*, II,2. K oběma kapitolám viz O. Goldin, *Cosmic Orientation in Aristotle's* De caelo, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 26, 2011, str. 91–117.

14 Pro obdobný závěr srv. J. Bogen – J. E. McGuire, *Aristotle's Great Clock: Necessity, Possibility and the Motion of the Cosmos in* De caelo *1.12*, in: *Philosophy Research Archives*, 12, 1986–1987, str. 423.

15 Ztotožnit nehybného hybatele s vnější nebeskou sférou *a současně* její duší se snaží A. Kosman, *Aristotle's Prime Mover*, in: M. L. Gill – J. G. Lennox (vyd.), *Self-Motion from Aristotle to Newton* (=*Self-Motion*), Princeton 1994, str. 135–153; ke kritice této snahy viz L. Judson, *Heavenly Motion and the Unmoved Mover*, tamt., str. 155–171.

díky níž se hýbe“.[16] Takové čtení – opřené o rozlišení mezi pohybem a něčím v pohybu – je jistě věrné Aristotelově opatrnosti. Jeho předností je i to, že zachovává odlišnost citovaného textu od stylu tematizace nehybného hybatele v *Metafyzice* XII, zároveň však připomíná styčné body s postupem *Fyziky*. V ní Aristotelés tvrdí, že netělesný a bezrozměrný nehybný hybatel se s nebeskou sférou nehýbe ani akcidentálně (*Phys*. VIII,6,259b20–28), zároveň jej však hypoteticky umisťuje na její vnější povrch či přesněji obvod, v němž je rotace kosmu nejrychlejší (*Phys*. VIII,10,267b6–9, s polaritou ἐν μέσῳ – ἐν κύκλῳ).[17] Toto umístění, shrnuté výrazem „tam“ (ἐκεῖ), je ovšem metaforické natolik, nakolik nic kladeného do obvodu kosmu nemůže být přísně vzato v místě: nejen proto, že obvod vyznačující nejrychlejší kosmickou rotaci je geometrický útvar, ale i proto, že svět není zvnějšku obklopen dalším tělesem. Což zároveň znamená, že neustálý pohyb trojrozměrné a tělesné nebeské sféry nevylučuje závěr, že svět *jako celek* se nehýbe, neboť nemá místo, v němž by se pohyboval. Celistvá a jedinečná přirozenost celku světa, završená geometricky prvním tvarem, je proto sama pojmově možným kandidátem na čistě *fyzikálně* chápanou roli nehybného hybatele. Aristotelés takový závěr nečiní, můžeme jej však vyvodit z výkladů místa a pohybu, k nimž lze jako podpůrný argument přičíst ztotožnění nebeské duše s přirozeností prvního tělesa, s nímž jsme se setkali u Alexandra z Afrodisiady i jeho moderních pokračovatelů (viz první část této studie).

Cílem této odbočky k *Fyzice* a nezvyklému pohledu na její možnou blízkost pojednání *O nebi* není nabídnout novou interpretaci vztahu nehybného hybatele a kosmu, ale poukázat na rozmanitost, kterou v různých Aristotelových textech nacházíme. Tato rozmanitost souvisí s nemožností přímo ověřit tu či onu hypotézu týkající se zkušenostně nedostupné nebeské sféry a Závěr této studie se pokusí shrnout filosofické implikace této nedostupnosti. Nejprve nám však zbývá třetí a poslední pasáž, z níž někteří čtenáři vyvozují silnější systematický vztah mezi spisem *O nebi* a kladením prvního nehybného hybatele v jiných spisech, zejména pak v *Metafyzice* XII.

---

16 R. J. Hankinson, *Natural, Unnatural, and Preternatural Motions: Contrariety and the Argument for the Elements in* De caelo *1.2–4*, in: A. C. Bowen a C. Wildberg (vyd.), *New Perspectives on Aristotle's* De caelo, Leiden 2009, str. 94, pozn. 30.

17 Formální obdoba řady úvah o pohybu ve *Fyzice* a spisu *O nebi* přitom nijak nebrání tomu, aby první z těchto textů neprováděl vyvození opačným směrem než *De caelo*, II,6: v tomto textu jsme sledovali přenos vlastností z pohybovaného tělesa na nehybného hybatele, zatímco *Phys*. VIII,6,259b22–28, argumentuje z hybatele na pohybované.

3. *O nebi* II,12,292a14–b25

Zatímco argumentace týkající se rovnoměrnosti nebeské rotace nám přirozeně připomněla některé pasáže *Fyziky*, naše poslední pasáž připomíná svým tématem, jímž je různost pohybů planetárních sfér, *Metafyziku* XII,8. Případná blízkost obou textů je posílena tím, že tato pasáž zmiňuje „nejbožštější počátek" (ἡ θειοτάτη ἀρχή, *De caelo*, II,12,292b22), jenž některým čtenářům potvrzuje názor, že sama nebeská sféra nemůže být prvním a nejvyšším principem.[18] Bližší pohled na kontext uvedeného výrazu však znovu ukazuje, že sám Aristotelés se takto jasnému vyjádření vyhýbá. Jeho tématem není totiž sám tento počátek, nýbrž způsob, jímž jej dosahují různé pohyby, které jsme schopni v nebeské sféře pozorovat.

Oproti oběma předešlým pasážím jde tedy o výrazný tematický posun, souvisejí s již zmíněným ukončením základní rozpravy o prvním tělese v kapitole II,6. Prvních šest kapitol druhé knihy tak má neustále na zřeteli celkovou jednotu látkového kosmu. Počínaje kapitolou II,7 začíná zkoumání nového a neobyčejně složitého tématu, jež plyne ze *zjevné* mnohosti pohybů – a tedy pohybujících se těles – v nebeské sféře. Sama existence nebeských těles je přitom záhadou. Kapitola II,7 již vychází z předpokladu látkové jednoty celého nebe včetně různých sfér, v nichž se nebeská tělesa nacházejí: nejrozumnější je říci, že „každá z hvězd je složena z tělesa, v němž má svůj pohyb" (*De caelo*, II,7,289a14–15). Je-li ovšem látka celého nebe včetně hvězd a jejich sfér táž a její pohyb je přísně kruhový, co je důvodem mnohosti, kterou na nebi pozorujeme? Odpověď na tuto otázku přesahuje meze rozumné úvahy a sám Aristotelés prostě vychází z mnohosti nebeských těles jako dané skutečnosti. Kapitoly 8–9 tak vycházejí z látkové jednoty hvězd a jejich sfér, přičemž vyvracejí další chybná mínění o nebeských tělesech, včetně domnělé analogie mezi pohybem hvězd a živočichů (točí se nebeské sféry, tělesa v nich jsou nehybná, viz *De caelo*, II,8,290a24–b11). Naproti tomu kapitola 10 se zabývá pořadím čili uspořádáním hvězd na obloze. Po zdůvodnění kulovitého tvaru nebeských těles v kapitole 11 převezme tento problém i 12. kapitola, jejíž zmínka „nejbožštějšího počátku" nás již přímo zajímá.[19]

---

18 Viz stručně a jasně H. Cherniss, *Aristotle's Criticism*, str. 587.

19 Krátká kapitola II,11 navazuje na kapitolu II,8 a její odmítnutí analogie mezi pohybem živočichů a hvězd. Hvězdy jsou zvláštní případ: stejně jako svět mají vznešený kulovitý tvar bez orgánů živočišného pohybu, postrádají však samostatný

Kontextem této zmínky je následující problém: pohybů sfér vyjádřených viditelnými pohyby Slunce a Měsíce je zjevně méně než pohybů spjatých se vzdálenějšími planetami (viz 291b28–292a3). Tento pozorovatelný fakt narušuje teoreticky rozumnější nárůst složitosti ve směru od jednoho pohybu sféry stálic přes pohyby sfér jednotlivých planet, které by měly být tím složitější, čím více se vzdalují od sféry stálic. Aristotelovým úkolem je tedy vypořádat se s touto zdánlivou nahodilostí. Odtud návrh postupu, jenž vychází z oživenosti prvního tělesa, kterou individualizuje do *obrazu* jednotlivých planet jako živých bytostí, směřujících pomocí πρᾶξις ke svému dobru. Úvaha takto teleologického typu, provázená personifikací planet, je v rámci spisu *O nebi* výjimečná a zdůvodněná nedostatkem empirických poznatků, které má zastoupit (viz *De caelo*, II,12,292a14–18). Jejím východiskem je rozumné přesvědčení, že nebeská tělesa nejsou jen nějak seřazená neživá tělesa: „Je naopak třeba [o nich] uvažovat, jako by měla účast na činnosti a životě (δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς); vždyť pak se nám nic, k čemu dospějeme (τὸ συμβαῖνον), nebude zdát nelogické (παράλογον)“ (292a20–21).[20]

K čemu dospějeme, vyplyne postupně z úvahy o záměrných činnostech a cíli, jehož mají dosáhnout. Podobně jako v kapitole II,2 máme co činit s myšlenkovým experimentem, jenž není vědeckým odhalením pravé povahy kosmu, ale názornou aplikací premis, které jsou pro daný

---

rotační (i jakýkoli jiný) pohyb; rovněž v *Metafyzice* XII,8 *konají* pohyb nebeské sféry, nikoli stálice či planety.

20 Již překlad první věty tohoto souvětí je věcí interpretace. Místo „uvažovat, *jako by měla* účast na činnosti a životě“ lze překládat „vzít v úvahu, že *mají* účast na činnosti a životě“. K dvojznačnosti celého souvětí viz velmi podrobně A. C. Bowen, *Simplicius on the Planets and Their Motions: In Defense of a Heresy*, Leiden 2013, str. 227–229. K překladu ὡς výrazem „jako by“ viz též Aristotle, *On the Heavens I and II*, vyd. S. Leggatt, Warminster 1995, str. 248 n. (s dalšími odkazy). Tento překlad volím též s ohledem na πρᾶξις, kterou Aristotelés jinde s nebeskými tělesy nespojuje a která ohlašuje následující analogii s lidskými činnostmi. Pro obdobný názor, že Aristotelés zde nepředkládá kosmologickou nauku, ale hledá způsob, jímž dát různosti planetárních pohybů alespoň nějaký smysl, viz Ch. Rapp, *Aristotle and the Cosmic Game of Dice. A Conundrum in* De Caelo *II.12*, in: *Rhizomata*, 2, 2014, str. 165–167. K ústřední analogii planetárních pohybů a lidského cvičení srv. též R. W. Sharples, *Responsibility and the Possibility of More than One Course of Action: A Note on Aristotle* De caelo *II, 12*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 23, 1976, str. 69–72. Pro výklad celé kapitoly s důrazem na vztah k aristotelské dialektice viz A. Falcon – M. Leunissen, *The Scientific Role of* Eulogos *in Aristotle's* Cael *ii 12*, in: D. Ebrey (vyd.), *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, Cambridge 2015, str. 217–240.

účel rozumně přijatelné. Hlavní premisa je přitom jasná: zatímco „nejlepší bytosti se mají dobře, aniž by pro to něco činily“ (τῷ μὲν ἄριστα ἔχοντι ὑπάρχειν τὸ εὖ ἄνευ πράξεως), bytosti blízké dokonalosti toho musí činit málo, vlastně jen jednu věc, a bytosti dokonalosti vzdálené musejí vykonávat činností více (292a22–24). Obdobně je tomu s lidským tělem: jedno je v dobrém stavu bez cvičení, druhé potřebuje pouze krátké procházky a další běh a zápas a jiné činnosti (292a24–26).[21] Tak zní krátký úvod celé analogie, jejíž rozvitá podoba srovnává hvězdy na straně jedné s živočichy i rostlinami na straně druhé. Zvláštní postavení mají v této druhé skupině lidé, kteří vykonávají nejvíce činností, a na opačném konci rostliny, jimž patří snad jen jediná činnost a jejich postavení odpovídá v celém schématu nehybné Zemi. V případě všech bytostí včetně člověka – a zjevně i hvězd a planet – přitom existuje jedno skutečné dobro a stav dané bytosti bude nejlepší, pokud svého dobra dosáhne, v jiném případě pak vždy tím lepší, čím více se mu přiblíží (viz celkově 292b1–19, s opakovaným příkladem tělesného zdraví).

Rozšíření úvahy o mnoha pohybech a dosahování vlastního dobra až do nebeské sféry se tedy opírá o kladení vlastního dobra, o něž každá živá bytost ve své činnosti usiluje. A zároveň o představu, že takové dobro není tak silně vlastní tomu či onomu druhu živé bytosti, že by nebylo možné vytvořit na jedné straně sublunární hierarchii, jejímž vrcholem je bytost nadaná nejvíce možnými činnostmi, a na druhé straně nebeskou hierarchii, jež vrcholí jedním pohybem sféry stálic. Situaci člověka a bytostí kolem něj text nijak nerozvíjí a místo toho se soustředí na závěr, jenž však aplikuje výchozí premisu víceméně popisným způsobem:

> „To proto (καὶ διὰ τοῦτο) se Země nehýbe vůbec (ὅλως οὐ κινεῖται) a jí blízká [nebeská tělesa] mají jen málo pohybů (ὀλίγας κινήσεις); nedosahují totiž toho nejzazšího (οὐ γὰρ ἀφικνεῖται πρὸς τὸ ἔσχατον), ale blíží se nejbožštějšímu počátku (τῆς θειοτάτης ἀρχῆς) nakolik mohou. První nebe jej však dosahuje přímo jediným pohybem (ὁ δὲ πρῶτος οὐρανὸς εὐθὺς τυγχάνει διὰ μιᾶς κινήσεως). Nebeská tělesa mezi prvním a posledními oběhy (ἐν

[21] Někteří lidé, dodává ještě Aristotelés, nedospějí přes sebevětší úsilí ke kýženému dobru, ale k něčemu jinému. Tento dodatek je stěží součástí analogie s nebeskými tělesy. Ostatně už sám předpoklad, že nebeská tělesa *nejsou* přirozeně vždy ve svém nejlepším stavu, jasně dokládá, že jde o pomocnou úvahu. Na poznámku o marnosti některé snahy navazuje krátká úvaha o těžkosti opakovaného úspěchu v mnoha věcech, což ilustruje příklad házení kostkou. K této odbočce i samotnému příkladu viz Ch. Rapp, *Aristotle and the Cosmic Game of Dice*.

μέσῳ τοῦ πρώτου καὶ τῶν ἐσχάτων) jej dosahují, ale dosahují jej skrze více pohybů (διὰ πλειόνων κινήσεων).“[22]

Tolik závěr, jenž popisuje posloupnost sfér z hlediska počtu pohybů, které lze promítnout do jimi unášených těles: jediný pohyb náleží vzdálené sféře stálic, malý počet pohybů planetám blízkým Zemi, větší počet pohybů planetám mezi obojím. Na popisné rovině nelze jistě nic namítat, ovšem skutečného vysvětlení, *proč* je tomu právě takto, se nám nedostalo. Podle premisy celé úvahy je například Měsíc v lepším stavu než svými sférami složitěji unášený Mars, a to bez ohledu na jejich místo v celkovém uspořádání nebe. Důvod této situace je nám ale stále neznámý – víme jen, že je dobré uvažovat, *jako by* tato situace nějaký důvod měla, byť naše poznávací schopnosti k jeho odhalení nestačí. Následné tvrzení, že různé pohyby nebeských těles jsou snad způsobem, jímž „příroda vyrovnává a vytváří jakýsi řád“ (ἀνισάζει ἡ φύσις καὶ ποιεῖ τινὰ τάξιν, *De caelo*, II,12,293a2), je rovněž nápadné svou opatrností včetně absence jakéhokoli náznaku, čemu právě toto a ne jiné uspořádání nebe prospívá. Dokonce ani možnou prospěšnost sluneční dráhy životu na Zemi zde Aristotelés nezmiňuje.[23]

Vzhledem ke všem uvedeným nejasnostem je přirozené, že pozornost řady interpretů se nakonec soustředí na otázku, zda citovaný závěr prostě jen potvrzuje, že planetární pohyby nedosahují jednoduchosti pohybu sféry stálic, nebo míří k netělesnému cíli všech nebeských pohybů, jímž by byl první nehybný hybatel označený za „nejbožštější počátek“. Sám text je v tomto ohledu obtížně rozhodnutelný a je třeba mít na mysli, že tento počátek se zdá být totožný s tím, co předešlá věta označuje za τὸ ἔσχατον. Nejzazším cílem, jenž je v pojednání *O nebi* popisován výrazem τὸ ἔσχατον, je opakovaně nejvyšší sféra kosmu (viz *De caelo*, II,13, 296a12; II, 14, 296b14 a b29; srv. I, 3, 270b15) a není žádný nutný důvod, proč by tomu mělo být v naší pasáži jinak. Nerozhodný je oproti tomu výraz διὰ μιᾶς κινήσεως, jenž může i nemusí označovat dosažení cíle *vnějšího* danému pohybu: je-li vlastním dobrem prvního tělesa jeho dokonalý kruhový pohyb, právě tímto pohybem toto těleso svého dobra dosahuje. Toto čtení je jistě v souladu s pasáží II,2,285a27–31, v níž je

22 Aristotelés, *De caelo*, II,12,292b17–25.

23 Viz pozn. 20 výše. Stranou ponechávám fakt, že různost nebeských pohybů je obtížně pochopitelná vzhledem k identické látce celého prvního tělesa, jež – jak víme – žádné kondiční cvičení nepotřebuje (srv. *De caelo*, II,1,284a15). Tato látková identita je patrně důvodem, proč jsou i jednotlivá nebeská tělesa, unášená sférami, označována za „božská“ (σώματα θεία, *De caelo*, II,12,292b32 a 293a7–8).

ἀρχὴ τῆς κινήσεως promítnuta do prvního tělesa, jež je vzápětí označeno za „božské“ (*De caelo*, II,3,286a8–12) (viz první část této studie).

Na druhé straně však nelze popřít podobnost citované pasáže s jinými texty počínaje *Fyzikou* VIII,6,260a17–19, v níž udílí nehybný hybatel tomu, čím hýbe, „jediný jednoduchý pohyb“. Důležitá mez této podobnosti však plyne z toho, že toto kauzální schéma nelze přímo promítnout do naší pasáže *O nebi*, neboť oba texty se pohybují na různé argumentační rovině. Z hlediska VIII. knihy *Fyziky* by bylo udílení *jednoho* pohybu nehybným hybatelem naprosto stejné u *každé* jednotlivé sféry bez ohledu na výsledný pohyb, jež unáší viditelnou planetu. Na nezjevné rovině nebeských pohybů jako rotačních pohybů sfér není v prvním tělese znovu nic jiného než jednoduchý pohyb bezprostředně dosahující svého plného uskutečnění. Jakmile chceme zdůvodnit jevovou různost těchto výsledných pohybů, ocitáme se naopak v kontextu, jenž přesahuje formální výklad vztahu hybatele a pohybovaného. Měli bychom tedy hledat slibnější obdobu v *Metafyzice* XII, která na rozdíl od *Fyziky* VIII přesahuje horizont úžeji pojaté vědy o přírodě a nabízí přehled různých druhů podstat včetně nehybného, nelátkového božstva definovaného výhradně myšlením?

Kladnou odpověď na tuto otázku předpokládá řada syntetických výkladů, antických i moderních, jejichž přirozeně se nabízejícím východiskem je *Metafyzika* XII,7, v níž je nehybný hybatel věčného pohybu nebe popsán jako žádané dobro a obdařen jedinou vlastní činností, jíž je myšlení. „Takový je tedy počátek, na němž závisí nebe a příroda“ (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις, *Met*. XII,7,1072b14), tvrdí Aristotelés, a jistě nám tak připomíná „nejbožštější počátek“ z pojednání *O nebi* II,12 (nemluvě o podobnosti užití slovesa ἀρτάω zde a slovesa ἐξαρτάω ve výše analyzované kapitole I,9). Otázkou ovšem zůstává, jak dalece nás má vést lexikální podobnost a zda na ni máme klást větší důraz než například na tvrzení z řádků *Met*. XII,7,1072b5–6, podle něhož „je-li něco pohybováno, může se chovat také jinak“, i kdyby „jen co do místa, i když ne co do podstaty“. Právě o vyloučení této možnosti se stará velká část argumentace, díky níž spis *O nebi* předkládá čistě fyzikální, byť geometricky založenou, koncepci prvního tělesa. Má-li *Metafyzika* XII,7 naznačit, že tato koncepce je nedostatečná a pouze nehybný první hybatel zaručí pravou neměnnost nebeského pohybu, nejde o doplnění spisu *O nebi* o motiv, jenž prostě zůstal nevysloven, ale o zásadní posun k odlišnému pojetí nebeské látky. Námitkou vůči *tomuto* čtení pak může být hypotéza, že Aristotelés zde implicitně navazuje na motiv „netělesného hybatele“ z výše probírané kapitoly II,6, takže

„chováním jinak“ nemá na mysli nic jiného než hrozbu nepravidelnosti místního pohybu, jemuž chybí vnější netělesná záruka.

Předešlý odstavec je pouze nepatrným vzorkem jistě důležitých diskusí, v nichž lze pokračovat s rostoucí mírou podrobnosti i šířkou záběru libovolně dlouho. Nerozhodnutelnost celé otázky plyne i z toho, že *Metafyzika* XII, včetně své osmé kapitoly věnované pohybu nebeských sfér, nenabízí žádné odpovědi na řadu otázek ohledně působení prvního hybatele na celkovou nebeskou rotaci i pohyby jednotlivých sfér. Protože výklad *Metafyziky* není předmětem této studie, stačí snad zmínit dva typické problémy, které z absence podrobnějšího vysvětlení plynou. Problém první: kapitola XII,8 hovoří o vztahu prvního hybatele k celku nebeské rotace (1073a23–25), nedodává však vůbec nic o tom, jak se k němu vztahují pohyby jednotlivých sfér uvnitř nebe. Řečeno jednoduše, i přes líčení prvního hybatele jako účelové příčiny nakonec *Metafyzika* XII uhýbá před sjednocením nebeských pohybů jejich orientací ke společnému cíli čili dobru, tedy jednomu vskutku prvnímu hybateli. Dozvídáme se pouze, že vedle hybatele „jednoduchého místního pohybu celku“ musí existovat též další hybatelé věčných pohybů planet (1073a26–b1). Jejich definice se přitom nemůže formálně lišit od hybatele celkové kosmické rotace a nezdá se, že by zde vyvstávala možnost jakékoli skutečné hierarchie.[24] Pokud bychom tak chtěli promítnout prvního hybatele do pojednání *O nebi*, nezískali bychom lepší vysvětlení nebeských pohybů, než jaké nabízí myšlenkový experiment v kapitole II,12.

Problém druhý: z Aristotelova uvažování jako by však zároveň plynulo, že nelátkový hybatel může být pouze jeden. Příslušný text stojí za poslední souvislejší citaci:

> „Je zřejmé, že je jedno nebe. Neboť kdyby jich bylo více, jako je více lidí, byl by počátek pro každé co do druhu jeden, co do počtu by jich však bylo mnoho. Avšak všechno, čeho je na počet mnoho, má látku (ἀλλ’ ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει). Neboť jeden a týž pojem, například ‚člověk‘, náleží mnohým, Sókratés však je jeden.

[24] K pasáži a otázkám, které navozuje, viz I. Bodnár, *Cases of Celestial Teleology in* Metaphysics **Λ**, in: Ch. Horn (vyd.), *Aristotle’s Metaphysics* Lambda – *New Essays*, Berlin 2016, str. 260 n. Srv. též: Aristotelés, *Met*. XII,8,1074a17–31, se závěrečným shrnutím výkladu nebeských sfér a jejich pohybů: „Ježto se nemůže postupovat bez konce, musí cílem každého pohybu být nějaké božské těleso, pohybující se na nebi.“

> První bytnost však látku nemá (τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον).[25] Neboť je skutečností (ἐντελέχεια). Je tedy pojmem i počtem první nehybný hybatel jeden. Proto je jenom jedno také to, co je stále a nepřetržitě pohybováno. Je tedy jenom jedno nebe."[26]

Jak na pozadí tohoto textu rozlišit pohyby sfér a připsat jim *jejich vlastní* a navzájem odlišné *nelátkové* hybatele? Možné východisko bylo spatřováno ve zmíněné pasáži o hybatelích sfér (*Met*. XII,8,1073a26–b1), která nevylučuje *výslovně*, že by se na rozdíl od prvního hybatele tito hybatelé hýbali akcidentálně a neměli tedy stejný status jako hybatel „první".[27] Akcidentální pohyb je navíc rysem, jenž je vlastní sublunárním duším. Tato *možná* blízkost, kterou sám Aristotelés nezmiňuje, posiluje sklon řady čtenářů proměnit nehybné hybatele nebeských sfér v jejich duše, či přesněji rozum, jenž touží po příslušném nehybném hybateli a slouží jako svého druhu převodovka mezi tímto hybatelem a pohybem příslušné sféry. K čemuž je zdravé dodat, že motiv rozumu a rozumové touhy po dobru, jež působí jako hybný činitel, se v celém výkladu objevuje ve velice obecné podobě, jejíž konkretizaci na případ nebeských pohybů Aristotelés nepředvádí (viz *Met*. XII,7,1072a26–30; 1072b2–5).[28]

---

25 Výraz τὸ τί ἦν εἶναι, v tomto kontextu ojedinělý, připomíná stejně ojedinělé užití v *De caelo*, I,9,278a2–4; v obou případech jde zřejmě o připomenutí, že látka není součástí definice podstaty.

26 Aristotelés, *Met*. XII,8,1074a31–38.

27 Viz I. Bodnár, *Cases of Celestial Teleology*, str. 248 n.

28 Nedávným zastáncem předpokladu duší sfér, mimo jiné na základě propojení s relevantními pasážemi z *De an*. a *Eth*. *Nic*., je A. Laks, Metaphysics *Λ 7*, in: M. Frede – D. Charles (vyd.), *Aristotle's* Metaphysics *Lambda*, Oxford 2000, str. 221: „The heaven should be, or should have, if not a sensitive soul, then at least an intellect which would be a desiderative intellect." K otázce „kosmické touhy" (zejména na základě *De caelo*, II,12) srv. též Ch. H. Kahn, *The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology*, in: A. Gotthelf, *Aristotle on Nature and Living Things*, Pittsburgh – Bristol 1985, str. 192–193. K duším sfér viz též S. Broadie, *Heavenly Bodies and First Causes*, in: G. Anagnostopoulos (vyd.), *A Companion to Aristotle*, Oxford 2009, str. 230–241, jejíž otázky místy připomínají Theofrastovy pochyby zmíněné v první části této studie. Srv. str. 240: „Why does the sphere's love of its unmoved mover give rise to rotation? Are there two sphere-activities, rotation and loving the unmoved mover, or could these be different aspects of a single activity?" V této souvislosti je též třeba připomenout, že ať už sféry mají či nemají mít duši či rozum, Aristotelés zavádí v kapitolách XII,7–8, nehybného hybatele i hybatele jednotlivých sfér bez ohledu na tento motiv: stejně jako ve *Fyzice* jde prostě o důsledek premisy, podle níž má každý – i věčný – pohyb svého kauzálně primárního hybatele.

Už z těchto dvou obtíží vysvítá, jak složité je přesně stanovit, co bychom získali tím, že bychom do pojednání *O nebi* promítli výroky o prvním hybateli a dalších nelátkových hybatelích (natolik mohou v čistě nelátkové podobě existovat), které se objevují v *Metafyzice* XII. Tato obtíž však není čistě negativním závěrem, ale má svůj vlastní filosofický rozměr, jenž souvisí se skutečně odlišným, spíše než komplementárním zaměřením obou textů. Jejich metodologická různost, přirozeně daná růzností tematickou, totiž nevylučuje podobnou, jen různě aplikovanou motivaci, jež vede k vypracování pojmu prvního tělesa na straně jedné a pojmu prvního nehybného hybatele na straně druhé. Otázce Aristotelovy filosofické motivace je proto věnován stručný Závěr společný oběma částem této studie.

Závěr

Obě části této studie se soustředily na pasáže pojednání *O nebi*, které se významně liší od navázání kosmické rotace a dalších pohybů na prvního nehybného hybatele ve *Fyzice* VIII a zejména *Metafyzice* XII. Pro uznání skutečné odlišnosti těchto textů je ale třeba nezapomínat, co mají společného na základní metodologické úrovni: ať už vycházejí ze zkoumání pohybu nebo druhů podstaty, vypořádávají se s nutností překračovat uznané meze zkušenosti, a to za předpokladu, že tyto meze nejsou mezemi filosofického zkoumání. Filosofie se v Aristotelově pojetí nemůže vyhnout aporiím, které vyvstávají nejen na poli metafyziky, ale též na poli kosmologie. Na rozdíl od aporií výslovně pojednávaných v *Metafyzice* neplynou aporie spisu *O nebi* z různých stránek zkoumání podstaty, ale mnohem přímočařeji z našeho postavení ve světě a nemožnosti přímo prozkoumat nebe jako fyzikální oblast.

Tato výchozí situace se promítá do sledu výslovně pojmenovaných aporií, které spis *O nebi* I–II řeší. První dvě aporie lze řešit logickým uvažováním na základě fyzikálních premis: jedná se o hádanku mnoha světů (*De caelo*, I,7,274a24–26) a obtíže plynoucí z protichůdných názorů starších myslitelů na to, zda svět vzniká a zaniká, či nikoli (*De caelo*, I,10,279b4–8). Další aporii lze řešit logickou úvahou na základě premis biologických: týká se nám známého určení pravé a levé strany otáčející se koule (*De caelo*, II,2,285a31–b1). Následuje obdobná aporie řešená podobně jako aporie předchozí, včetně zapojení hodnotového soudu: jak víme, že se svět opravdu točí (lepším) směrem dopředu (*De caelo*, II,5,288a2–12)? Konečně jsou za aporie označeny problémy, které nelze

skutečně vyřešit, ale můžeme je objasnit pomocí analogie: v kapitole II,12 se „největší aporie“ (τὰς μεγίστας ἀπορίας, 291b28) týkají vztahu mezi celkovou rotací nebeské sféry a různými pohyby planet. Co z takto stručného přehledu plyne, je společná základní otázka, které se z různých úhlů týkaly i všechny texty zkoumané v obou částech této studie: otázka jednoty a ucelenosti podstatně pohyblivého světa.

Skrze tuto otázku se fyzikální zkoumání nakonec přece jen setkává s metafyzickým tázáním: představa jednotného a uceleného světa – což je zde relevantní význam slova οὐρανός (viz *De caelo*, I,9,278b20–21) – je totiž představa světa jako individuální podstaty. Že takto chápe svět i spis *O nebi*, se potvrzuje na několika místech, včetně tvrzení z kapitoly I,9,278b3–4, že „svět (οὐρανός) patří mezi jednotliviny a věci složené z látky“. Ve zkratce lze jistě říci, že celé pojednání vychází ne z jistoty, ale z „rozumného“ a postupně upřesňovaného předpokladu, že svět je jedna, nějakým způsobem sjednocená látková věc, a ještě přesněji *jediný* přirozený celek zahrnující *všechny* podstaty složené z formy a látky.[29] Právě toto zahrnutí je úzce propojeno s pohybem první nebeské sféry, přičemž důraz na samostatnost tohoto pohybu byl hlavním tématem této studie. Žádné pojednání tohoto tématu by však nemělo opominout přiznanou nemožnost empirického ověření vlastností tělesa, jež příslušný pohyb vykonává. Odtud zvláštní nejasnost nikoli ohledně toho, *zda* je svět jednou podstatou, ale ohledně toho, jaký *druhem* podstaty je těleso, na jehož pohybu fyzikální jednota světa závisí – což je otázka více metafyzická než fyzikální.

Důvod takového tvrzení souvisí s rysem, jímž se οὐρανός (ve smyslu nebe i světa) vyznačuje jako jednotlivá složenina formy a látky: je něčím vnímatelným (αἰσθητός, *De caelo*, I,9,278a10). Zároveň však platí, že tato vnímatelnost má dvojí různou mez. Nejde jen o to, že principiálně vnímatelné všeobjímající nebe, a tím rovněž svět, nemůžeme *jako celek* vnímat z žádného místa v něm. Jde zároveň o to, že samo první těleso se sférami, které má obsahovat, nemá žádné vlastnosti, které bychom mohli smyslově vnímat, takže ho „vnímáme“ jen *nepřímo*, skrze *důsledek* jeho pohybu, jímž jsou viditelné změny polohy nebeských těles. Toto druhé omezení je svou povahou vážnější než evidentní nemožnost spatřit celek světa; má totiž své důsledky pro způsob, jímž se první těleso

[29] K motivu světa jako složené podstaty viz M. Matthen – R. J. Hankinson, *Aristotle's Universe. Its Form and Matter*, in: *Synthese*, 96, 1993, str. 417–435, a M. Matthen, *The Holistic Presuppositions of Aristotle's Cosmology*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 20, 2001, str. 171–199. Matthen nabízí syntetické čtení, integrující do úvah o světovém celku motiv prvního nehybného hybatele.

řadí do druhého ze tří druhů podstaty podle *Metafyziky* XII,1. Rozlišení trojí podstaty na řádcích *Met*. XII,1,1069a30–b1 vychází z hlavní dichotomie podstaty vnímatelné (αἰσθητή) a nehybné (ἀκίνητος). Zatímco existence podstaty nehybné, jejíž zkoumání náleží jiné vědě než fyzice, není obecně přijímána, na existenci fyzikou zkoumané podstaty vnímatelné, jež je spojena s pohybem (μετὰ κινήσεως), se naopak „všichni shodnou" (πάντες ὁμολογοῦσιν). Rámcová shoda by tedy měla panovat i na dvou druzích této podstaty: podstatě pomíjivé, jako jsou rostliny a zvířata, a podstatě nepomíjivé, „jejíž prvky (στοιχεῖα) musíme také hledat, ať je jeden nebo ať je jich více" (εἴτε ἓν εἴτε πολλά, *Met*. XII,1,1069a32–33). Tento rozvrh nám okamžitě připomene, jak podivným prvkem čili jednoduchých tělesem je těleso první, jež rozšiřuje počet prvků na pět, tedy o jeden více než nacházíme u myslitelů jako Empedoklés či Platón. Toto rozšíření je přitom zvláštní nejen historicky, ale především z hlediska právě uvedeného roztřídění podstat. Je-li pravda, že ostatní čtyři jednoduchá tělesa (prvky čili živly) nelze vnímat jinak než skrze odvozenou jevovou podobu ve směsích, jimiž jsou pomíjivé podstaty, nebeské první těleso *není* vnímatelné ani takto odvozeně, neboť do žádné směsi nevstupuje (nemá žádnou ze vzájemně protivných vlastností, které míšení umožňují). Jediné, co vnímáme při pohledu tam, kam naše geometricky vedené úvahy o pohybu dosadily první těleso, je sluncem rozzářená denní obloha, nebo temná obloha noční, tvořící pozadí pro svítící hvězdy. Obě situace se uskutečňují v průhledném prostředí, jímž je první těleso (viz *De an*. II,7,418b11–13), přičemž obtíže s jejich fyzikálním vysvětlením (či přesněji absence vysvětlení záře hvězd) indikují paradox, plynoucí z umístění prvního tělesa mezi vnímatelné podstaty spjaté s pohybem: první těleso je sice v neustálém místním pohybu, ale není jako takové vnímatelné; vnímatelné jsou naopak z něj tvořené hvězdy, které však – na rozdíl od jiných živých podstat – nemají žádný vlastní pohyb (viz *De caelo*, II,9,291a26–27).

První těleso je však zároveň tím, jež z definice obepíná všechny vnímatelné podstaty. Navzdory uvedenému paradoxu je tak Aristotelés potřebuje do schématu podstat zařadit, má-li jeho nauka patřit k těm, jež předpokládají, že „svět je nějaký celek" (ὅλον τι τὸ πᾶν) a nepozůstává jen z jedné věci za druhou (τῷ ἐφεξῆς) (*Met*. XII,1,1069a19–21).[30]

[30] K různým výkladům předpokladu εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν viz E. Berti, *The Program of* Metaphysics *Lambda* (*chapter 1*), in: Ch. Horn (vyd.), *Aristotle's Metaphysics* Lambda, str. 69–71. Tento předpoklad odpovídá již zmíněnému třetímu významu slova οὐρανός podle *De caelo*, I,9,278b20–21: tímto slovem označujeme též τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν.

Ani tento předpoklad nelze doložit přímou zkušeností, neboť je tím, co zkušenost v nejzazším horizontu uspořádává. Vztah mezi představou jednotného kosmu a nevnímatelným tělesem, které nelze rozpoznat ve smíšených podstatách, je nakonec silnější, než možná sám Aristotelés zamýšlel. Tento vztah lze totiž promítnout i do shrnující formulace z poslední kapitoly *Metafyziky* XII: „A kdyby nebylo nic vedle smyslových věcí (παρὰ τὰ αἰσθητά), nebylo by počátku, řádu, vzniku a nebeských věcí, ale počátek by měl vždy další počátek (ἀλλ' ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή), jako to nalézáme u všech fyziků a theologů" (1075b24–27). První těleso totiž nejenže není vnímatelné, ale neplatí pro něj ani definice látkových věcí jako nositelů protivných určení (1075b21–24). Sesadit první těleso z role prvního počátku, jenž nemá žádnou protivu, lze tedy jen zavedením prvního nehybného hybatele, jemuž však formální argument na rovině fyziky nemůže připsat žádnou vlastní skutečnou činnost. Čirou skutečnost v jiné podobě, než kterou je výkon dokonale kruhového pohybu, může zavést jen nefyzikální, plně metafyzická definice nelátkové a nevnímatelné podstaty jako činnosti na ničem nezávislého myšlení.

Sama *Metafyzika* XII tak do značné míry potvrzuje, že problém duality počátků nemá metodologicky jednotné řešení: jak uznává závěr pasáže rozlišující trojí podstatu, fyzika a věda o nehybné podstatě „nemají obě společný počátek" (μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή, 1069b1–2). Pro aristotelskou tradici bude i proto jednodušší nauku o prvním tělese přepracovat, nebo zcela odmítnout. V rámci Aristotelova pojetí fyzikálního světa je přesto první těleso nutné, aby se uzavřený kosmos mohl stát „transcendentální ideou". Tento Kantův výraz, jenž se vztahuje i na ideu světa jako empirického a přece nadsmyslového předmětu,[31] si lze vypůjčit ke zdůraznění toho, že nejen první nehybný hybatel, ale i pojem prvního tělesa plyne z hledání nepodmíněného počátku podmíněné zkušenosti.[32]

ZUSAMMENFASSUNG

Aristoteles' *De caelo* I–II legt die vollkommene Kreisbewegung als eine Art der Bewegung fest, die notwendigerweise der Himmelsphäre angehört, die selber aus einer korrelativ vollkommenen und innerlich

31 I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, A 481–482/B 509–510.

32 Tato studie vznikla s podporou GAČR v rámci projektu GA17-05919S.

beseelten „Ersten Substanz unter den körperlichen Substanzen“ besteht. Letztere, ungeachtet ihrer vollständig materiellen Natur, wird wiederholt beschrieben als etwas Göttliches und örtlich Getrenntes vom sublunaren Bereich von Entstehen und Vernichtung, und kann legitimerweise als der einzige Körper verstanden werden, der sich selbst bewegt in einem vollen, uneingeschränkten Sinne. Es stellt sich daher die Frage, wie es Aristoteles gelingt, diese seine echte kosmologische Innovation mit denjenigen Passagen zu versöhnen (oder eben nicht zu versöhnen), die einen nicht-materiellen Verursacher oder einen *unbewegten* Beweger einführen, der offensichtlich für die selbe himmlische Bewegung verantwortlich ist, oder, allermindestens, für einige von ihren Eigenschaften. Bezüglich von *De caelo* selbst haben sich die Interpreten auf drei Passagen konzentriert, die das Vorhandensein eines solchen Bewegers in dieser Abhandlung zu enthalten scheinen (I,9,279a11–b3; II,6,288a27–b7; II,12,292a14–b25). Der erste Teil dieses Beitrags bietet eine eingehende, erneute Untersuchung dieser Passagen und kommt zu dem Schluss, dass keine von denen eindeutig auf einen unbewegten Beweger als die Quelle der himmlischen Bewegung hindeutet. Dieser Schluss macht es allerdings umso wichtiger, nach der Beziehung – im zweiten Teil des Beitrags – zwischen *De caelo* und insbesondere *Metaphysik* XII zu fragen, wo solch ein Beweger eine wichtige Rolle in der Erklärung der Anordnung des Universums, einschließlich seiner himmlischen Sphäre, spielt. Anstatt einer entwicklungsmäßigen Erläuterung kommt der Beitrag zu dem Schluss, dass sich Aristoteles nicht darum bemüht hat, ein übergreifendes Schema herauszuarbeiten, dass imstande wäre, das sich selbst bewegende Prinzip der Himmelsphäre (ein Prinzip, für den im Rahmen der Aristotelischen Naturphilosophie plädiert wird) mit der Vorstellung des unbewegten Bewegers zu versöhnen, dessen Aktivität im Denken besteht und dessen Wesen zutiefst metaphysisch ist.

SUMMARY

Aristotle’s *De caelo* I–II establishes the perfect circular motion as the kind of motion that necessarily belongs to the celestial sphere, which itself consists of a correlatively perfect and internally animate ‘first of bodily substances’. The latter, despite its entirely material nature, is repeatedly described as something divine and topically separate from the sublunary realm of generation and destruction, and it can be legitimately understood as the only body that moves itself in a full, non-qualified

sense. The issue is therefore to find out how Aristotle reconciles (or fails to reconcile) this properly cosmological innovation with the passages where he introduces a non-physical agent or an *unmoved* mover that is apparently responsible for the same celestial motion or, at the very least, for some of its properties. Concerning the *De caelo* itself, commentators have focused on three passages which seem to imply the presence of such a mover in this treatise (I,9,279a11–b3; II,6,288a27–b7; II,12,292a14–b25). The first part of this article offers a close reexamination of these passages and concludes that none of them points unequivocally towards the unmoved mover as a source of celestial motion. This conclusion, however, makes it even more pressing to ask, as we do in the article's second part, about the relation between the *De caelo* and, especially, *Metaphysics* XII, where such a mover plays an important role in explaining the arrangement of the universe including its celestial sphere. Instead of relying on the developmental explanation, the article concludes that Aristotle does not strive to elaborate an overarching scheme that would reconcile a self-moving principle of celestial motion (a principle argued for in Aristotle's natural science) with an unmoved mover whose activity consists in thinking and whose nature is properly metaphysical.

FUNKCE SLOŽENÝCH SUBSTANCÍ V RÁMCI LEIBNIZOVY METAFYZIKY

Kateřina Lochmanová

Úvod

Za základní jednotky Leibnizovy metafyziky bývají obvykle považovány jednoduché substance zvané duše či monády.[1] V předkládaném textu však poukážeme na to, že monádám, dokonce ještě v rámci Leibnizových pozdních spisů, silně konkuroval jiný typ substancí, totiž substance složené.[2] Na místo monád by se tedy v souvislosti se základními jednotkami Leibnizovy metafyziky slušelo užívat spíše obecnějšího pojmu, totiž *substance,* neboť monáda samotná ve skutečnosti představuje pouze jeden ze dvou dílčích typů substance jako takové.[3] Dokladem této teze

1 Jak upozorňuje N. Fenton, „dominantní hodnocení z Leibnize učinilo především obhájce monád." N. Fenton, *A New Interpretation of Leibniz's Philosophy. With Emphasis on His Theory of Space*, Dallas 1979, str. 174. Takové hodnocení nabízí např. N. Jolley, podle něhož lze jen stěží pochybovat, že Leibniz byl v rámci svých pozdních spisů idealistou, který tvrdil, že jedinými substancemi jsou duše, jež ztotožňoval s jednoduchými substancemi a jimž přezdíval monády. Taková koncepce je ovšem dle autora naprosto neslučitelná s možností, že by Leibniz kromě duší uznával rovněž existenci fyzikálních těles. Viz N. Jolley, *Leibniz and Phenomenalism*, in: *Studia leibnitiana*, Supplementa, 18, 1986, str. 38–51, zejm. str. 40. Jolley upozorňuje na následující pasáže: G. W. Leibniz, *Leibniz an Arnauld*, in: týž, *Die philosophischen Schriften*, I–VII, vyd. B. Gerhardt (= *GP*), Berlin 1875–1890, II, str. 270; týž, *Leibniz an des Bosses* [26 Maji 1712], in: *GP* II, str. 444; týž, *Conséquences métaphysiques*, in: týž, *Opuscules et fragments inédits*, vyd. L. Couturat (= *C*), Paris 1903, str. 13 n., § 7. Tělesům by tak mimo vjemy jednotlivých monád nepříslušela žádná skutečná existence, tj. byla by pouhými fenomény. Srv. N. Fenton, *A New Interpretation of Leibniz's Philosophy*, str. 234. Rovněž J. V. Buroker je přesvědčen, že „jelikož existují výhradně jednoduché substance…, zmatené percepce jednoduše transformují agregáty monád ve fyzikální objekty." Kdyby totiž existovaly rovněž substance složené, nebylo by už takové transformace zapotřebí. Viz J. V. Buroker, *Space and Incongruenc*e. *The Origin of Kant's Idealism*, Dodrecht 1981, str. 67.

2 Pozdními spisy jsou v kontextu této studie míněny ty, jejichž datace spadá do let 1712–1716.

3 To přesvědčivě dokazuje G. Hartz, *Leibniz's Final System. Monads, Matter and Animals*, London 2007. Průkopnickým textem ohledně Leibnizovy teorie

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.21
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

budiž fakt, že, nahlédneme-li například do korespondence s Antoinem Arnauldem (1686–1690), překvapivě se dozvídáme, že zde Leibnizovi za příklad substance vůbec nesloužila monáda, nýbrž právě tzv. složená substance. Je to pochopitelné, neboť monády si tehdy musely počkat ještě dalších deset let, než je Leibniz do své filosofie zavedl.[4]

V rámci předkládaného textu se tedy pokusíme prokázat dvojí tvrzení:

a) Historicky starší obdoby Leibnizova pojmu *monáda* (substanciální forma, entelechie, duše), a občas dokonce ani konkrétní výskyty samotného pojmu *monáda,* mnohdy nelze považovat za prostou variaci téhož pojmu, neboť se na rozdíl od pozdějších čistě duchovních monád nejednalo o substance jednoduché, nýbrž o substance složené, případně o pouhé nedílné součásti složených substancí.[5]

b) Nauku o složených substancích Leibniz ve skutečnosti nikdy neopustil.

1. Složené substance

Jak je patrné z Leibnizova kategorizačního schématu zaslaného přílohou k dopisu belgickému theologovi Des Bossesovi, monády rozhodně nebyly jediným typem substance, s nímž Leibniz pracoval.[6] Důvodem, proč Leibniz zvažoval i jiný typ substancí, je fakt, že monády samotné podle něho nemohou zakládat kompletní složenou substanci, samy o sobě totiž neutvářejí žádnou skutečnou jednotu, nýbrž pouze jednotu ve smyslu agregátu.[7] Právě proto je nezbytné, aby existoval ještě prostřední stav

složených substancí byl však již text Roberta Adamse (R. M. Adams, *Phemomenalism and Corporeal Substance in Leibniz*, in: *Midwest Studies in Philosophy*, 8, 1983, str. 217–257).

4 G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 83.

5 Tamt., str. 163.

6 G. W. Leibniz, *Leibniz an des Bosses* [19 August. 1715], in: *GP* II, str. 506.

7 Jak píše G. Hartz, Leibniz „ve skutečnosti nikdy nezamýšlel ponechat monády ‚na poličce', aby tak vlastním způsobem vnímaly a usilovaly napříč samotářskou věčností", čímž autor poukazuje na solipsistické důsledky čistě idealistických interpretací. Bez existence složených substancí by totiž nedocházelo k žádné skutečné interakci, takže by si žádná monáda ve své izolaci nemohla být jistá, zda na světě kromě ní a pouhých fenoménů existují ještě i další monády. Viz G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 133. To, že vyjma entit, jež Leibniz nazýval monádami, musí existovat ještě jiné, rovněž substanciální entity, ostatně dle Leibnizových vlastních slov obecně uznávali už peripatetikové: „Peripatetikové vesměs uznávali cosi substanciálního kromě monád, jinak by vposledku žádné substance kromě monád

vedle substance a pouhé její modifikace, ve smyslu neoddělitelného bližšího určení substance, totiž substancializovaná jednota *per se* neboli právě substance složená (nazývaná Leibnizem též *tělesná substance, stroj* či přímo *živočich*).[8]

Z tohoto hlediska je klíčová právě Leibnizova korespondence s Des Bossesem, v rámci níž je zdůrazněno, že tělesné substance jsou uchopitelné výhradně tehdy, pokud uznáme skutečnou jednotu mezi monádami v podobě určitého substanciálního pouta (*vinculum substantiale*),[9] tj. pojítka schopného učinit z pouhého souboru monád skutečnou jednotu, skutečné těleso.[10] Existenci těles totiž podle Leibnize nelze uchopit na základě pouhého principu harmonie, je-li tato harmonie pojímána coby předzjednaná, takže nijak nevyrůstá ze vzájemného vlivu monád. Vždyť stejným způsobem by spolu jednotlivé monády mohly harmonizovat i v případě, že by se jednalo o pouhý agregát. Kdyby měly existovat výhradně duše či monády, předzjednaná harmonie by jistě byla dostačující, v takovém případě by však vymizela veškerá skutečná rozprostraněnost a samozřejmě také skutečný pohyb.[11] Předzjednaná harmonie je zkrátka sama o sobě nedostačující proto, že nevysvětluje existenci skutečných těles, nýbrž pouze monád a fenoménů.

Podle Leibnize scholastikové přisuzovali obdobně sjednocující funkci akcidentům, neboť ty pro ně rovněž nebyly pouhými modifikacemi substance, ve smyslu od ní neoddělitelných určení, ale samozřejmě ani zdrojem modifikací, tj. substancí samou.[12] Akcidenty se totiž, na rozdíl od modů, sice v substanci nacházejí přirozeně, nikoli však bytostně,

---

neexistovaly.“ G. W. Leibniz, *Leibniz an des Bosses* [26 Maji 1712], str. 444. Jak totiž potvrzuje také D. Heider ohledně Suáreze, „jsoucnem per se … zdaleka nemusí být jen zcela jednoduchá jsoucna (jako je tomu v případě Leibnizových monád), ale i jsoucna složená.“ D. Heider, *Suárez a jeho metafyzika. Od pojmu jsoucna přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty*, Praha 2010, str. 212.

8 G. W. Leibniz, *Leibniz an des Bosses* [20 Sept. 1712], in: *GP* II, str. 459.

9 Tamt.

10 Viz D. Rutherford, *Metaphysics: The Late Period*, in: N. Jolley (vyd.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge 1995, str. 162. První zmínka o *vinculum substantiale* se ovšem objevuje teprve in: G. W. Leibniz, *Leibniz an des Bosses* [Januar. 1710], in: *GP* II, str. 399.

11 G. W. Leibniz, *Leibniz an des Bosses* [26 Maji 1712], str. 444. Srv. týž, *Leibniz an des Bosses* [5 Febr. 1712], in: *GP* II, str. 436 a týž, *Leibniz an des Bosses* [16 Junii 1712], in: *GP* II, str. 451.

12 Viz C. Noreña, *Suarez and Spinoza. The Metaphysics of Modal Being*, in: *Cuadernost salmantinos de Filosofia*, 12, 1985, str. 163–182.

takže zásahem absolutní síly Boží je jim umožněno existovat i bez příslušného subjektu.[13] O skutečné, tj. neoddělitelné substanciální jednotě tudíž nemůže být řeč, a přesto tu scholastikové byli ochotni o jednotě hovořit. *Bytí* a *jednota* pro ně zkrátka představovaly natolik konvertibilní pojmy, že za určitých okolností přisuzovali skutečnou jednotu dokonce i jednotkám akcidentálním, například počtu či, obecně vzato, agregátům. Tatáž kritéria, tj. kritéria jednoty navzdory oddělitelnosti, však podle Leibnize splňuje i jeho substanciální řetězec, který podle něho také spočívá v substanci samé, nikoli však jako akcident, nýbrž jako to, co scholastikové nazývali substanciální formou. Leibniz tak poznamenává: „Avšak nijak nevidím, jak by to [co tvrdí scholastikové] bylo možno vysvětlit, liší-li se to od mého substanciálního řetězce, jenž vskutku spočívá v subjektu, přece však nikoliv coby akcident, nýbrž coby scholastická substanciální forma čili coby pramen modifikací…“[14]

Akcidenty samotné, mezi něž spadá i jednota mezi monádami, totiž Leibniz na rozdíl od scholastiků považoval za pouhé modifikace. Vede ho k tomu náhled, že pokud chceme odlišit to, co je abstraktní (to, co spočívá v subjektu), od toho, co je konkrétní (od subjektu samého), a odpovědět na otázku, co znamená být v subjektu či být v něm zahrnut, musíme zahrnutost chápat jako modus či stav subjektu. Tato zahrnutost pak může být buď esenciální – takže změna subjektu vyvolává změnu povahy celé substance –, nebo akcidentální, kdy je nazývána modifikací, jež může libovolně vznikat a zanikat, aniž by tím povaha subjektu byla dotčena.[15] Oproti tomu Leibnizova vlastní složená substance, jež je utvářena monadickým poutem, podle něj vskutku není ani pouhou jejich modifikací, ani jim nepřináleží coby substancím – tatáž modifikace totiž nemůže náležet několika subjektům současně –, nýbrž sama je substancí. Přestože je tedy substance tohoto typu skutečně závislá na příslušných

13 „Takové akcidenty, o nichž tvrdili, že přirozeně spočívají v subjektu, přesto scholastikové nepojímali esenciálně, neboť na základě absolutní schopnosti Boží by mohly existovat i bez subjektu.“ G. W. Leibniz, *Leibniz an des Bosses* [19 August. 1715], in: *GP* II, str. 504. Pokud není uvedeno jinak, veškeré překlady jsou naše vlastní.

14 Týž, *Leibniz an des Bosses* [19 August. 1715], str. 504.

15 „Ani mi není jasné, jak bychom mohli odlišit abstraktní od konkrétního čili od subjektu, v němž spočívá, nebo jak srozumitelně vysvětlit, co to vlastně znamená spočívat či být zahrnut v subjektu, bez toho, že bychom uvažovali zahrnutost coby modus čili stav subjektu, jenž je buď esenciální, takže jej nelze změnit jinak než změnou povahy jeho substance, od níž se také ve skutečnosti v žádném ohledu neliší, anebo je akcidentální, takže je nazýván modifikací, jež nastává i ustává při zachování subjektu.“ Týž, *Leibniz an des Bosses* [20 Sept. 1712], str. 458.

monádách, nejedná se o závislost logickou v tom smyslu, že by od nich nemohla být oddělena dokonce ani nadpřirozeným zásahem Božím, nýbrž o závislost čistě přirozenou, kdy monády přirozeně usilují o sjednocení v podobě složené substance, k čemuž dochází, pokud Bůh nerozhodne jinak.[16] Ten pak může rozhodnout o využití konkrétní složené substance (například kamene) pro sjednocení jiných monád, takže tatáž přetrvávající složená substance přestává sjednocovat původní monády (změní se složení kamene při zachování složené substance). Složenou monádu pak může dokonce zcela odstranit a propojením jiných monád ji případně opět nahradit jinou, a to buď zrušením jednoty jiných monád a přesunem této jednoty na místo oné odstraněné složené substance (změní se složená substance při zachování původního složení), či při zachování původních, přirozeně sjednocených monád, k nimž nadpřirozeným způsobem přidává další.[17] Řečeno zkrátka, Bůh může nadpřirozeně působit i proti přirozené tendenci jednotlivých monád sjednocovat se konkrétním způsobem (například do podoby kamene), takže se z nich opět stává pouhý agregát, jenž už není tělesem. Původní těleso samotné (kámen) však přesto může být zachováno a pouze „přesunuto", takže se ve výsledku změní jen jeho složení (bude se jednat o totožné těleso, sestávající však z jiných monád, než z jakých bylo složeno původně).

Je zřejmé, jaké záměry zde Leibniz sleduje: jedná se o originální pokus vysvětlit proces transsubstanciace při eucharistii, kdy Bůh spolu s odstraněním substanciálního řetězce chleba a vína ruší současně také veškeré jejich dosavadní akcidenty, takže se z nich opět stávají pouhé agregáty náchylné ke sjednocení jiným řetězcem, tentokrát Kristovým tělem a krví. Monády, z nichž byly obě entity původně složeny, však touto změnou zůstávají nedotčeny, a to dokonce i z hlediska „fenomenálního" (jeví se stejně bez substanciálního řetězce i s ním). Řečeno s Leibnizem:

16 „Na monádách [tato substance] nezávisí na základě závislosti logické (zajisté ne tak, že by od nich nemohla být oddělena ani nadpřirozeně), nýbrž toliko přirozeně čili aby složenou substanci nepřestávala sjednocovat, pakliže by Bůh nezamýšlel jinak…" Týž, *Leibniz an des Bosses* [20 Sept. 1712], str. 458.

17 „Bůh může tutéž [jednotu] připojit k jiným monádám, aby tak přestala sjednocovat předchozí. Může ji rovněž prostě odstranit a nahradit ji jinou při sjednocení jiných monád, a to buď tak, že by přestala sjednocovat jiné a byla přenesena z jedněch monád na druhé, nebo tak, že by si zachovala své monády, jež přirozeně sjednocuje, nyní by však vskutku nadpřirozeně sjednocovala rovněž nové." G. W. Leibniz, *Leibniz an des Bosses* [20 Sept. 1712], str. 458. Viz také týž, *Leibniz an des Bosses* [Januar. 1710], str. 399.

> „Substanciální řetězce monád Kristova těla budou přesunuty do substanciálních řetězců monád našich těl, jež by v nich jinak disponovaly substanciálními pouty monád chleba a vína. A tak námi bude zakoušena substance Kristova těla a krve. Vždyť substanciální řetězce oněch monád budou zrušeny, a po odeznění fenoménů chleba a vína čili po zničení druhů budou muset být obnoveny zajisté nikoliv takové, jakými byly předtím, nýbrž takové, jakými se nově staly, pakliže fakticky nebylo zničeno nic.“[18]

Uskutečněná změna tudíž nebude nijak pozorovatelná. Jakmile se však veškeré původní monády po pozření opět rozloží, bude se již jednat o rozložené substance Kristova těla, nikoliv chleba a vína. Právě tato logická nezávislost substanciálního řetězce na příslušných monádách tudíž vysvětluje, jak si mohou být dokonce i tak zásadně odlišné substance, jakými jsou Kristovo tělo a krev na jedné straně a chléb a víno na straně druhé, k nerozeznání podobné. Leibniz však doplňuje ještě následující tvrzení, sugerující, že by mohly existovat pouze monády:

> „Měl bych tedy raději tvrdit, že mimo monády zajisté nezůstávají žádné substance, nýbrž druhy, tyto že však přesto nejsou ilusorní, jako je tomu v případě snu, meče ukazujícího na nás z konkávního zrcadla, či doktora Fausta konzumujícího vavřínový věnec, nýbrž že se jedná o skutečné fenomény, jakým je například duha či parhelium nebo jakými jsou podle karteziánů, ale také fakticky, jednotlivé barvy.“[19]

Jak se zdá, Leibniz se tedy pokusil existenci složených substancí vyvrátit. Složená bytí, jež nejsou jednotou o sobě, čili nejsou držena pohromadě substanciálním řetězcem či takříkajíc jedním duchem, jsou totiž podle něj vskutku pouhými semi-entitami, tj. agregáty neboli, jak je opět patrné ze zmíněného schématu, fenomény.[20] Semi-entitami jednoduchých substancí jsou například armáda či hromada kamenů, semi-akcidenty jsou například barvy, vůně nebo chuti. Pokud by tedy existovaly pouze monády bez substanciálního pouta, všechny tyto agregáty by vskutku byly pouhými fenomény, třebaže skutečnými. Je však třeba upozornit, že pro složenou, substanciálním řetězcem obdařenou substanci je – jak zní Leibnizovo definitivní stanovisko formulované v právě citovaném

18 Týž, *Leibniz an des Bosses* [19 August. 1715], str. 505.

19 Tamt., str. 504.

20 Viz tamt., str. 506.

dopise – disponování konkrétními monádami samo o sobě přirozené, třebaže nikoliv bytostně, nýbrž pouze nahodile:

> „Tělesná substance je něčím reálným mimo monády, podobně jako je čára něčím ustanoveným mimo body… Kdyby tento substanciální řetězec monád neexistoval, veškerá tělesa i se svými kvalitami by nebyla ničím než opodstatněnými fenomény, podobně jako duha či odraz v zrcadle.“[21]

Složené substance tudíž existovat musí, neboť svět by byl bez nich pouhým fenoménem, třebaže opodstatněným.

2. Živočichové

Nelze vyloučit, že Leibnizovo tvrzení, podle něhož agregát není substancí, nýbrž substancemi,[22] bylo míněno tak, že pokud má nějaká entita být plnohodnotným, tj. dostatečně sjednoceným agregátem, musí, na rozdíl od (jednoduchých) substancí, které existují samozřejmě, splnit určité nezbytné podmínky.[23] Tyto podmínky jsou s jistotou splněny u složených substancí nazývaných živé těleso či živočich (*animal*):[24] uspořádanost agregátu je tu dána přítomností dominantní substance, jež vykazuje zřetelné percepce.[25] Nevědomé monády tedy dávají vzniknout agregátu buď

21 Tamt., str. 504.

22 „Tělesa, jež jsou lidově považována za substance, nejsou ničím než reálnými fenomény, jež nejsou o nic více substancemi než parhelia či duhy… Jedině monáda je substancí, těleso substancí není…“ Týž, *Leibniz an de Volder* [21 Januar. 1704], in: *GP* II, str. 261 n. „Sekundární látka čili masa není substancí, nýbrž substancemi: nikoliv tedy stádo, nýbrž živočich; nikoliv rybník, nýbrž ryba je substancí.“ Týž, *Leibniz an Joh. Bernoulli*, in: týž, *Leibnizens Mathematische Schriften*, vyd. B. Gerhardt, I–VII (= *GM*), Halle 1859, III, str. 537. „Rozprostraněné čili látka není substancí, nýbrž substancemi.“ Týž, *Leibniz an de Volder* [23 Junii 1699], in: *GP* II, str. 183. „Látka … není substancí, nýbrž substancemi jako stádo ovcí a rybník plný ryb. Za tělesné substance považuji pouze přirozené stroje obdařené dušemi nebo něčím analogickým; v opačném případě nebude existovat skutečná jednota.“ Týž, *Leibniz an Jaquelot* [22 Mars 1703], in: *GP* III, str. 457 n., § 1.

23 Viz G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 103.

24 Viz tamt., str. 160.

25 Viz G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, in: *GP* VI, str. 599, § 4.

neuspořádanému, nebo takovému, jehož centrum neutvářejí.[26] Oproti tomu každá stvořená jednoduchá substance, vykazující zřetelné percepce, je centrem substance složené (jíž je právě živočich), tvořené nekonečnou masou jiných, tělesných monád, a je v tomto smyslu principem jejich jednoty. Jak Leibniz poznamenává: „Vskutku by duše celku nebyla ničím než duší každičké soukromě oduševnělé části, kdyby ovšem sama v celém živočichovi nedominovala na základě struktury celku."[27] V člověku (tj. v živočichu) se pak nachází skutečná jednota korespondující s tím, co v nás bývá označováno jako „já". Taková jednota by se však nemohla vyskytnout v umělých strojích ani v jednoduché mase či hmotě,[28] takže veškeré stroje, jež jsou vytvořeny uměle, co do své komplexnosti v porovnání se stroji živými naprosto zaostávají.[29] I organické tělo je pak sice, stejně jako jakákoliv jiná masa, pouhým agregátem živočichů či jiných živoucích, a tedy organických bytostí či malých předmětů nebo mas, i ty jsou však zpětně analyzovatelné na další, tentokrát už vskutku elementární živoucí bytosti, sestávající z primitivního prvku organického těla a z duše.[30]

Živočichové jsou tedy definováni výhradně na základě svého složení: naprosto každý živočich sestává z dominantní monády a několika dalších monád (tvořících jeho organické tělo, zvané též organický či přirozený stroj, druhotná látka či prostě hmota).[31] V živočichovi se tak musí nacházet jak forma, respektive duše, jež opakovaně sloužila za příklad formy

---

26 Srv. J. Moreau, *Svět Leibnizova myšlení*, přel. M. Pokorný, Praha 2000, str. 162.

27 G. W. Leibniz, *Leibniz an de Volder*, in: *GP* II, str. 194; srv. týž, *Principles de la nature et de la grâce fondés en raison*, in: *GP* VI, str. 598 n., § 3.

28 Viz týž, *Systѐme nouveau*, in: *GP* IV, str. 482, § 11.

29 Viz týž, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, str. 598 n., § 3; týž, *Systѐme nouveau*, in: *GP* IV, str. 481.

30 Srv. týž, *Conséquences métaphysiques*, in: *C*, str. 13 n., § 7. Elementární jednotkou je zkrátka výhradně substance – bez ohledu na to, zda jednoduchá, či složená. Na otázku, jaké konkrétní entity do příslušné kategorie živočichů spadají, však Leibniz jednoznačnou odpověď nenabízí: „Kdybych byl dotázán, co tvrdím konkrétně o slunci, zeměkouli, zemi, měsíci, stromech a podobných tělesech, a také i o zvířatech, nemohl bych absolutně potvrdit, zda jsou oduševnělá či zda jsou alespoň složenými substancemi, nebo zda jsou jednoduše stroji či agregáty vícera substancí. Jediným, co však alespoň mohu prohlásit, je, že pokud žádné tělesné substance, jaké [pro svou argumentaci] potřebuji, neexistují, vyplývá z toho, že tělesa budou pouhými fenomény, podobně jako duha." Týž, *Leibniz an Arnauld* [28 Novembr. / 8 Decembr. 1686], in: *GP* II, str. 77.

31 Viz G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 160.

už Aristotelovi,[32] a posléze rovněž Leibnizovi,[33] tak látka, neboť jedna bez druhé by nemohla utvářet kompletní substanci.[34]

Tomuto předpokladu pak odpovídá Leibnizovo tvrzení, že právě živočich, a nikoliv duchovní monáda sama, je tím, co se v daném tělese zachovává navzdory veškerým proměnám, včetně úmrtí.[35] V opačném případě, kdyby se živočich mohl stát dočasně nekompletním, by totiž došlo k porušení principu kontinuity, jenž požaduje vyloučit mimo jiné i takové skoky, jako je absolutní počátek a konec života monády či její absolutní odtržení od těla.[36] Ostatně právě z těchto důvodů Leibniz zformuloval teorii posmrtné transformace těles, tj. zachování jejich základní struktury, kdy si každá monáda uchovává alespoň infinitesimální část příslušného těla, a odmítl teorii převtělování. Základní organizační struktura zkrátka musí zůstat zachována navzdory veškerým změnám.[37]

Dodejme ještě, že živočichové dokáží monádám konkurovat také co do své jednoduchosti. Neboť zatímco monáda je za jednoduchou substanci označena proto, že neobsahuje žádné reálně odlišné části,[38] živočich – třebaže na základě toho, co bylo dosud uvedeno, jej

---

32 Viz např. Aristotelés, *De an*. II,1,412b,11–19; II,4,415b,12–15; *Met*. VII,10,1035b,14.

33 Také Leibniz totiž za příklady „substanciální formy starých myslitelů" uvádí „entelechii čili primitivní aktivní sílu, jež je u živočichů duší a u člověka duchem." G. W. Leibniz, *Leibniz an Jaquelot* [22 Mars 1703], in: *GP* III, str. 457 n., § 8. Nazýval ji rovněž „formálním atomem", viz týž, *Lettres* à *Fardella* [3–13 Sept. 1896], in: týž, *Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz*, vyd. A. Foucher de Careil, Paris 1857, str. 326. Viz také týž, *Systѐme nouveau*, str. 478 n., § 3; týž, [text bez názvu], in: *GP* IV, str. 395.

34 Viz týž, *Leibniz an Jaquelot* [22 Mars 1703], in: *GP* III, str. 457 n., § 1.8.

35 Viz týž, *Systѐme nouveau*, str. 481, § 9 n.; týž, *Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique*, in: *GP* VI, str. 533 a 535.

36 „Nic se neděje náhle, což je jednou z nejlépe potvrzených zásad, totiž že příroda nikdy nečiní mezery neboli princip kontinuity." Týž, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, in: *GP* V, str. 49. Poprvé sice Leibniz tento princip definoval až v *Nouvelles de la rèpublique des lettres* z roku 1687, jeho střípky se ovšem nacházejí už v dřívějších spisech, viz týž, *Leibniz an Arnauld*, in: *GP* I, str. 72; týž, *Theoria motus abstracti*, in: *GP* IV, str. 229, § 7. Z pozdějších zmínek uveďme namátkou např. týž, *Lettre de M. L. sur un principe général utile* à *l'explication des loix da la nature*, in: *GP* III, str. 52; srv. též *GM* VI, str. 129.

37 Viz D. Anapolitanos, *Leibniz. Representation, Continuity, and the Spatiotemporal*, Dodrecht 1999, str. 67. Viz. např. G. W. Leibniz, *Systѐme nouveau*, str. 481, § 9 n.

38 Viz např. první odstavec *Monadologie*: „Monáda, o níž zde bude řeč, není ničím jiným než jednoduchou substancí, jež vstupuje do složených těles – jednoduchou, tj. bez částí." G. W. Leibniz, *Monadologie*, in: *GP* VI, str. 607, § 1 (česky in:

za jednoduchého označit nelze – byl podle Leibnize učiněn jednoduchým prostřednictvím zázraku Božího.[39] Můžeme tedy odmítnout tvrzení D. Rutherforda, podle něhož Leibniz jednotu těla a duše ve skutečnosti nikdy explicitně neprohlásil za náboženské tajemství,[40] i tvrzení G. Hartze, podle nějž jsou zde ti, jimž se zázraky v metafyzice nezamlouvají, na správné adrese, neboť Leibniz je také odmítal.[41] Proti uvedeným tvrzením lze namítnout, že Leibniz explicitně označil za tajemství (*arcanum*) nejen jednotu těla a duše, ale především také nesmrtelnost živočichů, tedy přetrvávání těchto složených substancí i po smrti. Neboť přesto, že na ni lze usuzovat na základě pravidelnosti pozorovatelných tělesných transformací, nikdy ji nelze prokázat s definitivní platností.[42]

Živočichové tak mohou plnohodnotně plnit funkci jednoduchých substancí, neboť se rovněž jedná o elementární jednotky nepodléhající dělení: jejich složenost zkrátka nijak neohrožuje jejich jednoduchost.[43] Jedná se však o komplexnější typ složení, zahrnující nejen složení monadické, tj. složení z primární látky a entelechie, ale také složení organického stroje a další složení tohoto stroje se speciální monádou. Jak upozorňuje Leibniz:

> „V monádě čili kompletní jednoduché substanci nepřipojuji k entelechii nic než primitivní pasivní sílu, vztaženou k mase celého

---

týž, *Monadologie a jiné práce*, překl. J. Husák, Praha 1982, str. 156). V monádách totiž nelze narazit na nic než percepce a jejich změny, tamt., str. 609, § 17. Viz také týž, *Conséquences métaphysiques*, 13 n., § 7; a týž, *Système nouveau*, str. 482, § 11 či týž, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, str. 598, § 1. Podobně lakonicky se přitom Leibniz v souvislosti s jednoduchostí monád vyjadřoval už ve své rané fázi, kdy jednoduché prvky označil za neanalyzovatelné a nedefinovatelné (viz týž, *Quod ens perfectissimum sit possibile*, in: *Sämtliche Schriften und Briefe*, Darmstadt 1923–2013 (= *A*), VI, 3, str. 572, § 5, pozn. 8), s tím, že ohledně jednoduchosti forem není co dodat (viz týž, *De formis seu attributis Dei*, in: *A* VI, 3, str. 514, § 11). Obvykle Leibniz ztotožňoval jednoduchost s neurčeností, přičemž o určenosti se vyjadřoval v souvislosti s útvarem a jeho hranicemi. Z geometrického hlediska se tedy jednoduchost projevuje absencí vnitřních hranic, což skutečně indikuje absenci částí (viz V. de Risi, *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Berlin 2007, str. 178).

39 G. W. Leibniz, *Principia logico-metaphysica*, in: *A* VI, 4B, str. 1649, § 1–5.

40 D. Rutherford, *Metaphysics: The Late Period*, str. 158.

41 „Ti, kteří nejsou spokojeni s mystériem v jádru své metafyziky, jsou na správné adrese: Leibniz je rovněž neměl rád." G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 129.

42 G. W. Leibniz, [text bez názvu], in: *GP* VII, str. 199.

43 G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 191.

> organického těla, jejíž část zajisté neutvářejí zbylé podřízené monády, umístěné do orgánů, třebaže jsou jí bezprostředně vyžadovány, a spolu s prvotní monádou se sbíhají do organické tělesné substance čili živočicha a rostliny. Rozlišuji tedy: 1) primitivní entelechii neboli duši; 2) látku, ovšem primární, čili primitivní pasivní sílu; 3) kompletní monádu z těchto dvou; 4) hmotu neboli sekundární látku čili organický stroj, k němuž přísluší nespočet podřízených monád a 5) živočicha či tělesnou substanci sjednocenou dominantní monádou do podoby stroje.“[44]

Složené substance tedy sestávají z nespočtu monád, z nichž každá se ještě dále rozkládá na prvotní látku a duši. Jim nadřazená složená substance pak představuje souhrn takovýchto monád zvaný *organické tělo* obohacený o jednu monádu se speciálním významem, tj. monádu dominantní, jež ve složené substanci plní stejnou funkci jako duše v monádě. V dopise Bernoullimu z roku 1698 Leibniz dokonce poznamenává, že kompletní monádou neboli individuální substancí není ani tak duše samotná, jako spíše živočich či něco jemu analogického, obdařeného duší či formou a organickým tělem.[45]

To, že Leibniz v citovaném dopise považuje za složené dokonce i monády samotné, by nás tváří v tvář tolika překvapivým zjištěním nemělo nijak vyvést z míry. Dokonce i monády totiž podle Leibnize disponují vzájemně rozlišitelnými prvky, třebaže se v jejich případě jedná o prvky rozlišitelné výhradně pojmově. Přesněji řečeno, Leibniz uvádí, že naprosto vše, co buď existuje, nebo je alespoň myslitelné, je složeno z částí, ať už skutečných, či alespoň pojmových.[46] Monády přitom stále označoval za jednoduché, tj. za entity skutečnými částmi nedisponující, přičemž jedinými částmi, jaké tedy lze u monád uvažovat, jsou části rozlišitelné pojmově.[47]

---

44 G. W. Leibniz, *Leibniz an de Volder* [20 Junii 1703], in: *GP* II, str. 252.

45 „Kompletní monádou čili jednotlivou substancí nenazývám ani tak duši, jako spíše samotného živočicha či něco analogického, obdařeného duší či formou a organickým tělem.“ Týž, *Leibniz an Bernoulli* [20 Septemb. 1698], in: *GM* III, str. 542, § 4. Viz také týž, *De ipsa natura*, in: *GP* IV, str. 511.

46 Viz týž, *Dissertatio de Arte combinatoria*, in: *GM* V, str. 21, § 10.

47 Na základě uvedené textové evidence ovšem není zřejmé, zda nebyly pojmové části vyhrazeny pouze entitám myslitelným, a tedy nikoliv reálným, jimiž monády bezpochyby jsou. K tomu uveďme, že v pozdních textech Leibniz zavedl exaktní definici části jakožto ingredience co do své povahy homogenní s jednotkou, která ji zahrnuje. Jsou-li ovšem části definovány takto, pak monády nelze považovat

V souladu s uvedeným tak Leibnizovi ještě během jeho vrcholného období sloužily za příklad substance spíše aristotelské složeniny z látky a formy, a ještě poté, co zavedl kategorii monády, jí přisuzoval dva odlišitelné aspekty, totiž, jak je patrné z poslední uvedené citace, primitivní entelechii či duši a primární či primitivní pasivní látku.[48] Kompletní monáda je tedy tvořena oběma komponenty, třebaže jsou, podobně jako v případě Aristotelova hylemorfismu, reálně neoddělitelné.[49] Leibniz tak pojímal povahu monád hylemorficky zřejmě proto, že jim náležely mnohé funkce, jež byly dříve přisuzovány scholastickým substanciálním formám (například funkce individuační).[50]

Důkazem, že zde máme co do činění s definitivním stanoviskem, budiž tvrzení z pátého dopisu Samuelu Clarkovi z roku 1705, kde Leibniz uvádí:

> „Nebudu zde rozvádět svůj názor vysvětlený jinde, že žádné substance zcela zbavené látky neexistují. Souhlasím se starými mysliteli a s tím, co odpovídá rozumu, že andělé či inteligence a duše oddělené od hrubého těla vždy disponují tělem subtilním, třebaže jsou sami netělesní.“[51]

Tato pasáž tudíž potvrzuje Hartzovo tvrzení, že pro Leibnize jsou nerozprostranění, navzdory svému propojení s látkou, dokonce i živočichové,

---

za složené z částí. Ostatně doslovné označení podřízených monád či primitivních sil za části příslušných monád se u Leibnize nevyskytuje. Analogie týkající se složených substancí naopak naznačuje, že ani monádu Leibniz za dělitelnou na homogenní části nepovažoval. Neboť i kdyby pouhý nesjednocený agregát substancí vytvářel těleso, přece by podle Leibnize na rozdíl od pouhého fenoménu toto těleso nebylo utvořeno na způsob celku sestaveného z částí, jelikož část je vždy homogenní vzhledem k celku. Kdyby byl však živočich vskutku pojímán coby těleso disponující homogenními částmi, tj. coby těleso dělitelné a zničitelné, nebyl by substancí ani ničím nezničitelným. Totéž platí také o člověku. Vždyť je-li člověk samotným Já, nemůže být rozdělen ani zemřít, ani není částí homogenní hmoty. Viz G. W. Leibniz, *Initia rerum mathematicarum metaphysica*, in: *GM* VII, str. 19; týž, *De serie rerum, corporibus et substantiis, et de praedeterminatione*, in: *A* VI, 4B, str. 1671, §§ 1–3 a 12–16.

48 „V monádě čili jednoduché substanci zajisté nedávám do souvislosti s entelechií nic než primitivní pasivní sílu vztaženou k mase celého organického těla…“ Týž, *Leibniz an de Volder* [20 Junii 1703], in: *GP* II, str. 252.

49 Viz G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 190.

50 Viz J. Jorati, *Leibniz's Ontology of Force*, in: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy, 8, 2019, str. 189–224.*

51 G. W. Leibniz, *Leibniz' fünftes Schreiben*, in: *GP* VII, str. 406, § 61.

podobně jako jsou navzdory svému hylemorfickému složení nerozprostraněnými rovněž monády, neboť například ani anděly navzdory jejich propojení s hmotou za rozprostraněné považovat nelze.[52] Mezi monádami a živočichy tedy zřejmě neexistuje žádný relevantní rozdíl: obojí je navzdory své složenosti nerozprostraněné. Pokud by se však v případě monád na rozdíl od živočichů jednalo o složenost čistě pojmovou, bylo by stále ještě možné argumentovat, že monády jsou nerozprostraněnými právě pro svou faktickou (tj. nikoliv pojmovou) jednoduchost. To ovšem v případě fakticky složených substancí, jakými jsou živočichové, neplatí. Podle Leibnize nemůže „jednoduchá substance … disponovat rozprostraněností, neboť veškerá rozprostraněnost je složená."[53]

Jak ale vyplývá ze spisu *Mira de natura substantiae corporeae* (Divy ohledně povahy tělesné substance), kde je nerozprostraněnost výslovně přisouzena tělesným substancím, není tomu tak, že by složené substance, na rozdíl od monád, rozprostraněné být musely. Podle Leibnize totiž „[ani] tělesné substanci nepřináleží rozprostraněnost, … nýbrž pouze látka čili princip pasivity neboli přirozené omezenosti a forma čili princip aktivity neboli přirozené neomezenosti."[54] Jak správně vypozoroval Hartz, živočichové tedy do agregátů nevnášejí rozprostraněnost o nic více než monády samy.[55] Nejenže tak složené substance dokáží ve všech ohledech konkurovat monádám, můžeme dokonce tvrdit, že je díky své složenosti dokonce překonávají, neboť oproti nim disponují výhodou, jíž je situovanost, a tudíž i fyzická interakce (jak je opět patrné z výše zmíněného schématu). Upozorněme tedy, že i monády, ačkoli jsou samy o sobě nerozprostraněné a nesituované, disponují jistým typem pozice (*situs*), avšak právě jen prostřednictvím toho, co je rozprostraněné, tj. toho, čeho části jsou odděleny vzdáleností (nejsou indistantní). Přesněji řečeno, i monáda sice navazuje vztah koexistence s ostatními monádami, ovšem nikoliv sama od sebe, nýbrž právě prostřednictvím příslušného stroje, jejž ovládá, tedy prostřednictvím složené substance.[56] Tato situovanost monád je přitom nutná, neboť žádná konečná substance nemůže být oddělena od svého tělesa, a nemůže tudíž nezaujímat určitou pozici

52 Viz G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 191.

53 G. W. Leibniz, *Leibniz an Lady Masham* [Septembr. 1704], in: *GP* III, str. 363.

54 Týž, *Mira de natura substantiae corporeae*, in: *A* VI, 4, str. 1465, § 21–23.

55 Viz G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 191.

56 Toho si správně všímá B. Russel, *A Critical Exposition to the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900, str. 125, § 71.

(zpočátku Leibniz přisuzoval pozici dokonce i pojmům).[57] I jednoduché substance tak musí alespoň takto zprostředkovaně disponovat pozicí v rámci toho, co je rozprostraněné, třebaže je nemožné určit tyto pozice přesně jako v případě nekompletních fenoménů.[58]

Kromě uvedeného mají navíc živočichové před monádami přednost také z hlediska epistemologického, neboť jsou na rozdíl od monád snadno uchopitelní.[59] V tomto bodě je třeba upozornit, že zatímco ještě roku 1686 Leibniz tvrdil, že pojem sebe samého či jakékoliv jiné individuální substance je nekonečně složitější a obtížněji uchopitelný než technické pojmy typu koule,[60] o dvanáct let později už toto tvrzení – právě pod vlivem své teorie živočichů – zásadně přehodnotil: „Ptáš se, jak dlouho je zapotřebí pokračovat za účelem nalezení něčeho, co je substancí, a nikoliv substancemi. Odpovídám, že něco takového se nabízí bezprostředně, a dokonce bez dalšího dělení, přičemž každý živočich je takový."[61] Existuje totiž minimálně jeden příklad živočicha, s nímž je každý z nás obeznámen naprosto bezprostředně či intuitivně, neboť každý z nás je bezprostředně obeznámen přinejmenším se sebou samým právě coby živočichem.

Závěr

Leibnizova zralá metafyzika bývá nezřídka považována za metafyziku monád, tj. jednoduchých, nedělitelných jednotek. Toto tvrzení jistě platí: duše živočichů, substanciální formy či entelechie rostlin i jiných menších stvoření, stejně jako lidská mysl, byly pro Leibnize monádami.[62] Kromě toho je však o Leibnizovi známo, že se tuto svou nauku, nazývanou monadologie, pokusil zkomplikovat prostřednictvím kategorie

57 Viz G. W. Leibniz, *Leibniz an de Volder* [20 Junii 1703], str. 253; týž, *Dissertatio de arte combinatoria*, in: *GP* IV, str. 35; *GM* V, str. 12, § 6 n.

58 „To, co je jednoduché, i kdyby to nedisponovalo rozprostraněností, přesto musí disponovat pozicí v rámci rozprostraněného, třebaže ji nelze přisoudit přesně jako v případě nekompletních fenoménů." Týž, *Leibniz an de Volder* [20 Junii 1703], str. 253.

59 Ohledně monád je totiž situace beznadějná: „Ani nijak nelze narazit na nejmenší fenomény. Substanciální jednotky vskutku nejsou částmi, nýbrž podkladem fenoménů." Týž, *Leibniz an de Volder* [30 Junii 1704], in: *GP* II, str. 268.

60 Viz týž, *Leibniz an Arnauld* [14 Julliet 1686], in: *GP* II, str. 48 n.

61 Týž, *Leibniz an Bernoulli* [20 Septemb. 1698], str. 542, § 5.

62 Viz P. Phemister, *Leibniz and the Environment*, London 2016, str. 34.

substanciálního řetězce a teorií složených substancí, jež jsou oním řetězcem utvářeny. Status této teorie ovšem není jednoznačný. Například podle Russella Leibniz nikde netvrdí, že by sám kategorii substanciálního řetězce zastával. Zavedl ji podle něj pouze proto, aby přesvědčil katolické theology, že monadologie je kompatibilní rovněž s jejich vírou.[63] Leibniz sám totiž podle Russella sice původně uznával „jistou skutečnou metafyzickou jednotu duše a organického těla,"[64] Des Bosses jej však přesvědčil o tom, že tato jednota je pro potřeby katolické ortodoxie nedostačující. Leibniz tedy hypotézu *vinculum substantiale* zavedl coby pojetí, jež sice osobně nezastává, zato však může být přijatelné pro církev.[65] Sám ovšem poznamenal, že toto *vinculum substantiale* je užitečné, pouze „pokud nás víra vede k tělesným substancím."[66] Mnozí jsou navíc přesvědčeni, že Leibniz teorii složených substancí nejpozději po roce 1703 zamítl.[67]

Avšak důkazů dosvědčujících, že teorie složených substancí Leibnizovi rozhodně nesloužila coby pouhý alibismus, jehož se při nejbližší příležitosti neváhal zbavit, je hned několik. Právě teorie složených substancí totiž přinejmenším zčásti vysvětluje, proč Leibniz dokonce ještě i v rámci monadologické etapy popisoval monády hned třemi různými způsoby: jako imateriální substance s percepcemi a žádostivostí, jako síly a jako hylemorfické složeniny sestávající z primární látky a substanciální formy. Za pozornost přitom stojí, že Leibniz občas užíval všech tří pojetí v rámci jediného textu.[68] Ony imateriální substance totiž sestávají právě z primitivní síly aktivní i pasivní čili ze substanciální formy a primární látky. V rozmezí let 1686–1715, tedy během Leibnizova vrcholného období, se pak zmínka o tělesných substancích vyskytla

63 Viz B. Russell, *A Critical Exposition to the Philosophy of Leibniz*, str. 152, § 92.

64 „Nepopírám přitom jakousi skutečnou metafyzickou jednotu mezi duší a organickým tělem…" G. W. Leibniz, *Leibniz an des Bosses* [24 April 1709], in: *GP* II, str. 371. „Avšak coby přidaná metafyzická jednota není fenoménem…" Týž, *Remarque de l'Auteur du Systѐme de l'Harmonie Préetablie*, in: *GP* VI, str. 595.

65 Viz B. Russell, *A Critical Exposition to the Philosophy of Leibniz*, str. 151, § 92.

66 G. W. Leibniz, *Leibniz an des Bosses* [5 Febr. 1712], str. 435.

67 Viz G. Hartz, *Why Corporeal Substances Keep Popping Up in Leibniz's Later Philosophy*, in: *BJHP*, 6, 1998, str. 193–207, zejm. str. 193; R. Arthur, *Infinite Aggregates and Phenomenal Wholes: Leibniz's Theory of Substance as a Solution to the Continuum Problem*, in: *Leibniz Society Review*, 8, 1998, str. 25–45, zde str. 26.

68 Viz J. Jorati, *Leibniz's Ontology of Force*. Viz také G. W. Leibniz, *Systѐme nouveau*, str. 478 n.; a týž, *De ipsa natura*, str. 512, § 12, a týž, *Leibniz an Bierling* [12 Augusti 1711], in: *GP* VII, str. 502.

přinejmenším v šestnácti rozličných textech.[69] Zatímco v *Metafyzickém pojednání* jsou ony hylemorfické složeniny zmíněny pouze sedmkrát, v rámci dopisů Arnauldovi už jejich počet vystoupal na rekordních čtyřicet čtyři, přičemž v průběhu Leibnizova vrcholného období se objevily ještě třináctkrát v rámci *Nového systému,* čtrnáctkrát v dopisech De Volderovi a v *Monadologii* dokonce třiadvacetkrát.[70]

Ještě v roce 1712 pak Leibniz uvádí, že substance mohou být buď jednoduché, jako duše, jež nedisponuje částmi, nebo složené, jako živočich, sestávající z duše a organického těla.[71] Roku 1714 pak zopakoval, že každá monáda spolu s konkrétním tělem dává vzniknout živoucí substanci[72] a že nejen duše, ale ani živočichové nemohou být stvořeni, ani zaniknout.[73] Leibnizovi přitom tehdy zbývaly už jen dva roky života. Předpoklad, že by přesto Leibniz ještě mohl konvertovat k čisté monadologii, je přitom zcela neopodstatněný, neboť dokonce i v pasážích napsaných později se substancialitě složených substancí dostalo nikoliv pouze služebné role,[74] nýbrž byl jim přiznán zcela autonomní status, jako je tomu ostatně i v *Monadologii* samé.[75]

Připusťme však, že lze nalézt pertinentní textové pasáže, v nichž Leibniz uznává, že vposledku existují výhradně substance jednoduché.[76] Ostatně v jednom z dopisů De Volderovi se Leibniz nechal slyšet, že v tělesech existují pouze jednoduché substance.[77] To ovšem nic nemění na tom, že o rok dříve se témuž De Volderovi explicitně zmiňoval o reálné existenci živočichů, jež přitom od jednoduchých substancí

69 Viz G. Hartz, *Why Corporeal Substances Keep Popping Up*, str. 196.

70 G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 156.

71 G. W. Leibniz, *Du principe de raison*, in: *C*, str. 13, § 7.

72 Týž, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, str. 599, § 4.

73 Tamt., str. 601,§ 6.

74 Tak se u Leibnize ještě roku 1715 dočítáme, že pravá substance (jakou je živočich) se skládá z imateriální duše a organického těla, viz G. W. Leibniz, *Leibniz an Remond* [4 de Novembre 1715], in: *GP* III, str. 657, § 3.

75 G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 157.

76 G. W. Leibniz, *Societas Theophilorum ad celebrandas laudes Dei opponenda gliscenti per orbem Atheismo*, in: *C*, str. 14, § 7.

77 „V tělesech se nenachází nic než jednoduché substance." Týž, *Leibniz an de Volder* [30 Junii 1704], str. 270.

striktně odlišoval.[78] V rámci jednoho ze svých zřídka citovaných textů[79] navíc Leibniz provedl myšlenkový experiment spočívající v představě, že zmizí veškerý duch a zachovají se pouze tělesa. Podle Matese by tato představa v kontextu Leibnizovy metafyziky ochuzené o složené substance nebyla vůbec možná, pokud by tělesa byla pouhými fenomény – složené substance tedy Leibniz nutně musel považovat za reálně existující.[80] Leibniz sám přitom upozornil, že pokud by se v člověku fakticky nenacházelo nic než pouhá mysl, nebylo by možné vysvětlit, jak tato vnímá rozrůzněnou skutečnost.[81] Daniel Garber se navíc správně ptá, jak by se mohl Leibniz zabývat určováním fyzikálních zákonů těles, s nimiž máme běžnou zkušenost, a pokoušet se o založení skutečné fyziky, pokud by, jak se obvykle má za to, byl vskutku idealistou a uznával pouze existenci monád.[82] Tzuchien Tho přitom upozorňuje – a my tuto domněnku přijímáme –, že Leibnizovi ve skutečnosti nešlo o přísné vymezení elementárních jednotek. Mnohem důležitější pro něj byla otázka po povaze těles samotných.[83]

ZUSAMMENFASSUNG

In meinem Beitrag untersuche ich die Rolle der zusammengesetzten Substanzen im Allgemeinen und die der Lebewesen im Besonderen im Rahmen des Leibnizschen metaphysischen Systems. Ich versuche zu zeigen, dass die zusammengesetzten Substanzen in der Tat echte und wichtige Konkurrenten der Monaden selbst waren, entweder in Bezug

78 Týž, *Leibniz an de Volder* [20 Junii 1703], str. 252.

79 Týž, *De mente*, in: týž, *Textes inédits*, I–II, vyd. G. Grua, Paris 1948, I, str. 266.

80 G. Hartz, *Leibniz's Final System*, str. 132.

81 G. W. Leibniz, *De origine rerum ex formis*, in: *De summa rerum*, vyd. G. H. R. Parkinson, London 1992, str. 74–77, § 518.

82 D. Garber, *Leibniz and the Foundations of Physics, The Middle Years*, in: K. Okruhlik (vyd.), *The Natural Philosophy of Leibniz*, Dodrecht 1985, str. 27 n.

83 T. Tho, *What is (not) Leibniz's Ontology*, in: *Journal of Early Modern Studies*, 4, 2015, str. 79–103, str. 92. – Tato studie byla zpracována v rámci řešení projektu Podpora talentovaných studentů doktorského studia na Ostravské univerzitě (ev. č. 00382/2019/RRC) dotačního programu Podpora vědy a výzkumu v Moravskoslezském kraji 2018, řešeném na Filozofické fakultě Ostravské univerzity a projektu SGS03/FF/2019-2020: Bílá místa dějin a současnosti filozofie: Osobnosti a témata na okraji kánonu.

auf ihre Ausdehnungslosigkeit, ihre Fähigkeit zur physischen Wechselwirkung oder in Bezug auf ihre Einfachheit. Darüber hinaus stellten sie deshalb eine konkurrierende Vorstellung dar, weil die zusammengesetzten Substanzen in gewisser Hinsicht als einfach angesehen werden können; auf der anderen Seite können die Monaden in gewisser Hinsicht als zusammengesetzt betrachtet werden. Allerdings kann damit keine wörtliche Zusammensetzung von Teilen gemeint sein, da Teile als homogen zum Ganze definiert werden. Als ein Beispiel von zusammengesetzten Substanzen untersuche ich die Kategorie der Lebewesen, d.h. zusammengesetzten Substanzen, die mit einer dominanten Monade ausgestattet sind neben einigen untergeordneten Monaden. Typische Beispiele für Lebewesen sind Menschen; allerdings war Leibniz nie im Stande zu entscheiden, was denn sonst zu dieser Kategorie gehören soll. Schließlich zeige ich auf, dass Leibniz tatsächlich nie die Theorie über die zusammengesetzten Substanzen aufgegeben hat: dies war wahrscheinlich nicht nur ein Alibi, um seine Metaphysik in den Augen der Katholiken zu rechtfertigen, wie im Falle von Des Bosses, dem Leibniz mehrere Briefe über die zusammengesetzte Substanz geschickt hat. Deshalb scheint die idealistische Interpretation, die typisch für das Auslegen von Leibniz' spätem Werk ist, nicht im Einklang mit Leibniz' eigenen Intentionen zu sein. Im Gegenteil gibt es eine Reihe von Hinweisen, die darauf hindeuten, dass Leibniz vielmehr an den Körpern selbst interessiert war und nicht nur an der grundlegenden (geistigen) Einheit der Körper.

SUMMARY

In this paper, I examine the role of compound substances in general, especially animals, in Leibniz's metaphysical system. I attempt to prove that compound substances were indeed significant competitors of monads themselves, be it in terms of their lacking extension, their capability of physical interaction, or their simplicity. In addition, while compound substances may be considered to be simple in some respect, monads in turn may be considered to be composed in some respect. However, this does not mean a literal composition of parts, since parts are defined as homogeneous with the whole. As an example of compound substances, I examine the category of animals, i.e., compound substances endowed with a dominant monad in addition to some subordinated ones. The typical example of animals are human beings; however, Leibniz was unable to decide what else is supposed to belong into this category. Finally,

I point out that Leibniz, in fact, never abandoned the composite substances theory, and that he did not adopt it merely for alibistic reasons in order to justify his metaphysics in the eyes of the Catholics, as was the case of des Bosses, to whom Leibniz sent several letters about compound substances. Therefore, the idealistic interpretation, a typical one for Leibniz's later work, does not seem to be in accord with Leibniz's own intentions. On the contrary, there are many indications suggesting that he was fairly interested in bodies themselves, not merely in the elementary (spiritual) units of bodies.

VĚČNÝ NÁVRAT A PERIODICKÝ ČAS VE STOICKÉ FILOSOFII[1]

Jean-Baptiste Gourinat

Výraz ewige Wiederkunft – věčný návrat – pochází od Nietzscheho. Jedná se o jeden z klíčových pojmů jeho pozdní filosofie, jak dokazují přípravné poznámky z roku 1888 pro spis *Vůle k moci*, jehož poslední část měla být tomuto pojmu věnována. V *Ecce homo*, v souvislosti s tím, jak se toto téma objevuje ve *Zrození tragédie*, Nietzsche připisuje jeho autorství Hérakleitovi a se sebezapřením jej přiznává i stoikům: stoa, jak píše, „má toho stopy".[2]

Jakkoli Hérakleitos představuje pro tuto nauku inspirační zdroj, jedná se ve skutečnosti o nauku stoickou. V hrubých obrysech je to právě tato nauka, jejíž shrnutí vypracované Ariem Didymem nalezneme v textu, který nám předal Stobaios:

> „Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἵα πρότερον ἦν."
>
> „Zénón, Kleanthés a Chrysippos se domnívají, že se substance proměňuje v oheň, jako by se znovu stávala semenem, a že odtud se znovu naplňuje uspořádání světa tak, jak bylo předtím."[3]

Tato nauka, společná třem prvním scholarchům stoické školy, tvrdí, že nejprve dochází k proměně substance v oheň neboli k ἐκπύρωσις (vznícení, vzplanutí) a následně, znovu (πάλιν), k obnovení světa v jeho dřívějším uspořádání. Podle mnohých svědectví dospívá toto „opětné uspořádání" až k týmž jednotlivcům a týmž událostem. Tento návrat je „věčný", protože pokračuje „donekonečna a bez konce" (εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελευτήτως),[4]

1 J.-B. Gourinat, *Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 2002, str. 213–227.

2 F. Nietzsche, *Ecce homo*, přel. J. Fischer, Olomouc 2001, str. 61. – Pozn. překl.

3 Arios Didymos u Stobaia, *Ecl.* I,20,171 Wachsmuth (= *DK* 36; *SVF* I,107; *SVF* II,596).

4 Nemesios, *De nat. hom.*, kap. 38, Morani (= *SVF* II,625).

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.22
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

ačkoli zde pojem věčnosti (αἰων) ve vlastním slova smyslu nevstupuje do hry. Jedná se o periodický návrat (περίοδος χρόνου).

Tato nauka se u stoiků jeví jako jedna z „nejpodivnějších" a „nejabsurdnějších",[5] a to tím spíše, že argumenty pro ni – které byly podle názorů stoiků samých „dialektickými nutnostmi"[6] – se nám celkem vzato téměř nedochovaly. Nauka byla kritizována již ve starověku. Jejími nejzarytějšími odpůrci byli někteří křesťanští autoři, jako Tatian, který říká, že jde o tezi, již „je třeba odmítnout" (παραιτητέον),[7] nebo jako Órigenés,[8] podle něhož pokud by byla tato nauka pravdivá, rušila by to, co je v naší moci (τὸ ἐφ' ἡμῖν). Avšak sám Órigenés[9] v ní spatřuje formu nauky o vzkříšení a využívá této stoické nauky, aby ukázal, že vzkříšení není tak absurdní, jak tvrdí Kelsos.[10] Lactantius shledává tuto nauku „více hodnou doporučení" nežli pýthagorejskou metempsychósis.[11] Postoj křesťanských autorů k této nauce je tedy nejednoznačný: nezdá se jim příliš doporučeníhodná, ale přece jen má nejblíž k nauce o vzkříšení.

Podle Órigena se někteří Stoici za tuto nauku styděli (ᾐδέσθησαν)[12] a pokoušeli se „ošetřit" absurdnosti v ní obsažené.[13] Několik stoiků se o tomto dogmatu zdrželo soudu (ἐπόχη): Zenón z Tarsu[14] a Diogenés ze Seleukie.[15] Dva další je zavrhli: Boéthos ze Sídónu a Panaitios.[16] Stoikové v něm tedy spatřovali jisté obtíže, nepřijímali je neuváženě, nýbrž po několik generací je důkladně rozebírali. Jádro této debaty je navždy ztraceno. Přesto se můžeme pokusit učinit si o ní představu podle svědectví, která se nám zachovala u odpůrců stoiků.

---

5 J. Barnes, *La doctrine du retour éternel*, in: J. Brunschwig (vyd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris 1978, str. 4; A. Long, *The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence*, in: R. Epp (vyd.), *Spindel Conference 1984: Recovering the Stoics*, *Southern Journal of Philosophy*, 23, Supplement, 1985, str. 13.

6 Órigenés, *Contra Cels*. V,23 Borret.

7 Tatian, *Orat. ad Graec*., 3,25 Whittaker.

8 Órigenés, *Contra Cels*. IV,67.

9 Tamt. V,20.

10 Tamt. IV,12.

11 Lactantius, *Div. instit*. VII,23 Brandt (= *SVF* II,263).

12 Órigenés, *Contra Cels*. V,20.

13 Tamt. IV,68.

14 Eusebios, *Praep. evan*. XV,18,3 Des Places (= *DK* 36; *SVF* III, Zen. Tars. 5).

15 Filón Alexandrijský, *De aet. mundi*, 77 (= *SVF* III, Diog. 27).

16 Tamt. (= *SVF* III, Boeth. 7; Panaitios, 131).

1. Nauka

1.1 Slovník

Někteří moderní komentátoři[17] používají termín „palingeneze“ (παλιγγενεσία). Tento termín se objevuje relativně často, uvážíme-li malé množství zachovaných zdrojů, a podpírá jej stoická autorita Marca Aurelia[18] i autorita, také pravděpodobně stoická, Aria Didyma citovaného Eusebiem.[19] Nalezneme jej také u Filóna,[20] Simplikia[21] a Alexandra z Afrodisiady citovaného Filoponem.[22] Simplikios jej používá spolu s výrazem πάλιν γίνεσθαι, „znovu se zrodit“. Termín má biologickou konotaci: označuje nové zrození, obrození.

Setkáme se také s termínem ἀποκατάστασις a s odpovídajícím slovesem ἀποκαθίστασθαι, jež znamenají „obnovení“, resp. „vrátit se na své dřívější místo“. Substantivum má převážně astronomický význam: označuje návrat hvězd na stejnou pozici, ale také návrat ročních období. Má také politický význam a označuje obnovení politického režimu. Právě tento politický význam dominuje u slovesa, přičemž ozvuk tohoto významu můžeme nejspíš nalézt v Aristokleově textu o palingenezi.[23] Oproti předchozímu termínu nenáleží tyto výrazy do biologického slovníku, ale odkazují k představě politického či kosmického řádu. Mohou tedy poukazovat na koncepci prozřetelnosti. To potvrzuje skutečnost, že podle zlomku citovaného Lactantiem používá tento termín Chrysippos ve svém pojednání *O prozřetelnosti*.[24]

---

17 Takto R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris 1971, str. 31. J. Barnes stejně tak jako A. Long a D. Sedley používá výraz „věčný návrat“ (viz A. Long – D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987).

18 Marcus Aurelius, *Ad se ips*. XI,1,3.

19 Eusebios, *Praep. evan*. XV,19,1.

20 Filón Alexandrijský, *De aet. mundi*, 76–77.

21 Simplikios, *In Arist. Phys*. 886,12–13.

22 Jan Filoponos, *In Arist. De gen. et corr*. 314,13–15.

23 „Všechny věci ve světě jsou takto naprosto dokonale spravovány, jako ve státě řízeném těmi nejlepšími zákony.“ Aristoklés, *De philosophia*, VII, citovaný Eusebiem, *Praep. evan*. XV,14 (= *SVF* I,98).

24 Lactantius, *Div. instit*. VII,23 (= *SVF* II,263). Viz Eusebios, *Praep. evan*. XV,19, a Nemesios, *De nat. hom*. 38 (= *SVF* II,625).

Několik autorů[25] používá také výraz πάλιν διακοσμεῖσθαι nebo πάλιν διακόσμησις, náležející do stejného rejstříku jako ten předchozí, neboť odkazuje k pojmu kosmického řádu: „[svět] se znovu uspořádává“.

Křesťanští autoři, kteří vykládají tuto nauku, využívají v souvislosti s návratem jednotlivců do identického stavu termíny ἀνάστασις a ἀνίστασθαι.[26] Tyto termíny označují znovu-povstání: u křesťanů náleží do slovníku vzkříšení a popisují ležícího mrtvého, který se znovu zvedne. Órigenés ovšem ujišťuje, že se nejedná o termín používaný stoiky.[27]

Zato Chrysippův zlomek citovaný Lactantiem[28] podle všeho skutečně naznačuje, že stoikové používali výraz „časová perioda“, περίοδος χρόνου. Tento výraz, doložený ve více zdrojích,[29] neoznačuje pouhý časový úsek, ale návrat času do jeho počátečního bodu, jelikož výraz περίοδος označuje okruh, návrat na počátek, zejména v případě oběhu hvězd. Opět zde tedy převažuje astronomický význam. Nauka tudíž není ani tolik naukou o „věčném návratu“ ve vlastním slova smyslu, jako spíše o periodickém návratu na začátek, o periodickém obrozování.

1.2 Nauka podle Zénóna z Kitia

Výše citovaný text, který Stobaios přebírá od Aria Didyma,[30] vymezuje v hrubých obrysech nauku společnou třem prvním scholarchům stoické školy: vzplanutí a znovu uspořádání vesmíru identického s tím předchozím. Některé texty umožňují v těchto dvou bodech jasněji odlišit původní Zénónovu nauku[31] od Chrysippových zpřesnění a oprav,[32] zejména pokud jde o otázku, až kam onen návrat k dřívějšímu řádu sahá.

---

25 Stobaios, *Ecl*. I,20,171 (= *DK* 36; *SVF* I,107; *SVF* II,596); Eusebios, *Praep. evan*. XV,14 (= *SVF* I,98); tamt., XV,18,3 (*DK* 36).

26 Tatian, *Orat. ad Graec*., 3,23 a 6,5; Klement Alexandrijský, *Strom*. V,1,9,4; Órigenés, *Contra Cels*. V,20.

27 Órigenés, *Contra Cels*. V,20.

28 Lactantius, *Div. instit*. VII,23 (= *SVF* II,263).

29 Nemesios, *De nat. hom*. 38 (= *SVF* II,625); Órigenés, *Contra Cels*. IV,68 (=*SVF* II,625); V,20 (= *SVF* II,626); Eusebios, *Praep. evan*. XV,18,3.

30 Stobaios, *Ecl*. I,20,171, cit. výše, str. 109.

31 Eusebios, *Praep. evan*. XV,14 (= *SVF* I,98); Tatian, *Orat. ad Graec*., 3,22–28; Alexandr z Lykopole, *Contra Manichæorum opiniones disputatio*, zl. 46,1 in: A. Long – D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (nezařazeno do *SVF*).

32 Plútarchos, *De Stoic. repug*. 39,1052c (= *SVF* II,604); týž, *De commun. not*. 36,1077e (= *SVF* II,1064); Lactantius, *Div. instit*. VII,23 (= *SVF* II,263); Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 180,31–36 a 181,25–31 (část in: *SVF* II,624).

1.2.1 Nauka o vzplanutí

Podle Alexandra z Lykopole dokazoval Zénón nauku o vzplanutí následujícím sylogismem:

> „Argument Zénóna z Kitia, podle něhož ‚celý vesmír shoří', neboť, jak tvrdí, ‚vše, co hoří a má co spalovat, to spálí úplně. Nespálí snad i Slunce, které je ohněm, všechno, co má?' Domníval se, že z toho může vyvodit závěr: ‚Celý vesmír shoří'."[33]

Nauka je dobře doložena, a to také u Diogena Laertského.[34] Bůh je „tvořivý oheň", který utváří celý svět a prostupuje jím, opracovává pasivní substanci světa (látku) na způsob zárodečného principu: démiurg z *Timaia* se stal imanentním principem, který je zároveň fyzikální (je to oheň) i biologický (je to zárodečný princip). Avšak tento oheň, jak je obsažený ve Slunci, je zároveň utvářející i stravující, jak dokládá Alexandrem přetlumočený argument:[35] sluneční oheň tak nakonec pohltí ostatní nebeská tělesa a spálí celý svět.

1.2.2 Opětné uspořádání světa

„V jistých určených okamžicích celý svět vzplane a poté se zase znovu uspořádá."[36] Posloupnost příslovcí je obzvláště frapantní: časová následnost (εἶτα), návrat (αὖθις), opakování (πάλιν). Toto opětné uspořádání probíhá podle Aria Didyma skutečně přesně podle předchozího opětného uspořádání a obnovuje světový řád tak, jak byl předtím.

Jiné texty popisují proces opětného tvoření světa podle Zénóna: substance, která byla nejprve ve stavu ohně, se po průchodu vzdušným stádiem promění na vodu;[37] část tekutiny zhoustne a stane se zemí, zatímco

---

33 Alexandr z Lykopole, *Contra manich*. 12.

34 *DL* VII,134.

35 Jak poznamenává J. Mansfeld, *Providence and Destruction of the Universe in Early Stoic Thought*, in: M. J. Vermaseren (vyd.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyden 1979, str. 151–155. Toto tvrzení se zdá protiřečit jinde doložené distinkci mezi pohlcujícím ohněm a ohněm tvořivým, jímž je Bůh. Avšak podle Kleanthova zlomku (*SVF* I,504) má Slunce obě vlastnosti.

36 κατά τινας εἱμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἶτ' αὖθις πάλιν διακοσμεῖσθαι, Aristoklés u Eusebia, *Praep. evan*. XV,14 (= *SVF* I,98).

37 Diskuse se S. Mouravieffem a S. Toulousem mne přesvědčila, že právě takto je třeba chápat text *DL* VII,136 (δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ), kvůli paralelním textům v *SVF* I,102, které popisují proces ve formě ἐκ πυρὸς δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ. Užití διά

jiná část se zředí a znovu vytvoří vzduch a oheň.[38] Tak získáme čtyři prvotní živly a „smíšením vznikají z těchto prvků rostliny, živočišstvo a ostatní rody“.[39]

Avšak tento proces ještě nevysvětluje, že je svět znovu vytvářen identicky a že se vrací ke svému dřívějšímu řádu. Zde vstupuje do hry biologický model: „První oheň je jako semeno.“[40] Kosmogonie se tedy stává směsí biologie a fyziky. Připodobnění ohně k principu živého organismu zde umožňuje vysvětlit, že z tohoto jednoduchého látkového principu může dojít k ustavení řádu i tvoření živých bytostí. Tento oheň je ostatně bohem a semeno „obsahuje důvody všeho a příčiny událostí minulých, přítomných i budoucích: je to jejich propletení, osudové propojení, vědění, pravda a zákon jsoucen, neporazitelný a nevyhnutelný“.[41] Biologický determinismus a boží providencialismus vysvětlují, že vše probíhá znovu identicky.

1.2.3 Kam až sahá tento návrat k dřívějšímu řádu?

Tento návrat k dřívějšímu řádu sahá velmi daleko, neboť dosahuje až k návratu týchž lidí: v podivné směsi osobností historických a mýtických jsou zmíněni Anytos a Melétos, Búsiris, Héraklés.[42] A tito stejní lidé vykonají stejné činy: Anytos a Melétos obviní Sókrata, Búsiris zabije své hosty, Héraklés vykoná stejné práce.[43]

1.3 Nauka podle Chrysippa

1.3.1 Nauka o vzplanutí

Proces, který povede ke vzplanutí světa, se podle Chrysippa téměř neliší od toho, jak jej popsal Zénón. V pojednání *O prozřetelnosti* (kde popisoval také identický návrat jednotlivců) popsal Chrysippos proces strávení látky. Duše světa přibývá na úkor těla, neboť stravuje veškerou látku obsaženou ve světě. Vyvodil z toho důsledek, že zničení vesmíru není jeho smrtí, protože smrt je oddělení duše od těla: zde naopak dochází

ve významu „průchodem přes“ může působit zvláštně, jedná se však o metaforické užití vycházející z lokálního smyslu daného stejným užitím ἐξ a εἰς, které je běžné.

38 *DL* VII,136 a 142.

39 Tamt. VII,142. (Český překlad cit. podle: Diogenés Laertský, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995², str. 297. – Pozn. překl.)

40 Stobaios, *Ecl*. I,20,171,2; Eusebios, *Praep. evan*. XV,14.

41 Eusebios, *Praep. evan*. XV,14.

42 Tatian, *Orat. ad Graec*. 3,24–25.

43 Tamt.

k pohlcení těla duší.[44] Tento popis jde dosti dobře dohromady s popisem *pneumatu* duše jako výparu (ἀναθυμίασις) z krve:[45] duše se živí částí těla; stejně tak světová duše, jelikož se živí látkou světa, ji nakonec celou do sebe vstřebá. Potvrzuje se tak, že božský princip má v sobě pohlcující a stravující aspekt, který je soupodstatný s jeho aspektem tvůrčím a pořádajícím, stejně jako v Zénónově nauce.

1.3.2 Opětovné uspořádání světa

Také Chrysippova nauka o opětovném uspořádání světa je téměř totožná se Zénónovou. Zatímco však v Zénónově popisu se celý vesmír přeměnil na oheň, u Chrysippa se přeměňuje na éter:

> „Chrysippos přirovnává Dia a svět k člověku a prozřetelnost k duši. Když dojde ke vzplanutí, Zeus, který je jako jediný z bohů nezničitelný, se stáhne do své prozřetelnosti, a tak obé, protože se stalo tímtéž, přetrvává v jedné substanci éteru.“[46]

Nezdá se, že by tato varianta zaváděla nějakou skutečně zásadní modifikaci, neboť éter je popsán jako nebeský oheň.[47] Bůh se stahuje do své duše: „ponechán svým úvahám,“ jak řekne Seneka.[48] Jelikož takto do sebe stažený bůh není ničím jiným než prozřetelností, nepřekvapí nás, že při obnově světa je vše znovu utvořeno podle přesně daného plánu.

1.3.3 Kam až sahá tento návrat k dřívějšímu řádu?

Teprve k otázce, kam až sahá tento návrat k dřívějšímu řádu, se Chrysippos vyjadřuje způsobem dosti odlišným od Zénóna. Ve spise *O prozřetelnosti* píše toto:

---

44 „Jelikož je smrt oddělením duše od těla, avšak duše světa se od něj neodděluje, nýbrž neustále narůstá, dokud v ní není látka zcela strávena, nesmíme říkat, že svět umírá.“ Plútarchos, *De stoic. repugn.* 39,1052c (= *SVF* II,604).

45 *SVF* II,778 a 783; srv. J.-B. Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris 1996, str. 18.

46 Plútarchos, *De commun. not.*, 36,1077e (= *SVF* II,1064).

47 *DL* VII,137.

48 Seneca, *Ep.* 9,16. Srv. A. Long, *The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence*, str. 23–24. (Český překlad cit. podle: Seneca, *Další listy Luciliovi*, přel. V. Bahník, Praha 1984, str. 28. – Pozn. překl.).

„Τούτου δ' οὕτως ἔχοντος, δῆλον ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδῳ τινὶ χρόνου εἰς τοῦτο ἐν ᾧ νῦν ἐσμεν ἀποκαταστῆναι σχῆμα."

„Když se věci mají takto, je zjevné, že není nic nemožného na tom, abychom my sami po své smrti byli po uplynutí jistého času znovu obnoveni v té podobě, jakou máme nyní."[49]

Je zjevné, že Chrysippos se vyjadřuje velmi opatrně. „Není nic nemožného" neznamená: „Je to nutné." Kromě toho zde nenalezneme, tak jako u Zénóna, odkazy na mýtické či historické postavy, jako jsou Anytos a Héraklés. Jsme to my, kdo se můžeme vrátit ve stejné podobě. A konečně, Chrysippos nenaznačuje, že bychom mohli vykonat stejné činy: hovoří pouze o návratu ve stejné podobě. Také Alexandros, tentokrát s odvoláním na Chrysippův spis *O světě*, neodkazuje ani na Anyta a Meléta, ani na vykonávání stejných činů:

„Ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς τὸ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταὐτὰ ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ' ἀριθμόν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναί τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ, ὡς ἐν τοῖς περὶ κόσμου Χρύσιππος λέγει."

„Domnívají se, že po vzplanutí se ve světě znovu odehrají numericky tytéž věci, takže jsoucno nadané vlastní kvalitou je opět stejné jako to předchozí a existuje v tomto světě, jak říká Chrysippos ve svém pojednání *O světě*."[50]

Chrysippos se odkazoval na technický termín ἰδίως ποιόν. Jedná se o jednu ze čtyř „kategorií", které nejsou v našich pramenech systematicky vyloženy dříve nežli u Plótina, ačkoli narážky na ně nacházíme v jiných zdrojích, například u Plútarcha a Sexta Empeirika.[51] Ποιόν je to, čemu se dostalo nějaké kvality, jakožto zformované touto kvalitou, oproti substrátu, který je beztvarou látkou, jež tuto kvalitu přijímá, a oproti dvěma formám πῶς ἔχον, které představují způsob bytí této

49 Lactantius, *Div. instit.* VII,23 (= *SVF* II,263).

50 Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 180,33–36.

51 K této nauce viz zejména J.-J. Duhot, *Y a-t-il des catégories stoïciennes ?*, in: *Revue internationale de philosophie*, 45, 1991, str. 220–244, a J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris 2000, str. 129–136.

kvalifikované substance. Stoická nauka proti sobě staví jsoucno mající vlastní kvalitu (ἰδίως ποιόν), jako jsou Sókratés nebo Dión, a jsoucno jakožto nadané společnou kvalitou (κοινῶς ποιόν), jako je „člověk" nebo „kůň". Z uvedeného svědectví je tedy jasné, že pro Chrysippa se nevrátí pouze živočišné nebo rostlinné druhy, ale také totožní jedinci.

O stránku později Alexandros z Afrodisiady upřesňuje, že jsoucna, která se v rámci periodických obnov vracejí, se vrátí s tak minimálními rozdíly, že jim to nezabrání, aby byla totožná:

> „Pokud jde o později vznikající jsoucna nadaná vlastní kvalitou, oproti dřívějším jsoucnům se proměňují pouze co do některých vnějších akcidentů, srovnatelných s proměnami, kterými v průběhu života prochází Dión, zůstávaje tentýž, a které ho nečiní jiným. Vždyť se nestane jiným, pokud měl například dříve na obličeji bradavice a později je nemá. Říkají, že ke srovnatelným proměnám dochází mezi jsoucny nadanými vlastní kvalitou z jednoho a druhého světa."[52]

Promlouvá zde stále ještě Chrysippos? Pravděpodobně ano, ale na první pohled jisté to není.

2. Problémy s naukou a debaty uvnitř školy

2.1 Problém cyklického a periodického času

Ve stoické nauce o periodickém obrození se nacházejí dvě propojené teze: teze o vzplanutí na konci jistého časového období a teze o věcech, které se ve stejném sledu totožné vracejí, jako hvězdy, které při každém oběhu následují tutéž dráhu. Právě spojení těchto dvou tezí odlišuje stoickou verzi nauky od té pýthagorejské, jak ji představuje zejména Órigenés.[53] Pýthagorejská nauka neobsahuje vzplanutí, což je představa, kterou si Zénón podle všeho vypůjčil od Hérakleita: k obrození světa dochází pouze po uplynutí „Velkého roku", což je cyklus odhadovaný na několik tisíc let, po němž se hvězdy vrátí na své počáteční místo a započnou znovu tentýž oběh. V této verzi věčného návratu probíhají pozemské věci totožně, po vzoru nebeských jevů, a je nutné, aby se

52 Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 181,25–31.

53 Órigenés, *Contra Cels.* V,21.

Sókratés znovu narodil těm samým rodičům. Zdá se, že stoikové nauku o Velkém roce přijali, jak dokládá tento Nemesiův text:[54]

> „Stoikové říkají, že když se planety vrátí co do délky i šířky do stejného nebeského znamení, kde byly každá na počátku, když byl utvořen svět, dojde v ohlášeném časovém období ke vzplanutí a ke zničení jsoucen a svět se znovu od začátku navrátí ve stejném stavu. Stejně jako hvězdy znovu obíhají po stejné dráze, naplní se neodchylně každá z událostí předchozího období.“[55]

To znamená, že pozemské a lidské události jsou pojímány po vzoru nebeských oběhů. Jestliže je čas pro stoiky extensí pohybu světa, pak čas i svět společně znovu začínají stejným způsobem, poté co se svět navrátil do svého počátečního stavu. Stejně jako říkáme „zítra ve stejnou hodinu“ nebo „příští rok ve stejný den“, i ve Velkém roce se všechno opakuje ve stejný den a stejnou hodinu. To ale představuje obtíž, formulovanou v pseudo-Aristotelových *Problématech* (XVII,3): jestliže čas tvoří kruh a lidské dějiny také, pak nejsme oproti obyvatelům Tróje pozdější, ani oni nepředcházejí nám (916a38–39). Jistě z tohoto důvodu někteří stoikové tvrdili, že ten, kdo se vrací, není Sókratés, ale bytost, která se od Sókrata neliší.[56] Toto řešení však není příliš uspokojivé, neboť problém cyklického času se tím zdá být nedotčen.

Ve skutečnosti existuje tento problém cyklického času pouze v pýthagorejské teorii a nikoli u stoiků. Existuje totiž, pouze pokud je čas kruh, bez začátku a bez konce (916a37–38). Avšak čas stoického věčného návratu není kruh (κύκλος), ale perioda (περίοδος). V kruhu neexistuje směr a není tam ani začátek, ani konec. Perioda má směr: oproti mýtu v *Politikovi* se čas nevrací zpátky. A ve stoické periodě je i začátek i konec, které vyznačuje vzplanutí. Jestliže je čas extenzí pohybu světa, pak jelikož během vzplanutí není svět, není ani čas. Čas světa tak nikdy nespojí svůj konec se začátkem, neboť mezi začátkem a koncem je ono přerušení, jímž je vzplanutí.

Čas stoiků tedy není časem cyklickým, nýbrž periodickým: před námi a po nás existuje nekonečně časů podobných tomu našemu, které našemu skutečně předcházejí nebo po něm následují.

---

54 Eusebios, *Praep. evan.* XV,19 se explicitně odvolává na Velký rok jako na trvání světa mezi dvěma vzplanutími, stejně jako Filoponos, *In Ar. Gen. et corr.* 314,13.

55 Nemesios, *De nat. hom.* 38 (= *SVF* II,625).

56 Órigenés, *Contra Cels.* IV,68.

2.2 Problém numerické identity

Mezi stoiky, kteří nauku přijímali, se hlavní debata týkala otázky identity jednotlivců v různých periodách. Jsou v každém následujícím světě jednotlivci zcela stejní, bez rozdílu? Někteří stoikové tuto tezi podle jistých zdrojů hájili.[57] V této verzi „vše proběhne stejným způsobem a bez rozdílu, až do nejmenšího detailu".[58] Órigenés nabízí ještě úchvatnější popis než Nemesios:

> „Sókratés bude znovu synem Sófroniska a Athéňanem, a Fainareté se znovu vdá za Sófroniska a zplodí jej. … Sókratés bude vzkříšen, povstav ze semene Sófroniskova; zformuje se v lůně Fainaretině, vyučí se v Athénách a stane se filosofem, stejně tak jeho dřívější filosofie bude vzkříšena a rovněž se nebude odchylovat od té předchozí. A Anytos s Melétem také budou vzkříšeni, znovu obviní Sókrata a rada na Areopágu ho znovu odsoudí. … Sókratés bude nosit šaty, které se nebudou odchylovat od těch z předchozího období, bude žít v chudobě, která se nebude lišit, a v obci Athény, která se nebude lišit od té z předchozího období."[59]

Podle téhož Órigena však někteří stoikové opravili absurdity plynoucí z této nauky a tvrdili, že znovu existovat nebude tatáž osoba, byť nebude odlišná.[60] Jiní naopak tvrdí, že budou přítomné drobné rozdíly, které neohrozí identitu.[61]

Podle J. Barnese[62] a A. Longa[63] tudíž existují tři nebo čtyři formy nauky:

1. stejní jednotlivci až do nejmenších detailů, což implikuje numerickou identitu;[64]

---

57 Nemesios, *De nat. hom.* 38 (= *SVF* II,625); Órigenés, *Contra Cels.* IV,20 (= *SVF* II,628), IV,68 (= *SVF* II,625) a V,20 (= *SVF* II,626).

58 πάντα ὡσαύτως καὶ ἀπαραλλάκτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων (Nemesios, *De nat. hom.* 38,112,3).

59 Órigenés, *Contra Cels.* V,20.

60 Tamt. IV,68.

61 Tamt. V,20; Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 181,25–31.

62 J. Barnes, *La doctrine du retour éternel*, str. 9–12.

63 A. Long, *The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence*, str. 26–31; viz také A. Long – D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, str. 312.

64 Nemesios, *De nat. hom.* 38 (= *SVF* II,625); Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. Pr.* 180,31–36; Simplikios, *In Arist. Phys.* 886,12–15.

2. nerozlišitelné exempláře stejného typu;[65]
3. numerická identita s nepatrnými, vnějšími a akcidentálními odlišnostmi, jako jsou bradavice na obličeji;[66]
4. exempláře stejného typu s drobnými rozdíly.[67]

Podle J. Barnese jsou možnosti (3) a (4) stejné, ale A. Long se domnívá, že Alexandrem zmiňovaná teze o nepatrných rozdílech[68] implikuje numerickou identitu, zatímco stoikové „stydící se" za nauku, o nichž hovoří Órigenés,[69] ji nepřijímají. Ve skutečnosti je Órigenův text dosti zmatený, neboť prohlášení zahanbených stoiků předchází popisu identitní orthodoxie v právě citované pasáži.

Avšak co znamená pojem „numerické identity" (ὁ αὐτὸς κατ' ἀριθμόν)? Vyskytuje se ve třech textech. Jde však výhradně o texty aristotelských komentátorů, Alexandra, Filopona citujícího Alexandra a Simplikia.[70] Ba co víc, v Alexandrově textu, kde se vykládá Chrysippova nauka, je zřejmé, že Chrysippos říká, že se vrací stejný kvalifikovaný jednotlivec, což teprve Alexandros vykládá v termínech numerické identity.[71] Jak jasně ukazuje Filoponův text, výraz „numerická identita" pochází ve skutečnosti od Aristotela: nachází se v pasáži spisu *De generatione et corruptione*, kterou Filoponos v danou chvíli komentuje, totiž II,11,338b18. Aristotelés zde tvrdí, že pokud existují jsoucna, která se vracejí jako numericky identická, mají nutnou, tj. nezanikající podstatu. Filoponův text vysvětluje, že není možné, aby se „numericky vraceli" jedinci, jejichž podstata podléhá zániku, jako je Sókratés, neboť „není možné existovat přerušovaně jako jeden a numericky tentýž":[72] pouze Slunce, jehož podstata nezaniká, může zůstat numericky identické, a to i po vzplanutí. Být numericky identický předpokládá u Filopona trvalost,

65 Órigenés, *Contra Cels*. IV, 68.

66 Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 181,25–31.

67 Órigenés, *Contra Cels*. V,20.

68 Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 181,25–31.

69 Órigenés, *Contra Cels* V,20.

70 Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 180,31–36; Filoponos, *In Ar. De gen. et corr.* 314,9–22; Simplikios, *In Arist. Phys.* 886,12–15.

71 πάλιν πάντα ταὐτὰ … γίνεσθαι κατ' ἀριθμόν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν … γίνεσθαι …, ὡς Χρύσιππος λέγει (tamt., 180,31–36; text přeložen výše, str. 116).

72 οὐ γὰρ οἷόν τε ἓν καὶ ταὐτὸ κατ' ἀριθμὸν διαλείπειν (Filoponos, *In Ar. De gen. et corr.* 314,18–19).

proto zavrhuje tezi o identitě v palingenezi. Avšak stoická nauka právě není naukou o trvalosti substance, neboť při vzplanutí vše zaniká.[73] V daném problému tak nejde o identitu numerickou, ale o identitu ne-numerickou. Problém je následující: jestliže se nějaké jsoucno zrodí znovu, postrádá pak jakékoli odlišnosti, nebo se nějak liší? Je stejné, nebo ne? Co to znamená být stejný?

2.3 Problém identity a odlišnosti

Pojem ἀπαραλλαξία, tj. doslova nepřítomnost jinakosti nebo rozdílu (který se často překládá poněkud zavádějícím způsobem za pomoci leibnizovského termínu „nerozlišitelnosti"), byl do stoicismu zaveden Zénónem, v rámci diskuse o uchopující představě (καταληπτικὴ φαντασία).[74] Jde o představu, která „pochází z toho, co je, odpovídá tomu, co je, a je taková, že by nemohla pocházet z něčeho, co by nebylo".[75] Arkesilaos namítnul Zénónovi, že existují falešné představy nerozlišitelné od těch pravdivých a že jsou jsoucna, mezi kterými není žádný rozdíl: dvojčata, vejce, sériově vyrobené sochy. V tomto rámci využíval pojem ἀπαράλλακτον: dvojčata jsou ἀπαράλλακτα. Stoická odpověď zněla, že neexistují dvě stejná vejce, dvě stejná dvojčata, žádná dvě zrnka písku, která by byla naprosto identická.[76]

Důsledek je tedy jasný: pokud nejsou žádná dvě individua ἀπαράλλακτα a pokud se během obrození světa vrátí jednotlivec, který bude ἀπαράλλακτον od Sókrata, je to tentýž jednotlivec. Argumenty, v nichž se objevuje pojem ἀπαραλλαξία, tedy pravděpodobně pochází od Zénóna. Ostatně když Órigenés[77] vykládá nauku o návratu bez sebemenší odlišnosti, až po Sókratův plášť, vztahuje tuto nauku k Zénónovi ve větě, kterou Arnim vypustil, neboť chtěl uvedený zlomek připsat Chrysippovi, a nikoli Zénónovi.[78] Že se zde jedná o nauku Zénónovu, a nikoli Chrysippovu, je tím pravděpodobnější, že – jak jsme

---

73 Órigenés vysvětluje, že právě v tom spočívá rozdíl mezi stoickou naukou a křesťanskou naukou o vzkříšení: u stoiků je znovu ustavený jedinec identický, ačkoli z něho nic nezbylo (ani duše nepřežila, neboť shořela během vzplanutí), zatímco pro křesťany, „stejně jako klas povstává ze zrnka obilí, tak se v těle nachází jakýsi zárodečný výměr, který nezaniká a z kterého ‚povstává' tělo ve své nezničitelnosti". Órigenés, *Contra Cels*. V,23.

74 Srv. J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, str. 71–75.

75 Sextos Empeirikos, *Adv. math*. VIII, 248; Cicero, *Acad. pr*. II,77.

76 Cicero, *Acad. pr*. II,56–57; II,87.

77 Órigenés, *Contra Cels*. V, 20.

78 *SVF* II,626.

viděli – ostatní svědectví explicitně připsaná Zénónovi také zmiňují Anyta a Meléta, zatímco úryvek z Chrysippa citovaný Lactantiem hovoří o já.

Stoikové se však potýkali i s jinými problémy, než byl problém uchopující představy. Jedním z nich byl růst.[79] Je to též otázka Théseovy lodi, po staletí uchovávané v Athénách, jejíž všechny části byly postupně vyměněny. Byla to tatáž loď, nebo ne? Když jednotlivec roste, přibývá jeho látky. Také se po celý průběh svého života tělesně mění. Je tentýž? Podle argumentu zaznamenaného Alexandrem z Afrodisiady,[80] pokud má někdo bradavici a následně ji již nemá, zůstává tentýž. Tento argument je vztažen k otázce ἰδίως ποιόν. Jednotlivec, který je ἰδίως ποιόν, je absolutně odlišný od ostatních jednotlivců, ale v průběhu času také získává rozdíly (παραλλαγαί), které neovlivňují jeho identitu.

První, kdo rozvinul tento pojem ἰδίως ποιόν, je přitom zjevně Chrysippos, čemuž nasvědčuje kvazi-citace ze spisu *O světě*.[81] Zdá se tedy, že Chrysippos, v odlišném kontextu nežli Zénón, zjemnil svůj pojem identity. Identita není pouze to, co mne odlišuje od druhého, takže jsem jiný než druhý, byť téměř neznatelně. Identita je také to, co způsobuje, že zůstávám sebou samým, i když se měním. To, z čeho tato identita vychází, je má vlastní kvalita.

Jelikož pojem numerické identity není stoický, existují pouze dvě nebo tři verze stoické nauky: opětné objevení jednotlivce, který se neliší od Sókrata a je s ním totožný (původní Zénónova nauka); možná opětné objevení jedince, který se neliší od Sókrata a není Sókratem (abychom se vyhnuli problému cyklického času); opětné objevení stejného kvalifikovaného jednotlivce s drobnými rozdíly, které neovlivňují jeho identitu, což je pravděpodobně Chrysippova hypotéza.

Samozřejmě, zmíněné rozdíly mohou být pouze nepatrné. Znamená to však, že mohu v pozdějším světě jednat jinak? Až na nepatrné detaily nikoli. To dobře ukazuje Órigenem zvolený příklad: Sókratés se vrátí, vzešlý ze spermatu Sófroniska a počatý v lůně Fainarety. Činy se tedy nemohou lišit, neboť pak by se neobjevili znovu titíž jednotlivci: kdyby se Sófroniskos a Fainareté nespojili, nebylo by Sókrata. Mohou se tedy vyskytovat pouze nepatrné změny, které neovlivní ani chod dějin, ani identitu. Chrysippos nepochybně tvrdil, že pokud existuje individuální

79 K této otázce viz D. Sedley, *The Stoic Criterion of Identity*, in: *Phronesis*, 27, 1982, str. 255–275.

80 Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 181,25–31.

81 Tamt. 180,35–36.

palingeneze (a nikoli pouze kosmická obnova a obrození druhů), pak se muselo všechno stát znovu stejně, pouze s nepatrnými rozdíly. Důsledek je však nutný, pouze pokud je taková i hypotéza. Domníval se Chrysippos, že tomu tak je? Podle Lactantia říkal: „Není to nemožné.“ Možná právě toto dovedlo Zénóna z Tarsu a Panaitia k pochybnosti.

Závěr

Pro Nietzscheho je věčný návrat, coby „věčná nicota“, extrémní formou nihilismu, věčnou absurditou (Sinnlose).[82] Věčný návrat je pro něj sinnlos, zbavený významu, neboť tam, kde není konce, není ani cíle. Pro stoiky však má věčný návrat smysl. V protikladu vůči Aristotelovi jim je jasné, že svět není věčný: jako všechno živé má svůj počátek a svůj konec. Takový je zákon života. Avšak jestliže prvotní látka a bůh nikdy nezanikají, musí se svět periodicky obnovovat. Ale když tak činí, musí tak činit pokaždé jiným způsobem? Pokud se stoikové domnívali, že tomu tak není, je to pravděpodobně dáno tím, že bůh je prozřetelnost. Tvoří tedy nejlepší ze světů. Kdyby pokaždé vytvořil jiný svět, šlo by o absurdní hříčku. Věčný návrat je tedy vyjádřením božské racionality. Pro Tatiána jde o absurdní nauku, protože oproti vzkříšení, k němuž dochází pouze jednou (ἅπαξ), kvůli Soudu (χάριν κρίσεως), probíhá věčný návrat donekonečna a bez užitku (οὐκ ἐπί τι χρήσιμον).[83] Zato podle Chrysippa sehrává bůh stále ten samý kus, protože je to ten nejlepší. Dojít k takovému závěru vyžadovalo velkou lásku ke světu. Je zvláštní, že stejná nauka se mohla Chrysippovi jevit jako vyjádření božské prozřetelnosti a Nietzschemu jako projev vůle k moci a absurdity.

Přeložil Jacques Joseph

---

82 „‚Die ewige Wiederkehr.‘ Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“ F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, vyd. K. Schlechta, München 1954–1956, III, str. 852. (Citujeme podle odlišného vydání než autor, autorovu citaci se nepodařilo dohledat. – Pozn. překl.)

83 Tatian, *Orat. ad Graec.*, 6,15–21: „I proto věříme, že po skončení světa dojde k tělesnému vzkříšení, ale ne tak, jak učí stoikové, že tytéž věci po způsobu jakýchsi cyklických period stále vznikají a zanikají bez jakéhokoli užitku. Konec ‚našich věků‘ nastane jen ‚jednou‘ a s konečnou platností a dojde ke shromáždění, avšak pouze lidí, aby byli souzeni.“ Výraz v uvozovkách, „našich věků jednou“ (ἅπαξ τῶν αἰώνων) je citace z listu Židům, 9,26. (Český překlad cit. podle: Tatian Syrský, *Promluva k Řekům*, přel. P. Dudzik, Praha 2016, str. 89 n. – Pozn. překl.)

MOTIVACE VĚČNÉHO NÁVRATU A PROBLÉM ČASU
K článku J.-B. Gourinata

Věčný návrat má jistě své místo v inventáři filosofických témat, která jsou přesně vymezeným pojmovým problémem i obrazem působícím za hranicemi dané akademické disciplíny. Jean-Baptiste Gourinat vykládá ve svém článku dochované prameny, svědčící o zrození tohoto motivu ve stoické fyzice, aniž by přitom opomněl některé ohlasy stoické nauky, včetně pozdního stvoření výrazu „věčný návrat", jehož autorem je Friedrich Nietzsche. Následující řádky nenabízejí stejně podrobné filosofické ani filologické zkoumání; jejich cílem je stručnější připomenutí dvou obecnějších otázek, z nichž první nás vrací k motivaci tohoto zvláštního učení, druhá pak ke vztahu mezi věčným návratem a stoickým pojetím času.

Vize opakujících se kosmických zrození je motivována – a v jistém smyslu vynucena – tím, co bez dalšího komentáře shrnuje závěr Gourinatova článku: žádná komplexní živá bytost nemůže být podle stoiků věčná, ať už jde o individuální rostliny a živočichy, nebo živý svět jako celek. Kompozice všech těchto entit podléhá týmž zákonům, takže co platí pro části světa, platí i pro jeho stejně látkový celek.[1] Svět čili kosmos je však jako *všeobjímající* celek dokonalý, jinými slovy úplný a božský, a jako takový nemůže prostě zaniknout. Co je úplné čili dokonalé, ale nemůže být „věčně pořád", tak musí být ve své rozvinuté podobě „věčně znovu". Na rozdíl od Platóna i Aristotela, pro něž je opakované rození náhradní, biologickou aproximací plné věčnosti (viz *Symp*. 208a–b; *Leg*. IV,721c; *De an*. II,4,415a26–b7), pro stoiky patří *palingenesis* čili nové rození (z výrazu πάλιν γίνεσθαι) k vlastnímu výrazu věčného života. Cyklická

[1] Český čtenář disponuje vynikajícím přehledem stoických textů na téma vzniku bohatě strukturovaného kosmu, které překládá a komentuje Filip Karfík, *Předpoklady stoické kosmogonie*, in: *Reflexe*, 18, 1998, str. 1–30 (přetištěno in: týž, *Duše a svět. Devět studií z antické filosofie*, Praha 2007, str. 150–184). Tato studie obsahuje též klíčové pasáže týkající se věčného návratu a je vhodným doplněním a rozšířením Gourinatova výkladu. V tomto stručném komentáři nebudu znovu reprodukovat pasáže, které v celku citují Karfík či Gourinat. Cituji naopak některé texty, na něž pouze odkazují nebo je parafrázují. Výjimkou je níže citovaná pasáž ze Seneky, kterou cituje v závěru svého výkladu Filip Karfík.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.23
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

geneze není z jejich hlediska nápodobou, nýbrž přímým výrazem vtělené dokonalosti, což dosvědčuje i pasáž z Diogena Laertského, v níž je shrnuto stoické užívání výrazu „kosmos“:

> „Slova ‚kosmos‘ užívají v trojím významu. Za prvé ve významu samého boha, který se vyznačuje zvláštní vlastností, odvozenou z celé podstaty (ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν); ten je nezničitelný a nestvořený, sám jsa tvůrcem světového uspořádání (δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως), a v určitých časových obdobích (κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους) v sebe pohlcuje veškerou podstatu a opět ji ze sebe plodí. Za druhé nazývají kosmem samo uspořádání nebeských těles a za třetí to, co je z obojího složeno. Kosmos je to, co má zvláštní vlastnost podstaty celku (ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας), neboli, jak praví Poseidónios v *Základech učení o nebeských jevech*, soustava z nebe (οὐρανός) a Země s bytostmi v ní se vyskytujícími, neboli soustava z bohů, lidí a všeho, co bylo kvůli nim vytvořeno. Nebe pak je nejkrajnější obvod, v němž má sídlo vše, co je božské.“[2]

Citovaný text jasně odlišuje celek kosmu od částí, které v něm po určitý čas vyděleně existují a k nimž patří vedle nebeských těles i lidé, rozumné bytosti, „kvůli nimž“ je pestrý přítomný svět vytvořen. Tato účelnost poukazuje k často diskutovanému motivu prozřetelnosti, pro naše téma je však úžeji významná sama nepřevoditelnost celku na souhrn částí: výraz „zvláštní vlastnost“ (ἰδίως ποιόν) zde souvisí právě s touto jedinečností a k jeho významu patří i to, že celek jako bůh, jenž je v silném smyslu věčný, je vlastní příčinou vzniku svých částí, z nichž se skládá kosmos v užším, ale i pestřejším smyslu strukturovaného světa s nebeskými tělesy a dalšími živými bytostmi. Důležité přitom je, že bez ohledu na to, v jakém kvalitativním stavu jsou části vytvořeného světa, jeho příčina, kterou je dokonalá, úplná a tedy niterně oživená podstata celku, zůstává neustále činná. Proměňují se však látkové nástroje, skrze něž působí, a také výsledné útvary, jež nabývají stále nižších podob, v nichž je původní život stále obtížněji rozpoznatelný (sestup od svižné periferie kosmu k jeho malátnému středu odpovídá u stoiků procesu stárnutí postupně tvořeného světa). Tato nedokonalost je zřejmě tím, co klade meze procesu dalšího tvoření, jehož směr se tak obrací a tvůrčí síla ohně začíná

[2] Diogenés Laertios, Životy, *názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995², str. 296 (= *DL* VII,137–138).

ze světa ustupovat. Zastavení celého procesu není myslitelné: k celku kosmu patří činnost, která prostupuje a udržuje všechny vytvořené části, jež nemohou existovat bez ní, zatímco ona bez nich ano. Svět, jenž má z hlediska dokonalosti svých částí podobně stupňovité uspořádání, jaké známe od Platóna či Aristotela, tak nabízí tvůrčí síle jakýsi žebřík, po němž může vystoupat zpět do sebe sama.[3]

Krása pestře tvarovaného světa kolem nás, vytvořeného pro naši rozumovou potěchu, tak nemůže zániku příslušných tvarů zabránit o nic více, než může dokonalost naší tělesné stavby zabránit naší individuální smrti. Rozdíl je pouze ve způsobu, jímž se na rovině celku projevuje premisa vnitřního oživení kosmické látky, která nemůže ustat ve své činnosti a jako „něco" též nemůže přejít v „nic".[4] Méně jasný je ovšem opačný pól celého procesu, v němž je svět pohlcen svou rozumnou duší, božským ohněm: proč vlastně nesetrvá čistý a myslící oheň ve svém nejlepším, a tím maximálně stejnorodém stavu? Z hlediska fyzikálního, a pro stoiky tedy i metafyzického, plyne odpověď z právě formulované premisy: myšlení čistého ohně je zároveň fyzikálním procesem, jenž předpokládá vnitřní oživenost kosmické látky. Činnost čistého ohně tak nemůže spočívat jen v neměnném myšlení sebe sama bez intervence jiného předmětu, tedy v takovém myšlení, jímž Aristotelés obdařuje nelátkového prvního hybatele (*Met*. XII,9,1074b34). Každá látková činnost totiž předpokládá vzájemné působení částí látky; má-li si čistý oheň uchovat své napětí jako minimální podobu pohybu, jenž nemůže směřovat k neexistujícímu vnějšku, musí nutně docházet k jeho vnitřní diferenciaci. Oheň ve své čisté podobě je zřejmě „tvůrčí" proto,

---

3 Ke stoickému pojetí „žebříku přírody" viz B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985, str. 20–27; T. Bénatouïl, *Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon et Cléanthe*, in: *Elenchos*, 23, 2002, str. 297–331; V. Mikeš, *Scala naturae u starých stoiků*, in: L. Chvátal – V. Hušek (vyd.), *„Přirozenost" ve filosofii minulosti a současnosti*, Brno 2008, str. 44–53; J. Wildberger, *Beast or God? The Intermediate Status of Humans and the Physical Basis of the Stoic Scala Naturae*, in: A. Alexandridis – L. Winkler-Horacek – M. Wild (vyd.), *Mensch und Tier in der Antike*, Wiesbaden 2008, str. 47–70.

4 Stranou ponechávám možnou (a případně velmi významnou) odlišnost názorů Kleantha a Chrysippa (druhé a třetí hlavy stoické školy) na důvody světového požáru, a tím též opakovaného tvoření světa. Ke Kleanthovi viz R. Salles, Ἐκπύρωσις *and the Goodness of God in Cleanthes*, in: *Phronesis*, 50, 2005, str. 56–78; ke Chrysippovi J. Mansfeld, *Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought. With Some Remarks on the „Mysteries of Philosophy"*, in: M. J. Vermaseren (vyd.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leiden 1979, str. 129–188, a také R. Salles, *Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos*, in: týž (vyd.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009, str. 118–134.

že nemá-li vnější předmět působení, musí vytvořit pasivnější pól své činnosti sám v sobě. Tento pól vyjadřuje první hnutí ohně ve směru světa, jehož utváření pak ukládá ohni nové meze, v jejichž rámci se původní napětí (τόνος) tvůrčího ohně rozprostře do celého nově utvořeného světa, s proměnlivou škálou činnosti a trpnosti v různých přírodních útvarech, včetně nás samých.[5]

Toto primárně fyzikální vysvětlení nám ovšem neříká, co skutečně dělá oheň ve stavu, v němž neexistuje svět ve druhém významu slova „kosmos". Přítomnost napětí v neomezeně rozprostraněném ohni totiž nevypovídá nic o jeho činnosti. Jedním ze způsobů, jak tuto obtíž obejít, je vytčení obdoby mezi božským ohněm a myslí stoického mudrce.[6] Stoikové častěji popisují sám okamžik přechodu do stavu moudrosti jako zásadní proměnu v oheň,[7] některé texty s výslovnou etickou intencí se však věnují i přímé paralele obou stavů. Příkladem může být často uváděná pasáž ze Senekových *Listů Luciliovi*:

> „Jaký však bude život mudrce, bude-li bez přátel a bude uvržen do vězení, opuštěn v nějaké cizí zemi, zdržen dlouhou plavbou, vyvržen na opuštěném břehu?' Takový jako život Jovův, až se svět rozloží (*cum resoluto mundo*), bohové splynou v jediného, činnost přírody se na nějaký čas (*paulisper*) zastaví a on si odpočine, ponechán svým úvahám (*adquiescit sibi cogitationibus*)."[8]

Podle Seneky, jenž zřejmě parafrázuje Chrysippa, se čistý oheň soustředí na své myšlenky v přestávce mezi zánikem světa a počátkem vznikání stejného světa v novém provedení. Již v antice se přitom objevuje názor, že takové líčení je zavádějící, neboť z něj plyne, že božský princip

---

5 K fyzikálně i morálně zajímavé otázce, jak daleko sahá v rámci pasivního pólu přírody prozřetelná činnost boha čili tvůrčího ohně, viz T. Bénatouïl, *How Industrious can Zeus be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism*, in: R. Salles (vyd.), *God and Cosmos in Stoicism*, str. 23–45.

6 Výchozím rámcem této obdoby může být i srovnání světa a člověka; viz Plútarchos, *Comm. not.* 1077d: „Chrysippos říká, že Zeus a kosmos se podobají člověku (ἐοικέναι τῷ μὲν ἀνθρώπῳ) a prozřetelnost duši; když tedy nastane světový požár (ἐκπύρωσις), Zeus, jenž je z bohů jediný nezničitelný, ustupuje do prozřetelnosti, a když dojde k jejich splynutí (εἶθ' ὁμοῦ γενομένους), přetrvávají oba v jediné podstatě éteru."

7 Viz texty, které uvádí R. Brouwer, *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge 2014, str. 76–77.

8 Seneca, *Dopisy psané stoikem*, přel. V. Bahník – B. Ryba, Praha 2018, str. 23 (= *Ep.* IX,16).

je po určitou dobu ve stavu nečinnosti.[9] Možnou odpovědí je samozřejmě poukaz na to, že navzdory příslovci *paulisper*, jež běžně označuje chvíli odpočinku, myšlení není totéž jako nečinnost a Seneka může citovaného obrazu užít i díky již zmíněné totožnosti Jupiterovy mysli s prozřetelností. Výzva k nápodobě Diova osamělého uvažování umožňuje propojit kosmologii s etikou a toto propojení zůstává obousměrné: i v plně rozvinutém světě je božská mysl naším relevantním vzorem;[10] v procesu rozvíjení světa je přitom předem zahrnut ohled prozřetelnosti k lidským bytostem, jež tvoří spolu s bohy společenství rozumových bytostí v rámci strukturovaného kosmu.[11] Z tohoto hlediska se rozvinutý, plně rozlišený svět jeví jako současně velkorysý a nutný dar myslícím, k moudrosti směřujícím bytostem: dar, který bude prozřetelnost kvůli jejich individuální nedokonalosti nucena opakovat.

Na metafyzické rovině má však námitka nečinnosti boha v intervalu mezi kosmickými cykly jinou váhu; připomíná nám totiž problematickou roli, kterou hraje v logice věčného návratu motiv času. I když platí, že myšlení je pro stoiky formou činnosti látkového rozumu, souvislost mezi průběhem této činnosti a stoickou teorií času je nanejvýš nejasná, a to tím více, že tato souvislost se týká i vztahu – či spíše napětí – mezi opakováním obsahu kosmických cyklů a stoickou teorií totožnosti. Problém totožnosti či míry možné odchylky v obsahu jednotlivých cyklů

---

9 Pro tuto námitku viz Cicero, *De nat. deor.* I,22, nebo Filón Alexandrijský, *Aet.* 83–84.

10 Viz například Epiktétos, *Diss.* III,13,7–8, překlad R. Kuthan: „Jako Zeus sám se sebou žije a spokojuje se sám se sebou a přemýšlí o způsobu své vlády a obírá se myšlenkami, které jsou ho hodny, právě tak i my máme umět hovořit k sobě samým, nikoho jiného nepotřebovat, zábavy nepostrádat; máme rozjímat o božském řízení světa (ἐφιστάνειν τῇ θείᾳ διοικήσει) a o našem vztahu k ostatním věcem: uvažovat o tom, jak jsme se dříve chovali k tomu, co se nám přiházelo, a jak se chováme teď; a konečně o tom, které jsou to věci, jež nás stále ještě tísní, jak i tyto napravit, jak je odstranit; vyžadují-li některé z nich zdokonalení, zdokonalit je způsobem jim přiměřeným.“ Seneku i Epiktéta (stejně jako Chrysippa z poznámky 4) cituje a stručně komentuje A. A. Long, *The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence*, in: R. H. Epp (vyd.), *Southern Journal of Philosophy*, 23, Suppl., *Recovering the Stoics. Spindel Conference 1984*, 1985, str. 23–24.

11 Ke stoické „kosmické obci“ jako společenství bohů a moudrých lidí viz například M. Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Chicago 1999², str. 57–92; D. Obbink, *The Stoic Sage in the Cosmic City*, in: K. Ierodiakonou (vyd.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford 1999, str. 178–195; K. M. Vogt, *Law, Reason and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford 2008, str. 111–160; J. P. F. Wynne, *God's Indifferents: Why Cicero's Stoic Jupiter Made the World*, in: *Apeiron*, 45, 2012, str. 354–383.

probírá Gourinat pod hlavičkou „problému numerické identity“, s odkazem na Órigenovo svědectví i moderní výklady Jonathana Barnese a Anthonyho Longa, kteří odlišují různé varianty „stejnosti“ individuí v jednotlivých cyklech. Gourinatův výklad zde netřeba reprodukovat; stačí připomenout klíčovou alternativu: „Jestliže se nějaké jsoucno zrodí znovu, postrádá pak jakékoli odlišnosti, nebo se nějak liší?“ Pro naši úvahu je dobré vyjít od první čili „ortodoxní“ možnosti, tedy od návratu naprosto totožných jedinců, o němž zřejmě mluví původní verze nauky připisovaná Zénónovi z Kitia.[12] Ve spojení s otázkou času vede totiž ortodoxní verze mnohem názorněji (spíše než logičtěji) k pochybnosti o tom, zda je možné mluvit o mnohosti cyklů ve smyslu posloupnosti jednotlivých světů, které by vznikaly a zanikaly počitatelně jeden po druhém.

Důvodem této pochybnosti jsou nejasnosti týkající se stoického chápání času, které máme doloženo jen zlomkovitě a nejednoznačně.[13] Pro nás důležitá otázka přitom zní, zda nám známé stoické definice času platí jen v rámci kosmu jako soustavy, v níž existují různě se pohybující nebeská tělesa (tedy v rámci druhého významu výrazu „kosmos“), či zda lze o čase mluvit i tam, kde existuje jediné, čistě stejnorodé těleso. První z těchto možností lze hájit na základě definic, které Chrysippovi připisují Simplikios a Stobaios. Podle prvního z nich „ze stoiků Zénón tvrdil, že čas je rozpětím kteréhokoli pohybu (πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα), kdežto podle Chrysippa je rozpětím světového pohybu

12 K rozdílu ortodoxní a heterodoxní podoby věčného návratu srv. M. J. White, *Cosmic Cycles, Time, and Determinism*, in: týž, *Agency and Integrality. Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility*, Dordrecht 1985, str. 173–214, a R. Salles, *Determinism and Recurrence in Early Stoic Thought*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 2003, str. 253–272.

13 Pro hlavní prameny a shrnutí teoretických obtíží viz A. A. Long – D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, I, str. 304–308. Long a Sedley neuvádějí definici z Diogena Laertského VII,141, podle níž je netělesný čas „rozpětím světového pohybu (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως). Jeho část minulá i budoucí je neomezená, část přítomná však omezená.“ Tato pasáž je částečně identická s níže diskutovanou definicí Chrysippovou. Následující poznámky se soustředí pouze na motivy úzce relevantní pro naše téma; zcela stranou ponechávám problém stoických idiomů vyjadřujících časové rozměry. Z širších výkladů stoického pojetí času viz alespoň V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1979[4]; R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, London 1983, str. 17–32; M. Schofield, *The Retrenchable Present*, in: J. Barnes a M. Mignucci (vyd.), *Matter and Metaphysics*, Napoli 1988, str. 329–374; P. Tzamalikos, *Origen and the Stoic View of Time*, in: *Journal of the History of Ideas*, 52, 1991, str. 535–561; M. B. Papazian, *Stoic Ontology and the Reality of Time*, in: *Ancient Philosophy*, 19, 1999, str. 105–119.

(διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως)“.[14] Zénónovu definici lze jistě aplikovat na každý pohyb: pokud bychom se domnívali, že činnost ohně ve fázi jeho „odpočinku“ nepřestává být pohybem, i tento pohyb se děje v čase, který je jím podmíněn. Už zde ale vyvstává možný problém: nic nenasvědčuje tomu, že by myslící oheň ve svém čistém stavu uchovával vzpomínku na předešlé světové cykly, které by takto v čase dále a dále počítal. Oheň obsahuje zárodky příštího cyklu, které se rozvinou bez možné odchylky díky povaze ohně, kterou stoikové označují za prozřetelnost; nejde však o „jízdní řád“, díky němuž by oheň odpočítával dobu do zahájení dalšího cyklu tvoření a poté kontroloval včasné dosažení jeho jednotlivých etap, a tím ověřoval, že časové odvíjení světa je stejné jako „minule“. Řečeno prostě: provází-li myšlení čistého ohně čas, nejde o čas ničeho jiného než tohoto myšlení sama, tedy čas, který neumíme vztáhnout k vnějším fyzikálním souřadnicím spjatým se strukturou světa.

Chrysippova definice se takovýmto úvahám o času mimo strukturovaný svět vyhýbá v případě, že redukci času na rozpětí pohybu kosmu vztáhneme ke druhému významu slova „kosmos“. V takovém případě lze o čase smysluplně mluvit natolik, nakolik provází pohyby v rámci strukturovaného světa, tedy v první řadě pohyby nebeských těles. Ve prospěch tohoto čtení lze uvést i pasáž ze Stobaia, podle níž „Chrysippos tvrdil, že čas je rozpětím pohybu, jímž se měří rychlost a pomalost (καθ’ ὃ ποτὲ λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος), nebo rozpětím, jež provází (τὸ παρακολουθοῦν) pohyb kosmu“.[15] První část tohoto textu odkazuje nejsnáze k různé rychlosti nebeských těles, například Slunce a Měsíce. I dodatek, podle něhož se „každá věc“ pohybuje a existuje podle času, toto čtení podporuje, pokud se týká individuí v rámci strukturovaného kosmu. Vzápětí připojené Chrysippovo srovnání nekonečnosti času s nekonečností prázdna vyznívá podobně, neboť prázdno existuje pouze kolem vymezeného světa, po jehož konci je pohlceno rozpínajícím se ohněm: o čase by mělo podle logiky tohoto srovnání platit totéž.[16] Lze-li mluvit o existenci pro sebe sama myslícího ohně v čase,

14 Simplikios, *In Arist. Cat.* 350,15–16 Kalbfleisch.

15 Stobaios, *Eclog.* I,106,5–8.

16 Jakkoli jde o text, s nímž musíme vzhledem k jeho pojetí stvoření zacházet opatrně, stejným směrem ukazuje pasáž z Filóna Alexandrijského, *Opif.* V,26: Filón zde přejímá stoickou, či přesněji Chrysippovu definici času a dodává, že žádný pohyb – ve smyslu pohybu utvářené vnímatelné látky – nemohl nastat před vznikem věcí (v plurálu), které se pohybují, tedy před vznikem strukturovaného světa. Čas, uzavírá Filón, je tedy mladší než vzniklý kosmos, nebo nanejvýš stejně starý.

jedná se o čas nesouměřitelný s časem, jenž vzniká až spolu s mnohostí pohybů v utvářeném kosmu.

V případě této nesouměřitelnosti, stejně jako tehdy, pokud by čas mimo strukturovaný svět neexistoval, čelíme problému, jak světy počítat *v* čase, tedy jinak než jejich teoretickým rozlišením skrze přidělení abstraktního indexu, jenž by odlišoval nominálně různé, ale reálně neodlišitelné verze Sókrata či kterékoli další jednotliviny. Jde přitom o problém navozený fyzikální stránkou stoické teorie; naopak Gourinatem rovněž zmiňovaná pythagorejská verze věčného návratu se s ním vyrovnává snadněji, neboť se týká *navazujících* cyklů definovaných „velkým rokem" čili opakováním určitého postavení nebeských těles.[17] Časová trhlina spjatá s návratem veškeré látky do stavu čistého ohně takovou návaznost znemožňuje, a to už proto, že nelze říci, po jaké době se cyklus opakuje. Cykly tak nelze datovat, přesněji řečeno jejich hypotetické datování by nebylo dostupné lidské mysli. Výsledná situace má lehce fantastický nádech, jenž je vystižen posledním odstavcem Borgesova eseje *Teorie cyklů*, v němž je řeč mimo jiné o pythagorejcích, stoicích i Nietzscheho verzi věčného návratu:

> „Na závěr jedna nejistota, tentokrát metafyzická. Pokud by se přijala Zarathustrova teze, nedaří se mi pochopit, jak to, že se dva identické procesy přestaly sdružovat v jeden. Stačí pouhá následnost, nikdy neprokázaná? Pokud neexistuje zvláštní archanděl, který by si vedl přehled, co to znamená, že procházíme cyklem třináct tisíc pět set čtrnáct, a ne prvním z řady nebo cyklem číslo tři sta dvacet dva umocněným dvěma tisíci? Nic pro praxi – což mysliteli neškodí. Nic pro inteligenci – a to je už vážné."[18]

K motivu mimosvětského pozorovatele lze jistě dodat, že ani on by nemohl opakované stavy světa počítat, protože žádný cyklus není v tomto schématu první. O něco přesnější je v tomto smyslu diagnóza této

---

17 Jde zřejmě o specificky pythagorejskou teorii; například Platón netvrdí, že by návrat planet do jejich postavení při vzniku světa implikoval začátek opakování toho, co se odehrává na zemském povrchu. K pythagorejské verzi známé díky Eudémovi viz D. E. Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus 1977, str. 186, a G. Stamatellos, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus'* Enneads, New York 2007, str. 130–131.

18 J. L. Borges, *Teorie cyklů*, in: týž, *Další pátrání*, *Dějiny věčnosti*, přel. M. Mašínová, Praha 2011, str. 347–348.

situace z pera Bertranda Russella, jehož úvahou se ostatně Borges inspiruje a z větší části ji cituje v jiném ze svých esejů, nazvaném *Kruhový čas*:

> „Mnoho autorů si představovalo, že dějiny jsou cyklické, že přítomný stav světa, přesně takový, jaký je právě nyní, se dříve nebo později vrátí. Co povíme o této hypotéze z našeho hlediska? Budeme muset říci, že pozdější stav je numericky identický s dřívějším stavem, nemůžeme však říci, že se tento stav vyskytuje dvakrát, neboť to by implikovalo systém datování, který tato hypotéza neumožňuje. Byla by to podobná situace, v jaké by byl člověk, který koná cestu kolem světa: neřekne, že výchozí a cílový bod jsou dva různé, ale navzájem si naprosto podobné body; řekne, že je to totéž místo. Hypotézu, že dějiny jsou cyklické, lze vyjádřit takto: vytvořte skupinu všech kvalit současných s nějakou danou kvalitou; v určitých případech pak bude celek této skupiny předcházet sám sebe. Nebo: v těchto případech předchází každá libovolně velká skupina současných kvalit samu sebe. Takovou hypotézu nelze považovat logicky za nemožnou, pokud říkáme, že se vyskytují pouze kvality. Abychom ji učinili nemožnou, museli bychom předpokládat okamžitý subjekt kvalit a tvrdit, že tento subjekt je identický sám se sebou nikoli díky svému charakteru, ale díky své časoprostorové pozici.“[19]

Jinak řečeno: je-li vytvořený kosmos soustavou kvalit a celkově, jak říkají stoici, soustavou se „zvláštní vlastností“ (ἰδίως ποιόν), ale ne prostorově umístěnou podstatou, pak můžeme mluvit o jednotlivých cyklech, jež přitom nejsou řadou podstat v témže místě. Stále však neexistuje hledisko, z něhož bychom mohli tyto cykly vzájemně uspořádat – a tedy smysluplně odlišit. Časové chápání ortodoxní verze věčného návratu je tak nemožné (přičemž každý posun k heterodoxnímu chápání, v němž se cykly nepatrně liší, je vykročením ze stoického rámce směrem k proměnlivým vlastnostem vázaným na určitou podstatu).

Gourinat se snaží tomuto problému vyhnout v oddíle 2.1, v němž rozlišuje mezi časem kruhovým, jenž nemá směr a neexistuje v něm začátek a konec, a časem periodickým, v němž jsou začátek a konec vyznačeny vzplanutím světa. K čemuž dodává: „Jestliže je čas extenzí pohybu světa, pak jelikož během vzplanutí není svět, není ani čas. Čas světa tak nikdy

---

19 B. Russell, *Zkoumání o smyslu a pravdivosti*, Praha 1975, přel. J. Husák, str. 126; částečně cituje J. L. Borges, in: týž, *Další pátrání*, *Dějiny věčnosti*, str. 351.

nespojí svůj konec se začátkem, neboť mezi začátkem a koncem je ono přerušení, jímž je vzplanutí." Existuje tedy „nekonečně časů podobných tomu našemu, které našemu skutečně předcházejí nebo po něm následují".[20] Toto vysvětlení nás však vrací k výše zdůrazněné otázce po časové či spíše nečasové povaze „přerušení" během existence čistého ohně, díky němuž nejde o spojení konce se začátkem, ale o ryzí opakování, jehož jednotlivé případy nelze ani na základě pojmu periodického času odlišit. Námitka z pseudo-aristotelských *Problémů* XVII,3,916a38–39 tak není vyvrácena: pokud se lidské dějiny cyklicky opakují, skutečně „nejsme oproti obyvatelům Tróje pozdější, ani oni nepředcházejí nám".[21]

Problémy spjaté se sebe-identickou, a přece mnohonásobnou existencí přitom nejsou jen technicky zábavnou marginálií. Jak ukazuje Gourinat, stoikové si byli dobře vědomi obtíží, k nimž nauka o věčném návratu vede. Nejasnosti ohledně časové následnosti a rozlišitelnosti jednotlivých světů je proto nejlépe chápat jako cenu, kterou byli staří stoikové ochotni zaplatit za setrvání na svých základních principech. Otázka času nás tak vrací k motivaci takto sporného učení, které je důsledkem stoického chápání racionality člověka a racionality světa. Tato klíčová návaznost, zdůrazněná již v úvodu tohoto komentáře, je jasně shrnuta v dnes méně citované knize Victora Goldschmidta o stoickém systému a ideji času: stoikové chápou dění v celém kosmu jako výraz jednotné racionality, jež vylučuje ostré zlomy mezi nebeskými a zdejšími bytostmi, z nichž první by byly nesmrtelné a druhé smrtelné. Protože však nebeské sféry nemohou ztratit svou látkově určenou dokonalost, jež nepřipouští žádnou odchylku v jejich činnosti, obor nutnosti se musí rozšířit z těchto sfér na celý svět: ani kolem nás se nyní nemůže nic dít jinak, než se děje. Pestrý svět kolem nás se i nadále liší od stavu nebeské oblasti, ale není jejím trvalým prostorovým protipólem. Čisté jednoduchosti, jež i v tomto

20 J.-B. Gourinat, *Věčný návrat a periodický čas ve stoické filosofii*, přel. J. Joseph, str. 109–123 v tomto čísle časopsisu.

21 Viz tamt., str. 118. Gourinat čte tuto pasáž jako příklad „kruhového" pojetí, v němž se konec a začátek shodují. Text však lze chápat i jinak: žádný cyklus není první a žádný poslední – nahrazení kruhu „periodickým" časem, jenž do cyklu promítá odlišný konec a počátek, pak na konstatované neodlišitelnosti nic nemění. Srv. H. Hudson, *A Response to A. A. Long's „The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence"*, in: *Southern Journal of Philosophy*, 28, 1990, str. 154: „Kruhové pojetí času zachraňuje stoiky před logickým sporem, přičemž numerickou identitu a nerozlišitelnost lze očekávat jako nejlepší možné důsledky neochvějného kauzálního determinismu a boží laskavosti a stoikům stačí jen říci, že jeden předmět je ve stejném místě ve stejném čase."

schématu odpovídá nejzazší morální čistotě, tak lze dosáhnout až tehdy, když vyprší čas celého vnitřně rozlišeného světa, jenž však – jako jediná živá bytost svého druhu, obsahující všechnu existující látku – nemůže ani prostě zaniknout ani se znovu zrodit v jiné podobě.[22]

Karel Thein

22 K takto chápané motivaci učení o věčném návratu viz V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, str. 189–190. – Tento text vznikl za podpory projektu Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734 financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

„KRÁSA JE ZÁŘE PRAVDY“[1]
O klasických paradigmatech krásy: Plótínos – Augustin – Schelling

Werner Beierwaltes

Spojení krásy s dobrem a pravdou, jak je poprvé myslel Platón, bylo nepochybně od 19. století vícekrát uhlazeno k příliš neproblematickému souladu, prezentováno jako zcela prázdné tvrzení, a navíc ideologicky zneužito. To se nutně jevilo jako „lež“, která přikrášlením vlastního světa zamlčuje svět protikladný nebo vnucuje ideální svět proměněný v nátlakový prostředek. Proto se rozpadla původní souvislost „pravdy, dobra a krásy“, *živá* jen v pojmu kvalitativně chápané jednoty, a mnoho lidí o ní dokáže mluvit už jen ironicky. Domnívám se, že uvažování o teorii krásy, které by ukázalo její původní smysl – pronikající za předsudky, jimiž je zakryta a znetvořena –, by mohlo otřást zdánlivě neproblematickou legitimitou, jíž se těší zásadní podezření vůči této myšlenkové stavbě. Pokud dobová, tj. naše současná, filosofie nebo teorie prohlašuje uvažování o kráse za zbytečné a tento pojem sám za nemožný či nesmyslný – pak to pokládám za mylný postoj, který prostě jen přitakává běhu času.

Z velkého množství klasických paradigmat krásy či krásna vybírám tři myšlenková pásma k filosofické a teologické otázce po kráse, jak ji rozvinuli Plótínos, Augustin a Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.

1.

Plótínos (205–270) je nejintenzivnější myslitel v kontextu pozdně antického filosofování, který se těšil velkému bezprostřednímu i dlouhodobému dějinnému vlivu. Může pro nás být svědkem metafyzického myšlení, které vnitřně diferencovanou skutečnost rozvíjí jako celek z jediného

[1] W. Beierwaltes, *„Das Schöne ist der Glanz des Wahren.“ Über klassische Paradigmen der Schönheit: Plotin – Augustinus – Schelling*, in: C. Mayer – Ch. Müller – G. Förster (vyd.), *Das Schöne in Theologie, Philosophie und Musik (Beiträge des IX. Würzburger Augustinus-Studientages vom 16./17. Juni 2011)*, Würzburg 2013, str. 25–36.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.24
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

počátku a které zároveň představuje filosofii jako určující motivující a „uzdravující" životní formu. Jeho pojetí *krásy* rozhodujícím způsobem ovlivnilo zejména renesanční filosofii a umění.

Jako počátek veškeré skutečnosti předpokládá Plótínos – v navázání na Platóna – *Jedno*, které myslí jako totožné s *dobrem*, jež na sobě všemu dává účast. Proto je chápe jako čirou, vnitřně nediferencovanou jednotu a *zároveň* – paradoxně – jako „ještě" nerozvinutou plnost všeho, co svým seberozvinutím zakládá a tvoří.

Krása je pro Plótína myslitelná teprve v oblasti mnohosti a vzájemné souvztažnosti. To znamená v tom bytí, které se jako první z Jedna rozvíjí: v bezčasém myšlení, které Plótínos nazývá νοῦς, duch či Intelekt. Ten je třeba chápat jako reflexivní sebe-adekvaci, jako myšlení sebe sama *ve* svých vlastních předmětech. Sebe-adekvaci ducha, který se v myšlení sám prosvěcuje, myslí Plótínos jako absolutní *pravdu a krásu* zároveň. Krása v absolutním duchu nebo jako absolutní duch je bezčasý základ veškeré v čase myslitelné a myšlené pravdy i veškeré v čase a prostoru zakusitelné a zakoušené krásy.

Ve svém pojednání *O duchovní kráse* (V,8[31])[2] rozvinul Plótínos tuto myšlenku v celou teorii *ducha*, v níž krása představuje určující moment. Celé své *první* pojednání, *O kráse* (I,6), věnoval Plótínos prvkům teorie *krásy*, jejímu metafyzickému založení a důsledkům, které z toho plynou pro filosofickou formu lidského života. Tento fascinující začátek Plótínovy spisovatelské činnosti je podstatně určen jeho filosofickou intencí, kterou jsem naznačil. Nyní se chci soustředit na základní myšlenku rozvinutou v jeho pojednání o kráse.

Pro plótínovskou myšlenku krásy je v mnoha ohledech inspirujícím východiskem Platónovo *Symposion*. To se ukazuje hned na začátku tohoto pojednání: Stejně jako Platón ve svém dialogu o Erótu a kráse,

---

2 Plótínovy texty citované v tomto článku jsou přejaty z překladu: *Plotins Schriften*, přel. R. Harder, vyd. R. Beutler – W. Theiler (Philosophische Bibliothek 211–215; 276), Hamburg 1956–1971. *Enneade* I,6: sv. I,2–25 (1956); *Enneade* V,8: sv. III, 34–69 (1964). Kritické vydání: *Plotini Opera*, I–III, vyd. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Paris – Bruxelles 1951–1973 (*editio maior*). *Editio minor* týchž vydavatelů: Oxford 1964–1982 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis). [Český překlad byl pořízen podle řeckého originálu s přihlédnutím k německému překladu, jak jej Beierwaltes cituje – pozn. překl.] Podrobněji k tomuto tématu viz můj příspěvek W. Beierwaltes, *Plotins Theorie des Schönen und der Kunst*, in: *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, vyd. F. Karfík – E. Song, Berlin 2013; a dále W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt a. M. 2001, str. 53–70; 211–227 (v rámci kapitoly Plotins Gedanken in Schelling).

rozlišuje také Plótínos mnoho významových odstínů pojmu „krásný“. Podle výstupu platónského Eróta odlišuje *stupně* krásy, v nichž se tento pojem a jeho bytí stále intenzivněji uskutečňují až k ideji krásy jako nejvyšší formě krásy.

Plótínos tak přemýšlí o kráse v oblasti smyslového vnímání, viditelného a slyšitelného – to znamená v obrazech a barvách, v hudbě a rytmu –, ale také v oblasti duchovních činností, kupříkladu ve vědách, a konečně v oblasti obecné lidské praxe. V ní se krása uskutečňuje jako její vnitřní formující forma nebo jako etická struktura duše. Tento náčrt možných významů krásy již napovídá, že *podstata* krásy nemůže spočívat v tom, co se jeví, totiž co se jeví smyslům, tedy ani v bezprostředně přitažlivé kráse tělesných věcí. Tento způsob bytí či konkretizace krásy mají sice samy v sobě nespornou hodnotu, avšak „být krásný“ spočívá pro to, co se smyslově jeví, na bytí, které je vůči němu transcendentní a které je *zakládá* svou vlastní inteligibilitou jako „duchovní bytí“. Plótínos se ptá: Co to je, co je přítomno smyslově vnímatelným – tj. zde tělesným – věcem a co jim jako krásné propůjčuje formu? Co je tato krása, která je jim přítomna a ukazuje je jako krásné? Na konci svých úvah o těchto otázkách Plótínos uvádí upřesňující informaci, která ovšem zcela odpovídá platónskému myšlení i jeho vlastnímu rozvinutí tohoto pojmu v *Enn*. V,8: Krása, která se zračí ve smyslově vnímatelných věcech, je obraz či odlesk, jakási světelná „stopa“, která tryská ze samotné ideje krásy a jakoby se vrhá do látkové oblasti. Krása sama však pořádá či formuje to, co se smyslově jeví, a ukazuje se v něm jako ve svém odlesku. Proto již pohled na ně působí otřes, nebo přinejmenším údiv, okouzlení a touhu po základu takového zjevu. Krása podle Plótína – který je také v tom následníkem Platónovým – není předně *estetická* kategorie, nýbrž je ve svém spojení s pojmem dobra do ideálu καλοκἀγαθία („být krásný a dobrý“ v mravním smyslu) *mravní normou*. Krása jistě může mít význam také pro teorii umění – tedy estetický význam –, avšak právě proto, že je třeba ji myslet jako názorné určení veškeré skutečnosti přístupné smyslům. Tu totiž jako společný referenční bod předpokládá umění ve svém *bytí* samém.

V odpovědi na otázku, co činí smyslově se jevící krásu krásnou, Plótínos napřed odmítá běžné určení krásy, které je ve svém potenciálním smyslu navíc redukováno: totiž že je krása totožná se *symetrií*. Symetrií se zde míní vnější, mechanicky pojaté, neživé seskupení částí do jednoty, která má být celkem. Podle Plótínovy vlastní teze spočívá smyslový zjev krásy v jeho – pro jednotlivé případy různé – účasti na inteligibilním tvaru, na jakési „mimosvětské“ a zároveň vnitřní formující formě,

na strukturním principu, který se v jednotlivých zjevech krásy konkretizuje a zakládá v nich smysluplnou souvislost, tedy uspořádanost a vnitřně diferencovanou jednotu. Odpovídá Plótínovu pochopení Platóna, že díky přítomnosti *ideje* – jako oživující vnitřní duchovní formy – také krása přístupná smyslům *je* krásná a může být takto pojmenována. „Přistupuje tedy idea; pořádá to, co se složením více částí má stát jedním, přivádí to k jedinému dokonalému spojení a činí jedním díky souladu."[3] Jde o jakousi zevnitř živoucí symetrii.

Být krásný se tedy zakládá v účasti na inteligibilním tvaru či duchovně formující formě, díky níž vzniká relacionálně uspořádaná *jednota*. Tato Plótínova myšlenka je předpokladem a východiskem jeho diferencovaného a nereduktivního docenění symetrie a jejího smysluplného spojení s krásou. Jednota zahrnující pohyb a živoucí, reflexivně světelná povaha, která vytváří pravou krásu, může pak být pochopena jako *symetrie v pravém a vlastním smyslu* a jako sebe-adekvace v myšlení a vyslovování bytí, tj. jako absolutní čili bezčasá *pravda*, přítomná „jen" v myšlení. Toto spojení „na způsob pravdy", které samo sebe myslí, je jako symetrie, živoucí díky myšlení, zároveň krása sama.

Absolutní sebe-adekvace myšlení *je* tedy jeho *pravda* a zároveň jeho inteligibilní (nikoli formálně logická, nýbrž jsoucí, ontologická) *krása*. Forma bytí *smyslového zjevu* krásy jako krásy kosmu nebo výsledku lidské umělecké tvorby se zakládá právě v této absolutní kráse a pravdě ducha, Intelektu (νοῦς). Intelekt v Plótínově smyslu jako jednota myšlení a bytí je zároveň chápán také jako *světlo*, reflexivní sebe-*prosvícení* ducha: „Všechno je (v oblasti absolutna) průzračné (διαφανῆ) … Světlo je totiž pro světlo světlem. … A zář je nekonečná (καὶ ἄπειρος ἡ αὐγλη)."[4] Tento vztah krásy, pravdy a světla lze proto vhodně vyjádřit větou: „Krása je záře pravdy." *Pulchrum est splendor veri*. Konečná krása přístupná smyslům, tj. krása zachytitelná smyslovým vnímáním a zkušeností, *ukazuje* absolutní, nekonečnou, inteligibilní krásu v jevu, v obraze, ve světelné stopě. Analogicky to platí i pro obrácený směr tohoto pohybu: smyslově zachytitelná krása se stává pobídkou (*incitamentum*) a začátkem rozumějícího přístupu k pravdě, která se prosvětluje myšlením, a k její vnitřní kráse.

Uvažování o bytostných momentech absolutního ducha (νοῦς), jako pravda, krása a světlo, je pro Plótína všechno jiné než abstraktní cvičení; je to ve své podstatě směrodatný impuls pro filosofickou *formu života*.

---

3 Plótínos, *Enn*. I,6(1),2,18–21.

4 Tamt., V,8(31),4,4–8.

Jejím určujícím základem je „vnitřní krása“ člověka. Tu vytváří člověk sám tím, že se intenzivně osvobozuje od toho, co je vůči němu „jiné“ či vnější, přístupné smyslům, tedy že obrací myšlení a emocionalitu zpět do svého nitra, podobně jako pracuje sochař, který z dosud neopracovaného kamene nechává vystoupit jeho imanentní tvar („ideu“) tím, že „zde něco odsekne, tam něco zarovná, toto uhladí a jiné vyleští, až se na soše ukáže krásná tvář“.[5] Tak má člověk „pracovat na vlastní soše“ tím, že uvažuje o kráse, dobru a Jednu, a tak se mu připodobní neboli v sobě odhalí podobu vůči bytí inteligibilních věcí a vůči prvnímu počátku, která mu propůjčuje formu, a uskuteční ji v sobě jako nejvyšší formu ἀρετή, jako míru vlastního života – „až ti zasvitne božská záře ctnosti, až spatříš Σωφροσύνη (Uměřenost) trůnící na jejím posvátném místě“. Zření „veliké krásy“ proměňuje vidoucího v její záři: „Staneš se zcela a veskrze čirým, pravým světlem.“[6] V míře, v jaké se člověk vědomým soustředěním na svůj vlastní základ sjednotí sám se sebou i s ním, dosáhne vnitřní krásy a sebe-prosvětlení jako podmínky *a zároveň* uskutečnění filosofického života.

2.

Uvažování o kráse křesťana Augustina (který se narodil čtyřiaosmdesát let po Plótínově smrti, tj. roku 354, v Tagastě a zemřel roku 430 jako biskup v Hippo) vychází z pojmu tvaru neboli vnitřní, aktivně utvářející formy, *species et forma*.

Krásu jako implikaci či dokonce samu podstatu tvaru či formy se Augustin pokouší hlouběji pochopit a odlišit od jiných kategorií pomocí pojmů *similitudo*, *convenientia* / *congruentia* / *correspondentia* (= *harmonia*), *aequalitas* a *numerus*. „Podoba“, „soulad“, „adekvace“, „harmonie“, „rovnost“ jako pojmy určující a označující jsoucno a jako věcný obsah, který má být dosažen nebo je již dán, vycházejí ze situace rozmanitosti či mnohosti.

Pokud rovnost, adekvace, soulad či podoba pojmenovávají povahu bytí jednotlivé věci, pak pozvedají vztah jejích jednotlivých prvků nebo částí ke spojující jednotě. Teprve adekvace či soulad částí v jednotném celku vytváří *tvar*, který právě díky své vnitřní souvztažnosti a jednotě může být myšlen a označen jako *krásný*. Tato vnitřní relacionalita je již

5 Tamt., I,6(1),9,8–11.

6 Tamt., I,6(1),9,13–18. Srv. Platón, *Phdr.* 252d7.

podmínkou vnější krásy přístupné smyslům: *congruentia partium rationabilis*; kupř. matematicky uchopitelná úměrnost je důvodem, proč se geometrické útvary jeví krásné. Na tom je zároveň patrné, že krása jevící se smyslům jako tělesný tvar má duchovní základ, který ji určuje a díky němuž teprve *je* krásná. Tomuto základu náleží vyšší míra krásy, protože může relacionalitu uskutečnit zcela, aniž by mu v tom bránilo prostorové nebo časové rozpětí. Vzhledem k tomu, že jevící se krása je založena na tomto vztahu, nelze *symetrii* jako estetickou kategorii chápat pouze jako vnější uskupení částí, nýbrž musí být odvozena z vnitřního, tj. inteligibilního, „ideálního" tvarujícího principu, který zakládá dynamickou jednotu celku. Analogicky nelze ani rovnost jako bytostný moment „symetrie" ztotožňovat s nudnou „uniformitou"; je to spíše souvztažnost spojující se v jednotu díky vyváženým, racionálně určeným a racionálně uchopitelným „veličinám" (tomuto principu přesně odpovídá kupř. gotická architektura). V tomto zdůvodnění jevící se krásy či *congruentia* Augustin zřetelně sleduje Plótínovu intenci.

V pomyslném rozhovoru s architektem, jak je obsažen v jeho pojednání *O pravém náboženství*,[7] Augustin vychází z architektova konstatování, že stavbu provedl určitým způsobem, protože je to tak krásné či vhodné a pozorovatele to *těší*. Klade si otázku, *proč* se nám taková stavba líbí – tedy co je kritériem pravdivosti ve výpovědi o kráse stavby. Je nebo nazývá se krásná proto, že se nám *líbí*, anebo se nám líbí a nazýváme ji krásnou *proto*, že *je* krásná? Lze tedy říci, že v jistém smyslu libovolný, nepochybně relativní a relativizující vkus a subjektivistický, dobově či společensky podmíněný estetický soud odporují *bytí* krásy? Pokud platí, že se nám něco líbí, *protože* to *je* krásné, a „krásné" se zakládá na jsoucím souladu (*una convenientia*) či jednotě, na uspořádaném vztahu částí celku, pak se stále klade otázka, „kde" či „díky čemu" usuzující tuto jednotu, a tedy krásu „vidí" nebo na čem se zakládá jeho soud, že je něco krásné. V oblasti tělesných věcí, přístupných smyslům, lze odhalit pouze stopy této jednoty, nikoli ovšem díky těmto stopám samým. Identifikovat je jako stopy jednoty a být tak schopen říci, že něco tělesného a přístupného smyslům je krásné, předpokládá vhled do pravé jednoty. Skutečná jednota jako princip vší jevící se jednoty je přístupná pouze mysli (*mens*), tedy pochopení či chápajícímu myšlení, avšak toto pochopení zárodečně působí již ve smyslovém vnímání. Tato zásada obsahuje požadavek, aby ten, kdo chce legitimně, a tedy přiměřeně usuzovat o kráse, dosáhl jako apriorní míry takového soudu poznání pravé jednoty, a tedy nejvyšší či

7 Augustin, *De vera religione*, 32,59 nn.

nejniternější krásy (*summa pulchritudo*). Takový náhled je však dosažitelný jen díky abstrahování ze smyslové oblasti (zapletené v klamu); toto abstrahování se ovšem již zakládá na dosud nezřetelném *předvědění* o různě intenzivním bytí krásy: že totiž ve smyslové kráse působí krása duchovní jako důvod právě tohoto jevu. Duše provádí toto abstrahování v kontextu všeobecného pohybu k jednotě, který je přítomen a působí ve všem jsoucnu. To je věcné východisko i časový začátek návratu myslící duše k sobě samé, který je zároveň výstupem k bezčasému počátku. Tento pohyb tedy, metaforicky řečeno, míří zvenku dovnitř, zevnitř vzhůru. Z hlediska *krásy* začíná tento návrat u krásy, která se jeví smyslům, u reflektujícího pohledu na ni. Předpokladem správného vidění je proto odhalovat všude *vestigia rationis* a skutečně je také nechat působit jako stopy, připomínku či východiska dalšího uvažování. Cílem tohoto pohybu je ujistit se o nejvyšší, božské formě krásy, kterou Augustin chápe jako absolutní sebe-adekvaci nebo – z hlediska Božího tvoření – jako *ars ipsa*, „umění samo". Tuto zdrojovou krásu ztotožňuje Augustin – pod Plótínovým vlivem – s pravdou, kterou je třeba myslet jako čiré odpovídání si. K ní dospějeme, uposlechneme-li příkaz: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*. „Nechoď ven, vrať se sám k sobě; pravda sídlí ve vnitřním člověku."[8] S touto pravdou má člověk v návratu k sobě samému souznít. V poznávajícím sjednocení s absolutní božskou pravdou *v sobě* a zároveň *nad sebou* jako se zdrojem osvícení a náhledu má dosáhnout své vlastní „pravdy", znovuzrození vnitřního člověka, překonání otroctví ve svobodě.

Určením pravdy jako absolutní sebe-adekvace, v níž není žádná nepodoba, je podmíněno *ztotožnění pravdy s krásou*. Na základě tohoto určení může Augustin – jak jsem naznačil – myslet božský počátek právem jako absolutní pravdu i jako absolutní krásu. Pokud tedy ujišťující se návrat myšlení vede k náhledu do samotné pravdy, pak v něm zároveň získáváme „půdu usuzování", na níž lze provést legitimní soud, že je něco krásné. Jinak řečeno, bez návratu myšlení k sobě samému, bez ujištění o absolutní pravdě (kráse či jednotě), která veškeré poznání teprve umožňuje, bez vhledu do vnitřního a zároveň transcendentního měřítka veškerého *jevícího se* řádu (které je přístupné jen vnitřnímu člověku) je každá výpověď o kráse ve jsoucnu i v umění nepravdivá, je to jen nezávazné zdání, pouhý doklad subjektivního, dále nepodloženého vkusu. Teprve v ujišťujícím se návratu je tedy pro myšlení evidentní božský počátek jako *absolutní* měřítko, které umožňuje *vlastní* soud.

8 Tamt., 39,72.

3.

V poslední části svých úvah o klasických paradigmatech krásy se ještě jednou vrátím k Plótínovi a spojím ho se Schellingem, abych mohl přemýšlet o vztahu mezi uměleckou *mimésis přírody* a *krásou*.

Pokud umění napodobuje přírodu, argumentuje Plótínos pod vlivem aristotelské poetiky, pak to neznamená, že pravou skutečnost zakrývá zdvojováním. Nemá na mysli přírodu jako nějakou ryze empiricky dosažitelnou předmětnost, nýbrž přírodu jako proces kontemplace, která dává vzejít racionálním formám (λόγοι) a která se k těmto formám vztahuje. V tomto smyslu lze základní aktivitu samotné přírody chápat jako mimésis či jako představení racionálních forem, které v ní imanentně působí. Proto Plótínos – implicitně proti Platónovi – rehabilituje koncept umění jako mimésis přírody, který s velkou naléhavostí předkládá ve svém pojednání *O duchovní kráse*:

> „Pokud si někdo neváží umění, protože ve své tvorbě napodobuje přírodu, pak je třeba na prvním místě odpovědět, že také příroda ve všech svých podobách je napodobitelkou něčeho jiného. Krom toho musíme vědět, že [umění] nenapodobuje prostě to, co se naskýtá pohledu [tj. nezpodobuje veristicko-realisticky ‚předměty' přírody podle jejich empirického zjevu], ale vystupuje k formám (λόγοι), z nichž příroda [sama] sestává. Umění navíc mnohé tvoří samo ze sebe a přidává, kde něco chybí, protože je mu krása vlastní. Tak ani Feidias nevytvořil Dia podle nějakého smyslového předobrazu, nýbrž pojal jej tak, jak by snad mohl vypadat, kdyby se chtěl zjevit našim očím."[9]

Umění jako „nápodoba přírody" tedy proniká k tomuto „teoretickému" procesu, který je přírodě imanentní a který ji zakládá, a v racionálních formách postihuje vyzařování či způsoby zprostředkování absolutního, bezčasého ducha a inteligibilní krásy, která ho určuje. Krása uměleckého díla je tak obrazem, reprezentací, smyslově zachytitelným individuálním výrazem duchovní, na reflexivitě založené absolutní krásy. Jako smyslově se jevící forma idejí či „ideálu" má umění pro diváka (a posluchače) *anagogickou funkci*: Díky své kráse v oblasti smyslovosti a díky své schopnosti napodobit nitro přírody se umělecké dílo *může* stát specifickým východiskem, či dokonce provokací k návratu vědomí, které myslí to, na co se dívá a co poslouchá, k sobě samému. Jako jevový obraz, zjev

9 Plótínos, *Enn*. V,8(31),1,32–40.

či smyslová stopa inteligibilní skutečnosti se dílo může stát „rozpomínkou na pravdu“, totiž na pravdu svého předobrazu. Zahajuje tak pohyb abstrahování, v němž se myšlení stále více osvobozuje od smyslovosti, učí se „vidět“ čirou inteligibilitu a stává se v sobě jednotnější s výhledem k Jednu samotnému. Podle Plótínova přejného ocenění umění jako možného východiska vnitřního výstupu může tak umění bez nadsázky platit jako aktivní zprostředkovatel, díky němuž je pozorující (a naslouchající) myšlení *v obraze* a *jeho prostřednictvím* pozvednuto nad obraz samotný a přivedeno na cestu k počátku, který je *bez* jakéhokoli obrazu: k Jednu samému, které již zobrazit nelze.

Plótínovo pojetí duchovní krásy a umění nezůstalo bez vlivu. Bezprostředně a velmi intenzivně působilo díky renesanci platonismu ve spisu *De amore* Marsilia Ficina z roku 1468, kde autor v plótínovském smyslu vykládá Platónovo *Symposion*, tedy vztah Erótu, krásy a *furor poeticus*. Zprostředkovaně, díky Ficinově transformaci, se Plótínova myšlenka duchovní krásy stala základem a pozadím kupříkladu Botticelliho malby (*Zrození Venuše*, *Primavera*) nebo Michelangelových sochařských děl. Poslední z výše citovaných Plótínových textů, týkající se anagogické funkce umění, přeložil Goethe v létě 1805 v Lauchstädtu a později jej zahrnul do materiálů „Z Makariina archivu“[10] i s kritickým komentářem, který měl pro jeho pojetí umění velký význam. O dva roky později, 1807, rozvinul Schelling ve své řeči o svátku bavorského krále Maxmiliána I. Josefa pojetí umění jako nápodoby přírody, které je věcně veskrze určeno základními Plótínovými myšlenkami, jak ve svém pojmu *přírody* jako viditelného ducha, v sobě tvůrčího organismu, tak i v pochopení *nápodoby*, která musí znázornit tvořivou působnost přírody a jí imanentní „pojem“.

Jedna z myšlenek, které Schelling v této řeči[11] rozvíjí, představuje smysluplnou možnost navázání na Plótínův pojem umění: Obě pojetí jsou si věcně velmi blízká tím, že vycházejí z pojmu přírody jako v sobě tvořivé činnosti rozumu či kontemplace a představu umění jako nápodoby přírody zřetelně interiorizují. Tak Schelling vzdaluje umělecký počin

10 Tento text je připojen na konci Goethova románu *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden*, v druhé verzi z r. 1829 (J. W. Goethe, *Sämtliche Werke*, I, 10, vyd. G. Neumann – H.-G. Dewitz, Frankfurt a. M. 1989, citáty z Plótínova pojednání V,8(31),1 a Goethova poznámka k nim viz str. 748–750, §17–27; srv. také poznámku vydavatelů na str. 1257). V českém překladu Kamily Jiroudkové *Viléma Meistera léta tovaryšská aneb Odříkání* (Praha 1961 a 2018) tento závěr není. – Pozn. překl.

11 Text je k dispozici ve výboru F. W. J. Schelling, *Texte zur Philosophie der Kunst*, vyd. W. Beierwaltes, Stuttgart 2004², str. 53–95.

od znázorňování pouhého vnějšku. Nemá být „služebnou nápodobou“, která skutečnost s otrockou věrností zrcadlí jako pouhou vnějškovost; v takovém opakování, které skutečnost pouze kopíruje, ale nijak neproměňuje, vznikají jen veristické „masky“, nikoli umělecká díla. Příroda pro Schellinga není syrovou, bez-duchou, ryze mechanicky „uchopitelnou“ látkou, nýbrž je sama duchem: *viditelným duchem*, „jevením či zjevením věčného“, ba „právě tímto věčným samotným“, živoucím, tvořivým organismem, jednotou výtvoru a tvorby či tvorbou samou. Proto se „nápodoba“ přírody v umění musí vztahovat k takto strukturovanému fenoménu „přírody“. Proti „služebné“ nápodobě tak Schelling vznáší požadavek, že umění musí znázornit „pojem“ imanentní přírodě či její tvůrčí činnost. Jen pokud umělec „v živé nápodobě uchopí … ducha přírody, který působí v nitru věcí a prostřednictvím formy a tvaru mluví jen jakoby v symbolech“, pokud svou vlastní myšlenku učiní „záblekem a výrazem ducha přírody, sídlícího uvnitř“, může se mu zdařit autentické umělecké dílo. Duchovní struktura přírody je tak nekonečnou zásobárnou pro rovněž tvůrčí, protože poznávající a přetvářející fantazii umělce. Normou umělecké tvorby tedy není příroda ve své vnější uchopitelnosti, nýbrž spíše *poznání* její *vnitřní struktury*, jímž se umocňuje tvůrčí síla umělce oproti pouhé „služebné“ nápodobě: Přírodě imanentní živoucí pojem určuje umělecké dílo skrze proměňující obrazotvornost; proto dílo ukazuje svému recipientovi „přírodu“ způsobem, jak ji z ní samé dosud nezakusil, ani nemohl zakusit.

Chápeme-li „nápodobu přírody“ jako akt přetlumočení a přetvoření organismu přírody, který se sám utváří díky reflexi, pak se umělecký výtvor nemůže spokojit s realistickým zpodobením; obrací se jednoznačně k *ideálnímu*, aby je objektivně zpřístupnil v časové, dějinné podobě. Jako je příroda „žebříkem k duchovnímu světu“, podobně i umění otvírá pohled do „intelektuálního světa“ – to lze u Plótína srovnat s racionálními formami (λόγοι), k nimž se mimésis přírody v umění obrací, a tak může nalézt přístup k dimenzi *inteligibilní* krásy. Díky tomuto pohybu, který je různým způsobem imanentní jak přírodě, tak i umění, ukazuje *obojí* bytostně nad sebe, toto odkazování je jejich bytí. Pro Schellinga to znamená: Umění se stává „symbolem“ v původním smyslu toho slova, neboť spojuje idealitu a realitu v jednotu, v níž se jedna druhé „jeví“. Nápodoba přírody v umění tak není pouhou reprodukcí nebo opakujícím zrcadlením přírody, nýbrž její *transformací* založenou na poznání struktury a na podnětu fantazie. Tím umění skutečnost jako takovou rozhodným způsobem „překonává“. Schelling vznáší na pojem a funkci umění extrémní metafyzický nárok, podle něhož má být umění „výronem“

či zrcadlením božského absolutna: zahrnutím nekonečna do konečna v uměleckém díle. Proto pokládá umění zároveň za individuálně rozmanité *dějinné* jevení *absolutní* krásy. Proti tomuto ocenění umění protestoval už Hegel ve své tezi o „konci umění", pokud by totiž umění mělo být chápáno jako nejvyšší způsob, jak se pravda projevuje v čase a v dějinách – a tak by překonalo i filosofii.

*

Právě s ohledem na rozmanité současné tendence, které se snaží umění radikálně vyvázat z metafyziky, se mi zdá nutné přemýšlet o nadčasovém významu a produktivním smyslu platónské estetiky i jejích dějinných proměnách ve starém i novém umění. Platón, Plótínos, Augustin a Marsilio Ficino by přitom mohli i nadále hrát roli paradigmat projasňujících tuto metafyzickou tradici.

Přeložila Lenka Karfíková

WERNER BEIERWALTES *IN MEMORIAM*

Překlad Beierwaltesova článku uveřejňujeme u příležitosti nedávné smrti tohoto autora 22. února 2019 ve Würzburgu. Werner Beierwaltes se narodil 8. května 1931 v Klingenbergu nad Mohanem v západním Bavorsku, kde je také pohřben. Působil jako docent a profesor filosofie ve Würzburgu, v Münsteru, ve Freiburgu a v Mnichově až do svého emeritování roku 1996. Jeho životní láskou byla krom filosofie také hra na varhany (miloval zejména Johanna Sebastiana Bacha) a řecká literatura. Beierwaltesovy filosofické práce se soustředí na novoplatónskou tradici v jejích dějinách od Plótína a Prokla přes Augustina, Dionysia Areopagitu, Jana Eriugenu, Mistra Eckharta a Mikuláše Kusánského až k filosofům německého idealismu, krom Schellinga velmi výrazně také Hegela. U všech těchto autorů (také u J. S. Bacha) Beierwaltes hledal obměny téhož motivu jednoty rozrůzněné v mnohost a sjednocující její rozmanitost v krásu, která má pro lidskou duši anagogickou funkci.

Za všechny jeho práce jmenujme Beierwaltesův habilitační spis *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik* (1965); jeho výklady dvou Plótínových pojednání *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit, Enneade III 7* (1967) a *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3* (1991) i další svazek k Plótínovi *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen* (2001); jeho práce ke křesťanským autorům *Eriugena. Grundzüge seines Denkens* (1994); *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius* (1997); *Platonismus im Christentum* (1998); jeho syntézy *Identität und Differenz* (1980) a *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (1985).

Werner Beierwaltes navštívil Prahu v roce 1990 na pozvání Křesťanské akademie Praha a pronesl zde přednášku *Křesťanství a platonismus* uveřejněnou ve sborníku *Křesťanství a filosofie: Velké epochy* (Praha 1991). Do češtiny byla rovněž přeložena jeho práce *Platonismus a idealismus* (Praha 1996), která ukazuje navázání německé filosofie na pozdně antický novoplatonismus. Svým úvodem Beierwaltes doprovodil české vydání knihy Endre von Ivánky *Plato Christianus* (Praha 2003).

V tomto autorovi a milovaném učiteli odešel jeden z výrazných představitelů metafyzického myšlení v jeho síle i bohatství, ale také profesor ztělesňující ve svých přednáškách humboldtovský ideál německé university. Tato myšlenková tradice, hledající v čase záblesk věčnosti, i tento

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.25
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

způsob výuky, orientovaný více na badatelskou práci přednášejícího než na předpokládané potřeby posluchačů, byly vícekrát vystaveny kritice, jíž bezmála podlehly. U příležitosti, jakou je smrt Wernera Beierwaltese, se neubráníme určitému smutku také nad tím, že epocha akademické kultury, kterou reprezentoval, se rovněž pomalu uzavírá.

Lenka Karfíková

OHLÁŠENÍ BRZKÉHO UZAVŘENÍ DOHODY O VĚČNÉM MÍRU VE FILOSOFII[1]

Immanuel Kant

První oddíl

Radostný výhled na blízký věčný mír ve filosofii

Od nejnižšího stupně lidské přirozenosti k jejímu nejvyššímu stupni, k filosofii

[413] Stoik Chrysippos to vyjadřuje působivě: „Příroda dala vepři duši místo soli, aby neshnil.“[2] Toť nejnižší stupeň přirozenosti člověka před veškerou kulturou, totiž čistě zvířecí instinkt. – Jako by zde ale filosof jasnozřivě nahlédl do fyziologických systémů naší doby; jenže my dnes místo slova „duše“ raději užíváme termínu „životní síla“ (a činíme to právem, protože z účinku lze přece dobře usuzovat na *sílu*, která jej způsobuje, ale ne hned na nějakou *substanci*, která by k takovému účinku byla zvlášť uzpůsobena), *život* se však nyní klade

---

1 I. Kant, *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, vyd. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (=*AA*), Berlin 1923, VIII, str. 413–422 (paginace akademického vydání je v překladu vyznačena v hranatých závorkách), původně otištěno in: *Berlinische Monatsschrift*, 28, 1796, str. 485–504. Jde o Kantovu reakci na text právníka a spisovatele J. G. Schlossera *Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte* (Dopis mladému muži, který by chtěl studovat kritickou filosofii, 1796), v němž autor reaguje na výtky, které mu Kant adresoval v článku *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796) (in: *AA* VIII, str. 387–426, český překlad: I. Kant, *O povýšeném tónu, jenž nově zaznívá ve filosofii*, přel. T. Koblížek, in: *Reflexe*, 43, 2012, str. 101–115, ke kontextu diskuse mezi Kantem a Schlosserem viz též: T. Koblížek, *Kantův text o povýšeném tónu ve filosofii*, in: tamt., str. 116–118). Schlosser následně publikuje *Zweites Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte, veranlaßt durch den angehängten Aufsatz des Herrn Professor Kant über den Philosophen-Frieden* (Druhý dopis mladému muži, který by chtěl studovat kritickou filosofii, podnícený přiloženým článkem pana profesora Kanta o míru ve filosofii), na který Kant již nereaguje. – Pozn. překl.

2 Cicero, *O přirozenosti bohů*, přel. A. Kolář, Praha 1948, str. 121, překlad upraven.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.26
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

do působení stimulujících sil (životního stimulu) a schopnosti na stimulující síly zpětně působit (životní schopnosti) a *zdravým* se nazývá takový člověk, ve kterém odpovídající stimul nevyvolá ani nadměrnou, ani příliš slabou reakci; v opačném případě přecházejí *animální* operace přírody v operace *chemické*, které mají za následek zahnívání a rozklad, takže rozklad nemusí (jak se dříve věřilo) nastat v důsledku smrti a po smrti, nýbrž smrt může nastat v důsledku předcházejícího rozkladu. – Zde je však *přirozenost* v člověku představena ještě před jeho lidskostí, a tedy ve své všeobecnosti, jak je činná ve zvířeti, jen aby rozvinula síly, které potom člověk může užívat podle zákonů svobody; tato činnost a její podněcování ale ještě nejsou praktické, nýbrž pouze mechanické.

A.

O fyzických příčinách filosofie v člověku

[141] Odhlédneme-li od vlastnosti *sebevědomí*, která člověka odlišuje od všech ostatních zvířat a díky které je člověk živočich *rozumný* (jemuž může být díky jednotě vědomí dána pouze jedna duše), pak musí být sklon tuto schopnost užívat k *rozumování*, rozumovat dále metodicky a pouze prostřednictvím pojmů, tj. *filosofovat*; vystupovat následně se svou filosofií polemicky proti druhým, tj. *disputovat*, a – protože se to málokdy obejde bez afektu – *hádat se* o ni, a nakonec spolu ve zbrani (škola proti škole, muž proti muži) otevřeně *válčit*; – tento sklon, tvrdím, nebo spíše *nutkání* musí být nahlíženo jako jedno z laskavých a blahodárných opatření přírody, kterým se od člověka snaží odvrátit to velké neštěstí, jímž je hnilobné odumírání živého těla.

O fyzickém účinku filosofie

Účinkem filosofie je *zdraví* (*status salubritatis*) rozumu. – Protože je ale lidské zdraví (podle toho, co bylo řečeno výše) neustálým propukáním nemoci a opětovným uzdravováním, k zachování rovnováhy, která se nazývá zdravím a visí na vlásku, nestačí pouze *dieta* praktického rozumu (něco jako jeho gymnastika), nýbrž k tomu musí (terapeuticky) působit filosofie jakožto *lék* (*materia medica*), k jehož užívání je pak zapotřebí zdravotníků a lékařů (pouze ti druzí jsou přitom oprávněni toto užívání *předepisovat*), přičemž policie musí hlídat, aby se v tom, jakou filosofii

má kdo studovat, odvažovali *radit* pouze kvalifikovaní lékaři, nikoli amatéři fušující do řemesla, o jehož principech nemají ponětí.

Příklad účinnosti filosofie coby léčebného prostředku podal stoický filosof Poseidónios[3] a to prostřednictvím experimentu, který v přítomnosti velkého Pompeia vykonal na své vlastní osobě: během ostré polemiky s epikurejskou školou přemohl prý totiž prudký záchvat dny, nechal ji sestoupit do nohou [415] a zabránil jí dospět k srdci a hlavě, čímž podal důkaz o bezprostředním *fyzickém* účinku filosofie, který jejím prostřednictvím příroda zamýšlela (tělesné zdraví), zatímco obhajoval tezi, *že bolest není zlem*.[4]

O zdánlivé neslučitelnosti filosofie se stavem jejího trvalého míru

Dogmatismus (např. Wolffovy školy) je polštář k usínání a konec všeho probouzení, které je přitom vlastním dobrodiním filosofie. – *Skepticismus*, který, je-li doveden do konce, tvoří pravý opak dogmatismu, nemá nic, čím by mohl činnost rozumu dále podněcovat, jelikož vše odkládá nevyužité stranou. – *Moderantismus*, který směřuje k prostřednosti a který je toho mínění, že nalezl kámen mudrců v subjektivní *pravděpodobnosti*, a domnívá se, že nedostatek dostatečného důvodu lze nahradit nakupením mnoha izolovaných důvodů (z nichž žádný není sám o sobě průkazný), není filosofií vůbec; s tímto léčebným prostředkem (doxologií) se to má stejně jako s morovými kapkami či benátským theriakem: pro všechno to dobro, kvůli kterému se k nim sahá zleva zprava, nejsou nakonec dobré k ničemu.

---

3 Cicero, *Tuskulské hovory*, přel. V. Bahník, Praha 1976, str. 116–117.

4 V latině lze dvojznačnosti ve výrazech „zlé“ (*malum*) a „špatné“ (*pravum*) předejít snáze než v řečtině. – Vzhledem ke zdraví a nemoci (bolesti) je člověk podřízen zákonu *přírody* a je pouze pasivní (jako všechny smyslové bytosti); vzhledem ke špatnosti (a dobru) je podřízen zákonu svobody. Prvé zahrnuje to, co člověk trpí, druhé zahrnuje to, co dobrovolně činí. – Vzhledem k *osudu* je rozdíl mezi *pravým* a *levým* (*fato vel dextro vel sinistro*) pouze rozdílem ve vnějším vztahu člověka. Vzhledem k jeho svobodě a vztahu zákona k jeho sklonům jde ale o rozdíl uvnitř člověka. – V prvním případě se klade *rovné* proti *šikmému* (*rectum obliquo*), ve druhém rovné proti *křivému*, *zmrzačenému* (*rectum pravo sive varo*, *obtorto*).

Tedy pokud latiník klade nešťastnou událost na levou stranu, vychází to zřejmě z toho, že proti případnému útoku se nelze tak obratně bránit levou jako pravou rukou. Že ale u augurů, když věštec obrátil svůj pohled k tzv. chrámu (na jihu), vydával blesk, který přišel zleva, za šťastné znamení, má patrně ten důvod, že bůh hromu, který pomyslně stál proti věštci, drží blesk naopak v pravé ruce.

O skutečné slučitelnosti kritické filosofie se stavem jejího trvalého míru

[416] *Kritická* je taková filosofie, která nezačíná *pokusy* budovat či bořit systémy ani úsilím (jako moderantismus) stavět na podpěrách střechu bez domu k příležitostnému noclehu, nýbrž zkoumáním schopnosti lidského rozumu (ať už s jakýmkoliv záměrem), a která tedy nerozumuje do větru, pokud je řeč o filosofématech, jež nelze doložit žádnou možnou zkušeností. – A přece v lidském rozumu existuje něco, co nám nemůže být známo prostřednictvím zkušenosti a co přesto dokazuje svoji skutečnost a pravdivost v účincích, které mohou být znázorněny ve zkušenosti, a proto také (a sice podle principu *a priori*) prostě přikázány. Je to pojem *svobody* a z něj pocházející zákon kategorického, tj. bezpodmínečně přikazujícího imperativu. – Prostřednictvím tohoto zákona získávají *ideje*, které by pro čistě spekulativní rozum byly zcela prázdné, i když právě on nás k nim jako základům poznání našeho posledního účelu nevyhnutelně odkazuje, určitou, byť pouze morálně-praktickou realitu: totiž *jednat* tak, jako by jejich předměty (Bůh a nesmrtelnost), které smíme tudíž v onom (praktickém) ohledu postulovat, byly dány.

Tato filosofie, která je (vůči těm, kteří mylně zaměňují jevy za věci o sobě) vždy ozbrojeným a právě proto činnost rozumu neustále doprovodným stavem otevírá výhled na věčný mír mezi filosofy jednak díky bezmoci protikladných *teoretických* důkazů, jednak díky síle *praktických* důvodů k přijetí jejích principů; – na mír, který mj. má navíc tu výhodu, že síly subjektu, který se v důsledku útoků ocitl ve zdánlivém nebezpečí, udržuje v neustálé pohotovosti a tím také podporuje záměr přírody jej prostřednictvím filosofie stále probouzet k životu a odvracet od něho smrtelný spánek.

*

Pokud se na věc díváme z tohoto hlediska, je třeba výrok onoho muže, který nevyniká jen ve svém vlastním (matematickém) oboru, [417] ale také v mnoha dalších, muže korunovaného činorodým, stále ještě plodným stářím, interpretovat ne jako nešťastnou, ale jako šťastnou zprávu, pokud filosofům zcela upírá bezstarostný klid a mír spočívající na domnělých vavřínech.[5] Takový mír by totiž vedl jen k ochabnutí sil a maření účelu přírody, pokud jde o filosofii coby prostředek, jenž

[5] Když moudrým slovem čin svůj řídí / opouští lidé boj a svár; / pak všichni spolu v míru žijí, / jen filosof se bije dál. Kästner.

nás má neustále pobízet k poslednímu účelu lidstva; naproti tomu bojová pohotovost ještě není válka, nýbrž může a má jí spíše zabránit, a tedy zajistit mír, a to rozhodující převahou praktických důvodů nad protidůvody.

B.

Hyperfyzické základy lidského života za účelem jeho filosofie

Prostřednictvím rozumu je lidské duši přidán *duch* (*mens*, νοῦς), aby člověk nevedl jen život, který odpovídá mechanismu *přírody* a jejím technicko-praktickým zákonům, ale také život, který odpovídá spontaneitě *svobody* a jejím morálně-praktickým zákonům. Tento životní princip se nezakládá na pojmech něčeho *smyslového*, které ve svém souhrnu především (přede vším praktickým užíváním rozumu) předpokládají *vědu*, tj. teoretické poznání, nýbrž vychází nejprve a bezprostředně z ideje *nadsmyslového*, totiž svobody, a morálního kategorického imperativu, který nám ji teprve činí zjevnou; a tak zakládá filosofii, jejíž nauka není pouze (jako matematika) dobrým instrumentem (nástrojem k libovolnému účelu), tzn. pouhým prostředkem, nýbrž kterou je *samo o sobě povinností* učinit zásadou svého života.

Co je filosofie jako nauka, která je mezi všemi ostatními vědami největší potřebou člověka?

Je tím, co naznačuje už její název: *hledáním moudrosti*. [418] Moudrost je ale souladem vůle a posledního účelu (nejvyššího dobra); a protože ten, nakolik je dosažitelný, je také povinností, a naopak, pokud je povinností, musí být také dosažitelný, a takový zákon jednání se nazývá morální, pak lidská moudrost nebude nic jiného než vnitřní princip vůle dodržovat morální zákon, ať už je její předmět jakýkoliv; ten bude ale vždy nadsmyslový, protože vůle určená empirickým předmětem může sice zakládat technicko-praktické dodržování pravidla, nikoli však povinnost (která není fyzickým vztahem).

O nadsmyslových předmětech našeho poznání

Jsou jimi Bůh, svoboda a nesmrtelnost. – 1) *Bůh* jako absolutně zavazující bytost; 2) *svoboda* jako schopnost člověka prosazovat plnění svých povinností (coby Božích příkazů) navzdory veškeré moci přírody; 3) *nesmrtelnost* jako stav, v němž má být člověku dán podíl na blahu či utrpení v závislosti na jeho morální hodnotě. – Jak vidno, nacházejí se tyto předměty ve vztahu podobném řetězci tří vět atributivního sylogismu; a jelikož jim, právě proto, že jsou to ideje nadsmyslového, nemůže být v teoretickém ohledu dána žádná objektivní realita, bude jim moci náležet, pokud jim však vůbec má být zjednána, jen v praktickém ohledu coby postulátům morálně-praktického rozumu.[6]

Prostřední z těchto idejí, totiž idea svobody, protože existence svobody je obsažena v kategorickém imperativu, který neponechává prostor žádné pochybnosti, je tudíž s těmi dvěma zbylými logicky spojena; proto kategorický imperativ, nejvyšší princip *moudrosti*, předpokládající tedy také poslední účel nejdokonalejší vůle (nejvyšší blaženost, jež je v souladu s moralitou), zahrnuje pouze podmínky, [419] za nichž lze tomuto účelu jedině učinit za dost. Neboť jedinou bytostí, která je s to vykonat odpovídající rozdělení, je Bůh; a jediný stav, v němž může být tento výkon proveden na rozumných světských bytostech a v plné shodě s oním konečným účelem, je předpoklad přetrvání života, jež je založeno v jejich přirozenosti, tj. *nesmrtelnost*. Neboť kdyby přetrvání života nebylo založeno v jejich přirozenosti, znamenalo by pouze *naději* budoucího života, ne však takového, který musí rozum nutně (v důsledku morálního imperativu) předpokládat.

Závěr

Je tedy pouhým nedorozuměním či záměnou morálně-praktických principů mravnosti za principy teoretické, z nichž pouze ty první mohou zjednat poznání nadsmyslového, pokud ještě dojde ke sporu o to, co říká

6 Postulát je a priori daný praktický imperativ, jehož možnost nelze nijak vysvětlit (a tedy ani dokázat). Nepostulujeme tedy věci, nebo dokonce existenci nějakého předmětu, nýbrž postulujeme pouze maximu (pravidlo) jednání subjektu. – Pokud je tedy povinností usilovat o určitý účel (nejvyšší dobro), musím být také oprávněn předpokládat, že zde existují podmínky, za nichž jedině je tento výkon povinnosti možný, třebaže ty jsou nadsmyslové a my nejsme s to (v teoretickém ohledu) dospět k jejich poznání.

filosofie jako nauka o moudrosti; z jejího stanoviska, protože proti ní již není a nemůže být namítáno nic vážného, lze důvodně

ohlásit brzké uzavření dohody o věčném míru ve filosofii.

Druhý oddíl

Znepokojivý výhled na blízký mír ve filosofii

Pan Schlosser, muž velkého literárního nadání a (jak máme důvod se domnívat) podpoře dobra nakloněného způsobu myšlení, aby si ve volné, nikoli však zahálčivé chvíli odpočinul od donucující, autoritě podléhající správy zákona, nečekaně vstupuje na bitevní pole *metafyziky*, kde spor bývá daleko trpčí než v oboru, který právě opustil. – Kritická filosofie, o které se domnívá, že ji zná, ačkoli nahlédl jen poslední závěry, jež z ní vyplývají, a kterou nutně musel pochopit nesprávně, protože kroky, jež k ní vedou, neprošel se svědomitou pílí, ho pobouřila; a tak se honem stal učitelem „mladého muže, který by (jak říká) chtěl studovat kritickou filosofii“, aby jej od toho odradil, aniž se ovšem před tím sám poučil.

[420] Jde mu jen o to, aby kritiku čistého rozumu pokud možno odklidil z cesty. Jeho rada se podobá onomu ujišťování, které dávali dobří přátelé ovcím: kéž by se jim jen chtělo zbavit psů, aby spolu žili v trvalém míru jako bratři. – Pokud žák uposlechne této rady, stává se hračkou v rukou učitele, který chce „upevnit jeho vkus (jak říká) prostřednictvím starověkých autorů (v umění přemlouvat, prostřednictvím subjektivních důvodů k souhlasu, místo metody přesvědčování, prostřednictvím objektivních důvodů)“. Pak si je učitel jist: žák si nechá podstrčit *zdání pravdy* (*verisimilitudo*) namísto *pravděpodobnosti* (*probabilitas*) a pravděpodobnost v soudech, které vůbec mohou vycházet pouze *a priori* z rozumu, namísto jistoty. „Neuhlazená, barbarská řeč kritické filosofie“ se mu nebude líbit; přestože jako barbarské musí být spatřováno spíše to, je-li do elementární filosofie zaváděno krasodušné výrazivo. – Naříká si nad tím, že „všem tušením, výhledům k nadsmyslovému, každému géniu básnictví mají být přistřižena křídla“ (pokud to filosofii přísluší!).

Filosofie se v té části, která zahrnuje *nauku o vědění* (v části teoretické) a kterou naprosto nelze opomenout, přestože se zaměřuje především na omezování nepřiměřených nároků teoretického poznání, vidí ve své praktické části nucena vrátit k *metafyzice* (mravů) coby souhrnu čistě *formálních* principů pojmu svobody, ještě než se klade otázka po účelu

jednání (matérii vůle). – Náš antikritický filosof tuto úroveň přeskakuje, nebo ji spíše podceňuje natolik, že zásadu *„Jednej podle maximy, o které můžeš zároveň chtít, aby se stala všeobecným zákonem!“*, která může sloužit za prubířský kámen jakéhokoliv oprávnění, chápe zcela chybně a dává jí význam, který ji omezuje na empirické podmínky, a tím ji činí nezpůsobilou k tomu, aby byla kánonem čistého morálně-praktického rozumu (kterému se přesto nějaký kánon dát musí); vrhá se tak na docela jiné pole, než kam jej onen kánon odkazuje, a vyvozuje nesmyslné důsledky.

Je ale zřejmé, že zde není řeč o principu užívání prostředků k nějakému určitému účelu (neboť potom by to byl pragmatický, [421] nikoli morální princip); že neklamným znakem morální nemožnosti jednání není to, když maxima mé vůle, učiněna všeobecným zákonem, odporuje maximě vůle *druhého*, nýbrž to, když odporuje sama sobě (což mohu posoudit podle principu sporu, z pouhých pojmů, *a priori*, zcela nezávisle na zkušenosti, např. „zda do své maximy zahrnu rovnost jmění nebo vlastnictví“). – Pouze neznalost, nebo snad něco horšího, totiž sklon k šikaně mohly podnítit tento útok, který však

vyhlášení věčného míru ve filosofii

nemůže překazit. Neboť mírové spojenectví, které má tu povahu, že je (bez kapitulace) uzavřeno ihned, jakmile si jednotlivé strany navzájem porozumí, může být také vyhlášeno za uzavřené, nebo přinejmenším za blízké uzavření.

*

I když je filosofie představena pouze jako *nauka o moudrosti* (což je také její vlastní význam), nelze ji přesto obejít ani jako nauku o *vědění*, nakolik toto (teoretické) poznání zahrnuje elementární pojmy, kterých užívá čistý rozum; za předpokladu, že se tak děje jen proto, aby se rozumu postavili před oči jeho meze. Sotva tedy může být otázkou filosofie v prvním významu to, zda *má* člověk svobodně a otevřeně *přiznat*, co a odkud ve skutečnosti o svém předmětu (smyslovém a nadsmyslovém) opravdu ví, nebo co jen v praktickém ohledu (protože jeho předpoklad je prospěšný poslednímu účelu rozumu) předpokládá.

Může být, že *pravdivé* není vše, co člověk za takové pokládá (neboť se může mýlit); ale ve všem, co říká, musí být *pravdomluvný* (nesmí klamat): je dále možné, že jeho vyznání je pouze vnitřní (před Bohem),

nebo také vnější. – Porušení této povinnosti být pravdomluvný znamená *lež*; z toho důvodu může existovat vnější, ale také vnitřní lež, takže obě spolu mohou být ve shodě, ale také si navzájem odporovat.

Lež, ať už je vnitřní či vnější, je dvojího druhu: 1) když člověk vydává za *pravdivé* něco, o čem si je vědom, [422] že je to nepravdivé, 2) když vydává za *jisté* něco, o čem je si vědom, že je to subjektivně nejisté.

Lež („od otce lží, skrze něhož vešlo do světa veškeré zlo“)[7] je hnilobnou skvrnou na lidské přirozenosti; a přesto je *tón pravdomluvnosti* (po vzoru některých čínských obchodníků, kteří si nad své krámky věší zlatě vysázený nápis: „Zde se nepodvádí“), zejména co se týče toho, co je nadsmyslové, tónem obvyklým. – Příkaz *„Nelži!“* (i kdyby to bylo v tom nejzbožnějším úmyslu), co nejniterněji přijatý za zásadu filosofie jakožto nauky o moudrosti, by sám mohl nejen způsobit, ale také jednou provždy zajistit ve filosofii věčný mír. [8]

Přeložil Robin Pech

7 Srv. *J* 8,44; *Ř* 5,12. – Pozn. překl.

8 Překlad vznikl v rámci zastřešujícího projektu „Krize racionality a moderní myšlení“, projektu „Politická a rétorická dimenze Kantovy kritické filosofie“ řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy z prostředků Specifického vysokoškolského výzkumu na rok 2018. Za pomoc s překladem děkuji Jindřichu Karáskovi, Radomíru Rozbrojovi, Martinovi Pokornému (jenž je autorem překladu Kantem citovaných veršů A. G. Kästnera) a Tomáši Koblížkovi. – Pozn. překl.

GENEZE A PLATNOST

Rozhovor Malteho Dreyera a Waltera Zitterbartha s Hansem Joasem[1]

M. D.: Milý pane Joasi, včera [6. listopadu 2013] jste pronesl svou přednášku v rámci řady Christian-Wolff-Vorlesung nazvanou Otroctví a mučení v globální perspektivě: Západ a lidská práva. Tato přednáška, kterou jednou ročně pořádá Institut pro filosofii v Marburku, má za cíl spojit tradici osvícenství s kritickou reflexí dnešních problémů. Jaký vztah k osvícenství mají Vaše úvahy o sakralitě osoby? Zařadil byste se rovněž do tradice osvícenství, nebo chápete své úvahy spíše jako příspěvek k jeho kritice?

Když se mě někdo ptá na můj postoj vůči osvícenství, mám sklon odpovědět protiotázkou: „Co přesně osvícenstvím myslíte?“ A to proto, že nejméně ve dvou ohledech není jasné, jak přesně je ten pojem chápán, můj postoj ale závisí na přesně vymezeném smyslu tohoto pojmu. Osvícenství může být zaprvé chápáno v protináboženském smyslu. To je sice, jak známo, historicky mylné, ale představa o osvícenství je často silně ovlivněna *francouzským* osvícenstvím. O francouzském osvícenství nejspíše ještě platí, že se nachází v opozici k náboženství. Pro osvícenství ve většině ostatních zemí to však neplatí. Jiným slovy, jistě nejsem horlivým zastáncem osvícenství, pokud by osvícenství mělo současně znamenat masivní kritiku náboženství.

Zadruhé, osvícenství je často chápáno v protikladu k romantismu, nebo, abychom se vyjádřili pojmově přesněji, je chápáno v protikladu

[1] H. Joas, *Genesis und Geltung zusammen denken. Hans Joas, interviewt von Malte Dreyer und Walter Zitterbarth*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62, 2014, str. 984–999. Přeloženo s laskavým svolením profesora Hanse Joase. – Hans Joas je sociolog a filosof působící na Humboltově univerzitě v Berlíně a na univerzitě v Chicagu. Věnuje se především sociologii náboženství, otázce původu hodnot a lidských práv, vztahu křesťanské víry a moderní společnosti. V rámci úvah o hodnotách rozvinul fenomenologii zkušenosti sebetranscendence a předložil nové zdůvodnění lidských práv na základě své teorie o „sakralitě osoby“, která však není míněna primárně nábožensky. K jeho nejznámějším publikacím patří knihy *Die Entstehung der Werte* (1999), *Die Sakralität der Person* (2011), *Glaube als Option* (2012), *Sind die Menschenrechte westlich?* (2015) a *Die Macht des Heiligen* (2017). Pro citovaná díla Hanse Joase používáme následující zkratky: *SP = Die Sakralität der Person* [Sakralita osoby], Berlin 2011; *EW = Die Entstehung der Werte* [Původ hodnot], Frankfurt a. M. 1997 – Pozn. překl.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.27
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

k tomu, co je v interpretacích Herderových spisů – například u Isaiaha Berlina nebo Charlesa Taylora – bráno jako vzor vyjádření jednání a člověka.[2] Pokud osvícenství znamená závazek k racionalistickému obrazu člověka, pak vzhledem ke svému nadšení pro Herdera a pro tradici, která z něho vychází, také nepatřím k osvícencům. Pokud je ale Herder – jak je tomu v novější literatuře – chápán jako *jedna* z verzí osvícenství, takže se pojem osvícenství stává do té míry široký, že zahrnuje i tak „expresivistický" obraz člověka, lidského jednání a dějin [jako u Herdera], pak ano.

Pojem osvícenství je prostě sám o sobě příliš mnohoznačný. Mnozí ho nepoužívají jako přesnou charakteristiku určitého historického fenoménu, nýbrž spíše jako indikátor smýšlení. Pokud jsou pojmy „bojové", vždy se snadno stanou problematickými.

W. Z.: Zde bych se rád na chvíli zastavil a zeptal se, jak byste zhodnotil svůj příspěvek ve vztahu ke kritice osvícenství, jak ji přednesli Horkheimer a Adorno.

Jestliže má být kniha *Dialektika osvícenství* určitou filosofií dějin – pokud to tak lze nazvat –, cítím se být od ní na hony vzdálen. Je těžké vyjádřit to přesně v jedné větě, ale zdá se mi, stručně řečeno, že Horkheimer a Adorno se určitým způsobem pokusili předvést vnitřní rozporuplnost určitého jednotného procesu, zatímco já rekonstruuji mnohost procesů, rozbíhajících se do rozličných směrů, a napětí, které mezi těmito různorodými procesy existuje. Viděno touto optikou, nejedná se často o vnitřní rozporuplnost, nýbrž o – do jisté míry – vnější napětí mezi rozličnými tradicemi, jež bývají současně, a dnes také mylně, subsumovány pod jednotlivé pojmy jako například „modernizace". Lze ocenit Horkheimerovu a Adornovu citlivost pro něco, co můžeme chápat jako vedlejší následek procesu racionalizace. Myslím si ale, že se svou konstrukcí v *Dialektice osvícenství* pojmově spíše vmanévrovali do slepé uličky. Je to ostatně podobné jako s pojmem osvícenství, dnes se obecně mluví o „dialektice osvícenství", avšak není tím nezbytně míněno Horkheimerovo a Adornovo myšlení s jejich vlastní intencí.

M. D.: Pojem osvícenství má mimo svou historickou dimenzi také dimenzi systematickou. Ve Vašich pracích jsou tyto dvě roviny do sebe také zakomponovány. Překřížení geneze a platnosti, které ve Vaší knize k dějinám lidských práv hraje významnou roli, je tematický komplex, který si

2 Srv. H. Joas, *EW*, str. 198–199, pozn. 8.

pokusíme nyní trochu přiblížit. Geneze a platnost lidských práv, jimiž se v Sakralitě osoby *zabýváte, se k sobě vztahují komplexně. Jednu kapitolu své knihy jste nadepsal Ani Kant ani Nietzsche: Co je afirmativní genealogie? Tam vysvětlujete, proč ve vztahu k hodnotám, jako je universální lidská důstojnost, od sebe nelze genezi a platnost beze všeho oddělit.*[3] *V narážce na název této kapitoly jste pak doplnil, že by se kapitola mohla jmenovat: Kant plus Nietzsche. Jak se tedy k sobě má nárok universality lidských práv – Kant – k jejich historickému vývoji – Nietzsche?*

Svou poznámkou jsem chtěl říci, že spojuji obhajobu universálního nároku lidských práv s analýzou kontingentní historické geneze toho, *co* vznáší onen universalistický nárok. V těchto formulacích signalizuje jméno Kant trvání na universální platnosti, kdežto jméno Nietzsche zastupuje snahu brát radikálně vážně dějinnou kontingenci procesů vznikání. Ale k oběma projektům, jak ke kantovskému, tak nietzscheovskému, zaujímám určitou distanci, přičemž *obsahové* rozdíly s Nietzschem jsou větší než s Kantem, ale jistá *metodická* blízkost k Nietzschemu tu je. Označení Ani Kant ani Nietzsche jsem ve své knize použil z toho důvodu, že způsob, jakým na poli hodnot myslím současně vznik a platnost, nespočívá ani v nehistorické obhajobě universálních nároků, ani v nietzscheovské – z mého pohledu – destruktivní genealogii. Nietzsche spojil myšlenku radikálního vědomí kontingence s dodatečným předpokladem, podle něhož vhled do kontingentního vzniku hodnot naši vazbu na ně zruší. Já tvrdím, že to tak přinejmenším nutně nemusí být – snažil jsem se to objasnit na různých místech v různých publikacích. Na poli osobních vazeb se to zdá být lehčí než na poli vazeb k hodnotám. Paralela mezi vazbami k osobám a k hodnotám je pro mě důležitá a chtěl bych ji vysvětlit.

Když říkáme „hodnotová vazba" (Wertbindung), měli bychom položit důraz na obě části tohoto složeného pojmu. Jednou součástí je „hodnota". Mohu pronést určitá tvrzení a vznést nárok na jejich platnost tím, že řeknu: je dobré nebo zlé toto či ono dělat nebo nedělat. Avšak když říkáme „hodnotová vazba", myslíme tím, že nemáme jen určité mínění, které můžeme dát k dispozici v diskusi, přičemž jsme v případě protiargumentů ochotni je změnit. Chceme tím především říct, že máme hlubokou *emocionální* vazbu na to, co vnímáme jako dobro a zlo. Myslím si tedy, že na poli geneze hodnotových vazeb lze vypozorovat mnohé ohledně toho, co platí rovněž pro vazby k osobám. K lidem, které milujeme, máme vazbu, která překračuje všechno účelové uvažování.

3 Srv. týž, *SP*, Úvod a kap. 4, str. 156.

Můžeme kupříkladu reflexivně poznat, že máme *náhodné* milostné a přátelské vztahy. Seznámím se s někým během jízdy vlakem, spřátelíme se, a to je, pokud nevěřím na předurčení lidského osudu, náhoda. Kdybych jel dalším vlakem, nikdy bychom se nesetkali. Avšak oslabuje tento náhled intenzitu mých přátelských vazeb? Já tvrdím, že nikoli. Někdy nás to pobaví, když si připomeneme, jak náhodný je počátek našich vztahů, ale to jimi neotřese, ani tím nejsou demaskovány. A takto je to i u hodnotových vazeb.

M. D.: Že máme emocionální vazby k osobám, i když se nám zpětně zdá vznik těchto vazeb náhodný, je vskutku lehké nahlédnout. Přesto se ptám, jak si máme představit historii vzniku vazeb k tak vysoce všeobecným hodnotám, jako jsou lidská práva. Pokud Vás správně chápu, domníváte se, že disponujeme, pokud považujeme lidská práva za hodnotná, vždy vlastní *historií našich vazeb, jejichž prostřednictvím jsme si náš vztah k těmto hodnotám vybudovali. Možná nám to vysvětlete na příkladu toho, jak Vy sám se zabýváte problematikou lidských práv.*

Když nad sebou přemýšlím – jako někdo, kdo se narodil v poválečné době a kdo je dítětem národněsocialistické generace –, nemám žádné pochybnosti o tom, že můj mimořádně silný zájem o téma jako jsou lidská práva a moje silná vazba na hodnotu universální lidské důstojnosti má co do činění se skutečností, že v Německu existovala Třetí říše a že to byli naši otcové a naše matky, kteří ji učinili možnou a kteří ji podporovali. Nakolik národní socialismus nebyl předurčen německými dějinami, je tedy tato motivace takto silně bránit universální nárok lidských práv sama kontingentní. V tomto smyslu pak sice mohu reflexivně vysvětlit nahodilost této intenzivní motivace k tomu zabývat se uvedeným tématem, a dokonce tak mohu vysvětlit svou vazbu na tuto určitou hodnotu. Z toho však neplyne odtržení od této hodnoty, nýbrž spíše naopak posílení vazby k ní. Biografická nahodilost pro mne znamená skutečnost, že poté, co německé dějiny ukázaly, co se může stát ve vysoce civilizované zemi, se něco podobného může znovu přihodit zde nebo někde jinde. Ani nejstarší demokracie nejsou vůči tomu imunní – proto soustředím svou pozornost na obranu historicky ohrožovaných universalistických nároků. Ani kantovské, nehistorické, a tudíž nedostatečné sebereflexivní tvrzení universality, ani destruktivita Nietzscheho genealogie to nedokáže postihnout. Proto používám možná poněkud zvláštní pojem afirmativní genealogie. Slovo „afirmativní“ jsem si vypůjčil od Paula Ricœura, který jej však nepoužíval v souvislosti s genealogií, nýbrž ve vztahu k hermeneutice. Ricœur staví afirmativní hermeneutiku proti hermeneutice

podezírání, přičemž tímto termínem označuje takové nakládání s texty, kdy vypracováváme jejich pozitivní výpovědní charakter, místo toho, aby řečené bylo podezíráno z toho, že je jen fasádou osobních zájmů.

W. Z.: Vyprávíte vznik lidských práv jako náboženský příběh. Jak byste však chtěl o tomto příběhu přesvědčit toho, kdo sice sdílí Vaší pozici ohledně universality lidských práv, kdo je ale, jak to formuloval Max Weber, ohledně náboženského sluchu naprosto nemuzikální?

Vycházíte z mylného předpokladu. Netvrdím, že lidská práva mají náboženské kořeny – to je pro mě důležité. Tvrzení, že lidská práva v podstatě vzešla z křesťanského ducha, se spíše snažím historicky a empiricky vyvrátit. Pojem sakrality neimplikuje náboženství. Přejímám diskurs o svatosti, jak se rozvíjel okolo roku 1900, a zásadním způsobem navazuji na francouzského sociologa Émila Durkheima, který poměr pojmů „sakrální" a „náboženský" do jisté míry otočil.[4] Pojem „sakrální" zde neoznačuje příslušnost k náboženskému společenství nebo náboženské tradici, nýbrž naopak označuje představu, že lidé činí zkušenost, kterou nazývám zkušeností sebetranscendence. Sebetranscendence zde není náboženským pojmem, nýbrž pojmem deskriptivně psychologickým, který označuje uchvacující překročení hranic sebe sama, intenzivní pocit vytržení mimo hranice vlastního já a uvědomění si vlastní konečnosti a vlastních hranic. V této souvislosti jsou důležité zkušenosti strachu a násilí, ale také zkušenosti entuziastického a euforického uchvácení. Durkheim si mimo jiné myslí, že ten, kdo tuto zkušenost učiní – a učiní ji každý člověk poté, co rozvine své vlastní já – pokládá zdroj této zkušenosti za něco, co se nachází mimo něj. Nazývám to atribucí: atribuce je úkon, jehož prostřednictvím je lokalizována příčina [zkušenosti sebetranscendence, M. D.]. Zatímco během života se toto připisování může měnit, vzpomínka na intenzitu této zkušenosti zůstává zachována. Za příčiny mohou být považovány všechny konkrétní osoby, objekty a obsahy idejí odlišující se od toho, co je všední, a vykazující kvalitu, kterou označujeme pojmem „posvátný". Na tomto pozadí nejsou náboženství ničím jiným než určitými systematizacemi těchto atribucí posvátného, vysvětlením tohoto připisování ve formě vyprávění a jejich uctíváním ve formě symbolů. Durkheim se domníval, že se tento fenomén vyskytuje i v sekulárních souvislostech.[5] Poté, co byla 14. července 1789 dobyta Bastila, při zpětném pohledu tento den nepředstavoval pro revolucionáře, ať byli

4 Srv. týž, *SP*, str. 94.

5 Srv. tamt., str. 94–95.

náboženští nebo ne, neutrální datum, nýbrž afektivně nabytou událost.[6] Náměstí Bastily pak již není všední místo, jedno vězení v Paříži vedle jiných, nýbrž dokonce i po demolici se v emocionálním slova smyslu stalo téměř posvátným. Tvrdím, že obdobným způsobem fungují i naše vazby k osobám. Vezměme si výše zmíněný příklad: náhodné setkání ve vlaku. Možná se tento den, tento vlak, toto nádraží nebo cokoli jiného, co s tímto setkáním souvisí, naplní enormní vzpomínkovou kvalitou a vznikne tak silné pouto k těmto konkrétním věcem. Durkheim to předvedl na nacionalismu, protože nacionalismus právě nepovažoval jako jiní jeho současníci za účelově racionální záležitost, nýbrž za ideologii, která člověka dokáže strhnout a podnítit až k smrti. Už on přišel s myšlenkou, i když ji formuloval jen v několika větách, že bychom právě takto měli rozumět lidským právům, totiž jako sakralizaci každého jednotlivého individua.[7] Proto nás pobuřuje skutečnost, že je někdo mučen, i když není náš přítel, stoupenec námi preferovaného politického přesvědčení, člen našeho náboženského společenství nebo našeho národa. Když nás, *protože je* člověkem, pobuřuje, že je mučen, pak máme k pojmu člověka jako člověka takovýto posvátný vztah. Cítíme, že každý člověk je v jádru posvátný.

Vraťme se však k otázce, o níž tu běží. Nevidím žádný důvod pro to myslet si, že bych musel, protože jsem věřící, o nevěřících tvrdit, že jejich vazba na tuto hodnotu je méně konsistentní než moje. Takto ale mluví mnozí na obou stranách. Existují nevěřící, kteří si myslí, že disponují sekulárním zdůvodněním lidských práv; proto pozorují s jistou skepsí, když se někdo hlásí k lidským právům z náboženských důvodů. Na druhé straně však existují i věřící, kteří mají silnou vazbu k lidským právům, což spojují s myšlenkou, že ten, kdo není příslušníkem jejich náboženství, je na tomto poli do jisté míry nespolehlivý druh. Já naproti tomu tvrdím, že obojí je špatně. Jde mi o to zjistit, jak si máme sakralizaci osoby představit v obecné rovině, a nikoli o to, jak se sakralizace rozličnými způsoby ustavuje v různých sakralizujících systémech. Je přece zřejmé, že někdo, kdo má určitou představu o Bohu, musí vytvořit intelektuální souvislost mezi posvátností osoby a svou představou o Bohu jako zdroji všeho posvátného. Nevěřící tuto souvislost vytvořit nemohou, musí ale vytvořit vztah mezi sakralizací osoby a – abychom zůstali u Durkheima – například francouzským národem.

---

6 Srv. tamt., str. 95–96 (pozn. 36, odkaz na: E. A. Tiryakian, *For Durkheim: Essays in Historical nad Cultural Sociology*, Farnham 2009).

7 Srv. tamt., str. 82 n. a 95.

M. D.: Nestojí sakralizace partikulárních entit v protikladu k universalitě lidských práv? Jak někdo může být na poli lidských práv zároveň nacionalista a universalista?

Durkheim tvrdil, že by to bylo možné, pokud by Francie byla chápána jako národ lidských práv a pokud by se v souladu s tím v zahraniční politice za lidská práva zasazovala. Naproti tomu na straně náboženství – to ukazuje pátá kapitola *Sakrality osoby*, jež *nemá být* chápána jako kapitola historicko-sociologická – vyvstává zpětně otázka, proč a jak by křesťané mohli vazbu na lidská práva integrovat do svého křesťanství. Na to, jak tuto integraci reálně existující křesťané provádějí či prováděli, je možno se ptát empiricky, kdežto my se mimoto můžeme ptát normativně, jak by tuto integraci *měli* provádět. Když se budete křesťanů empiricky dotazovat, zjistíte, že k ospravedlnění lidských práv budou v rámci víry použity dva elementy křesťanského myšlení. Jsou to myšlenky, že všichni lidé jsou Božími dětmi a že člověk je stvořen podle Božího obrazu. Na empirické rovině to považuji za nepopiratelné. Musím však bohužel, i když jsem to v jednotlivých úvodech k příslušným kapitolám jednoznačně napsal, vždy znovu objasňovat, že neodvozuji lidská práva z křesťanské tradice víry v to, že jsme stvořeni k Božímu obrazu a že jsme Božími dětmi, nýbrž tvrdím, že tato práva vznikla prostřednictvím určité historické dynamiky, například v 18. století, kdy docházelo k vypořádání se s absolutismem a v Severní Americe s kolonialismem, a že pak byla všemi – židy, sekulárně se chápajícími lidmi, budhisty – v konfrontaci s těmito novými fenomény integrována do příslušných výkladových rámců. Jako křesťan to činím tak, jak jsem to popsal v páté kapitole. Kdybych byl budhistou, musel bych napsat jinou pátou kapitolu, v níž bych vylíčil, jak budhismus produktivně a integrativně nakládá s idejí lidských práv.

M. D.: Zmiňujete tu další, velmi důležitý bod. Důrazně poukazujete na kontextovou proměnlivost hodnot, na význam kulturních institucí, států a historických okolností, tedy mnoho faktorů, které se na genezi hodnot spolupodílejí. S afektivní vazbou k tomu přistupuje další subjektivní komponenta. Dává vůbec smysl hovořit o universálních *hodnotách, když vyprávíme příběh o vzniku hodnot takto?*

To je ono zásadní jablko sváru. Já jsem právě přesvědčen o tom, že to je přesně naopak. Vím, že filosofové sní sen o universálním zdůvodnění, které se zázračným způsobem oprostí od subjektivního, a tím ho jistým způsobem jednou provždy překročí. Lze rozlišit rozmanité filosofické varianty tohoto snu: představu, podle níž se filosofii, například filosofii

analytické, podaří, že se sama stane progresivní vědou, která takováto zdůvodnění buď někde nalezne, řekněme u Kanta, nebo dosáhne těchto zdůvodnění vylepšením kanonických teorií, nebo na nich sama bude pracovat tak, aby je mohla v budoucnu předvést. Jiný postup spočívá v tom, že řekneme, že všichni lidé jsou historicky kontingentní, a proto musí být historicky kontingentní i všechny universalistické nároky. Tyto nároky vznikly tudíž za určitých podmínek a možná, kdyby panovaly jiné podmínky, ani nemusely vůbec vzniknout. Tato argumentace však nebere lidským právům jako takovým nic z jejich nároku na universalitu. Jdu dokonce tak daleko, že říkám: pro člověka neexistuje vůbec žádná jiná možnost, jak vznést nárok na universalitu, aniž by přitom byl něčím jiným než historicky partikulární bytostí v celé své kontingenci. Ano, je naprosto mylné domnívat se, že to, co lidé tvrdí, vždy platí jen pro ně jako pro partikulární bytosti jen proto, že samy těmito partikulárními bytostmi jsou. I v přírodních vědách může jistý fyzik dospět k vědeckému poznatku a může samozřejmě tvrdit, že to, na co přišel, neplatí výhradně pro něj, i když tento poznatek měl individuální genezi. Reflexivitu našeho vlastního nároku na universalitu zvýšíme především tím, když do své reflexe zahrneme i kontingenci vzniku našeho vlastního universalistického nároku. Toto tvrzení bývá často špatně chápáno ve smyslu Rortyho filosofie. Já však kladu důraz na rozdíl mezi svojí afirmativní genealogií a Rortyho úvahami. Rortyho čtu jako výzvu k tomu, abychom nahradili argumentaci narací.

M. D.: To je také označováno jako převrácení filosofie v literaturu. Co ale tedy odlišuje argumenty od vyprávění? Příběh, který o vývoji lidských práv vyprávíte, má rovněž být schopen přesvědčovat.

Když se od sebe argumentace a vyprávění striktně oddělí a když se argumentování ukáže jako nedostačující, zbyde člověku jen vyprávění. Pak se klade otázka, proč hned nesáhneme po příbězích romanopisců, místo toho, abychom naslouchali méně vytříbenému vypravěčskému umění filosofů.

Já toto ostré dělení nečiním, tvrdím ale, že se nejprve musíme pokusit o to vytvořit konsensus pomocí argumentativních prostředků. Je dobré, když přitom dojdeme ke shodě. Někdy však dospějeme do bodu, na němž argumentativní pokus o shodu ztroskotá, protože zcela očividně začnou hrát roli holistické, na zkušenosti založené motivace našeho myšlení, které čistou argumentaci, tedy přesvědčení jednoho o stanovisku druhého, ztěžují. Proto tvrdím, že v tomto bodě můžeme rozšířit argumentační prostor o vyprávění, pomocí nichž bychom mohli učinit

plausibilním to, proč je pro nás něco z biografických důvodů důležité nebo proč se nám něco zdá na základě národní, filosofické, náboženské nebo všeobecně historické tradice hodno zmínění. Tímto můžeme prostor naší argumentace rozšířit tak, že získáme novou příležitost k dosažení shody. Avšak ani tak není úspěch bezpodmínečně zaručen. Mnoho mých knih je – jak to jen říci – do té míry literárně ctižádostivých, nakolik se to, co metodicky popisuji, snažím současně uskutečnit.

M. D.: Jak si máme tuto integrativní sílu vyprávění v konkrétním případě představit?

Pokud by křesťané a nevěřící prozkoumali svou roli v dějinách lidských práv, vyšel by jim jiný obrázek než ten všeobecně známý. Nikdo by si nemohl osobovat výhradní zásluhu o lidská práva. Jednak by se ukázalo, že věřící a nevěřící táhnou v zásadních bodech za jeden provaz, jednak to, že se obě strany v mnohém (vůči vlastnímu nároku) prohřešily. Možná bychom nahlédli, že je lepší oddělit od sebe rozhovor o víře od rozhovoru o historických zásluhách obou stran v dějinách lidských práv. Zda se to podaří, je jiná otázka.

M. D.: Vyprávění tedy otevírá možnost dojít ve sporu ke shodě a dokáže osvětlit, proč se někdo cítí být vázán na určité hodnoty. Jak ale zabránit tomu, aby takovéto afirmativní vyprávění nepřitakávalo nakonec něčemu chybnému? Není také možné zneužívat vyprávění k legitimizaci hodnot, které by měly být vposledku odmítnuty? A k tomu se váže další otázka: Neznamená to, že *bychom přesto měli mít ještě předřazena kritéria, pomocí nichž bychom posoudili, zda geneze určité hodnoty má být afirmativně vypráměna?*

Zbavujete mne mé centrální myšlenky, když hovoříte jednoduše o vyprávění. Tak postupuje Rorty, který vytváří propast mezi argumentací a vyprávěním.[8] Já oproti tomu tvrdím, že sice musíme argumentovat, ale že prostor pro argumentaci a dorozumění musíme rozšířit v těch bodech, v nichž dostatečně nesdílíme společné předpoklady. Když se například dva křesťané o něco přou, můžete vycházet z toho, že oba stojí na půdě desatera. Křesťané tedy mohou argumentovat tak, že říkají: něco se nesmí činit, protože to zapovídá přikázání. Na tomto základu lze tvrdit, že někdo může chápat určité přikázání chybně, například když si myslí, že přikázání „nezabiješ" znamená, že se nesmí za žádných okolností zabíjet. Radikálně pacifističtí protestanté hájí tento výklad, odmítají

8 Srv. H. Joas, *SP*, str. 170–171, pozn. 16.

vojenskou službu a raději by se nechali zabít, než aby sami zabíjeli. Jiné hlasy tvrdí, že v kontextu Starého zákona je zabití ve válce naprosto jednoznačně ze zákazu zabíjet vyňato. Pokud ale někdo není ani křesťan ani žid a nevěří na přikázání jako na Boží zjevení, chybí zde základ pro společný argumentační prostor. Možná je pak hledán jiný společně sdílený základ. Pro mne je náhled, že se jako reální lidé v reálných situacích pokoušíme najít reálné zdůvodnění a že neuznáváme platnost situačně nezakotvených zdůvodnění, pragmatická myšlenka: pragmatičtější než Rortyho filosofie. Vzájemně si vysvětlujeme, na jakých základech stojíme a z jakých důvodů jsou pro nás důležité, z jakých důvodů je odmítáme nebo se jimi cítíme být vázáni. V těchto důvodech možná objevíme zkušenost hodnou uznání, do níž se lze vcítit, kterou je možno zohlednit v příštích argumentacích a která se nakonec také stane součástí našeho popisu sebe sama.

Ale tuto praxi je samozřejmě nutno chápat jako praxi kritickou, stejně jako je kritická i afirmativní genealogie. Tento myšlenkový pochod se odvozuje od Troelsche, vznikl na základě jednoho typického problému evangelické theologie 19. a raného 20. století.[9] Otázkou bylo, jak se má zacházet s biblickými texty, pokud bereme v potaz historické bádání o jejich vzniku. Protože se nyní definitivně vědělo, že Mojžíš nevláčel desky s deseti přikázáními ze Sinaje, bylo nutno promyslet, jak tyto texty nechat promluvit v přítomnosti. Řešením mohla být samozřejmě jen kritická adaptace, kdy nečteme bibli doslova. Vůdčí představa tu naopak spočívá v tom, že texty začínají promlouvat, když provedeme tuto kritiku, přitom ale identifikujeme v textu ducha, jejž pak afirmujeme. Samozřejmě zde nemůžeme vyloučit, že přitakáme něčemu nesprávnému. Východiskem jsou vždy lidé v přítomnosti, kteří teď, riskantním způsobem, prohlásí něco za dobré a navrhují, aby se dnešní a k budoucnosti vztažené jednání orientovalo v souladu s tím.

Afirmativní genealogie má svůj původ v kontextu rozvrhování do budoucnosti: Popisuji současnost jako v určitém ohledu deficitní a chci ji v určitém směru transformovat. Již do procesu popisování mé přítomnosti a do zdůvodnění směru, v němž chci věc zlepšovat, pak vstupují rozmanité představy evaluativního typu a rozmanité empirické představy o genezi této přítomnosti a možnostech její změny. Když o tomto tématu píši knihu, jsem jistě ovlivněn Guantanamem a podobnými událostmi. Teprve kritický popis přítomnosti vede k otázce, co nám brání v tom, abychom v zájmu národní bezpečnosti mučili, a jak se stalo, že to

9 Srv. tamt., str. 153 a 187–188.

přinejmenším donedávna vypadalo tak, jako bychom byli všichni zajedno v tom, že mučení je zlo. Odkdy jsme byli zajedno? Co vlastně vedlo k této shodě? A proč se zdá, že se tato shoda začíná drolit? Co mohu uvést jako argument ve prospěch mého přesvědčení, že je špatně, že se začíná drolit? Tyto genealogické úvahy jsou přece kritické!

Ale ne každá genealogie musí být vůči všemu kritická. V *Sakralitě osoby* tvrdím nejen to, že Foucaultova historická rekonstrukce toho, jak bylo v 18. století zrušeno mučení, je na empirické rovině chybná, nýbrž také že jeho způsob rekonstrukce vede dokonce k oslabení našeho odporu proti rozvolnění zákazu mučení. Podle Foucaulta se mění pouze mocenské režimy, aniž by bylo možno rozhodnout, který je lepší a který horší. Z jeho rekonstrukce tedy neplyne žádný odpor: tyto změny zkrátka můžeme jen konstatovat.[10] V mé koncepci však z vyprávění příběhů vyplývá jejich apelativní charakter, kterému je možno oponovat ve dvou ohledech. Zaprvé je možno oponovat každému empirickému prvku této rekonstrukce dějin; zadruhé je tato rekonstrukce otevřená vůči hodnotícím námitkám. Někdo může tvrdit, že za nejvyšší hodnotu nepovažuje posvátnost osoby, nýbrž národní bezpečnost. O to je pak možno se přít.

M. D.: Až do jakého bodu?

Pravděpodobně existuje bod, na němž už není možno dobrat se shody. Moje afirmativní genealogie je kritická, ale je prosta naivní domněnky, že existuje nějaký vědecký či filosofický způsob, jak garantovat evaluativní shodu. To by bylo naprosto nepragmatické.

W. Z.: *Proč se pro Vás vlastně tak silně spojuje – z hlediska vývojové psychologie zcela plausibilní – idea sebetranscendování s fenoménem sakralizace? Nebylo by možné napsat prostě profánní dějiny tohoto fenoménu z hlediska vývojové psychologie, takže by zkušenost sebetranscendence byla připisována nejdříve rodině, přátelům a životním partnerům, aby se pak odtud stále více rozšiřovala? Již antika nám poskytuje vzor rozšíření na polis, a poté v dalším dějinném vývoji na celý svět. A takto bychom se zprvu vyhnuli vší spojitosti s náboženstvím.*

Ve vývojové psychologii à la Piaget a Kohlberg existují rekonstruovatelné stupně universalizace norem, a tyto stupně pak lze veskrze analogickým způsobem produktivně přenést na stupně morálních dějin lidstva a ptát se, kdy bylo poprvé v lidských dějinách dosaženo toho či

10 Srv. tamt., str. 75–81.

onoho stupně.[11] Proti tomu nic nemám. V mé teorii je však nesmírně důležitý rozdíl mezi hodnotami a normami, a Vaše otázka se týká, vyjádřeno mou terminologií, norem. Řečeno ve zkratce: normy chápu jako restriktivní, hodnoty jako atraktivní. Podle Habermase mohu na rovině norem jaksi nahlédnout, co mám udělat, nemusím být ale proto ještě motivován a také podle toho jednat.[12] Ve vztahu k hodnotám toto čisté rozlišení mezi náhledem a motivací není možno provést. V jedné recenzi je mi vytýkáno, že dostatečně jasně nerozlišuji mezi kognitivní a motivační dimenzí hodnot. Recenzent ale nepochopil, že ofenzivně tvrdím, že v případě hodnot nedokážeme rozlišovat mezi kognitivní a motivační dimenzí, nýbrž že máme zážitek evidence, který je *sám v sobě* také motivační. Věci se tedy nemají tak, že bychom nejprve nahlíželi, a poté si kladli otázku, zda se toho, co jsme nahlédli, máme také držet.

Habermas nepřipouští žádný skutečný universalistický nárok hodnot.[13] Já si však myslím, že existují dějiny jejich universalizace. Moje kniha [*Sakralita osoby*, M. D.] se pohybuje, řečeno uvedenou terminologií, na rovině hodnot. Jedná se o kulturní dějiny úchvatné ideje universální lidské důstojnosti. To nemá být alternativa například k právním a filosofickým dějinám universalizace norem, o alternativu se tu spíše jedná pouze, pokud se zástupci těchto právních nebo filosofických dějin universalizace norem domnívají, že se mohou obejít bez dějin universalizace hodnot. To však zpochybňuji. Právní dějiny zrušení mučení se neodehrávají právě jen jako právní dějiny, nýbrž také jako dějiny subjektivních evidencí. Mnoho lidí považuje v určitém momentu z kulturních důvodů představu, že se v trestním řízení používá mučení, za nesnesitelnou.

Z hlediska právních dějin je takříkajíc hmatatelné, že zrušení mučení není jednoduše právní příběh, nýbrž že musí být vyprávěno jako příběh subjektivních evidencí.

M. D.: Rád bych zde navázal další otázkou k teoretickému rámci Vašich úvah. Na Vaší koncepci je osvěžujícím způsobem nápadná nepřítomnost mnoha filosofických mód, které jsou na trhu teorií dominantní, například ty z oblasti analytické filosofie. Do jaké míry pokládáte svou vlastní

11 Srv. H. Joas, *EW* (pozn. 3; odkaz na: J. Piaget, *Moralisches Urteil beim Kinde*, Frankfurt a. M. 1973); rovněž L. Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt a. M. 1994, str. 27 nn.

12 Srv. tamt., str. 282.

13 Srv. tamt., str. 288.

koncepci v tomto ohledu za slučitelnou s jinými současnými koncepty? Vidíte styčné body například právě s analytickou filosofií?

Na poli analytické filosofie opravdu nejsem kompetentní a mnohé v této oblasti jsem vždy pociťoval jako něco velmi cizího. Pod vlivem Richarda Bernsteina jsem si postupně uvědomil, že ono po dlouhou dobu běžné líčení amerických dějin filosofie, podle něhož zde po desetiletí dominoval pragmatismus, pak skončil a byl nahrazen analytickou filosofií, je naprosto nevyhovující. Neboť obzvláště v USA, více než ve Velké Británii, motivy pragmatismu existovaly v analytické filosofii částečně dál nebo byly vždy znovu patrné, takže v dnešní americké analytické filosofii existuje obrovské množství styčných bodů s pragmatismem. To je velmi dobře vidět například u Hilaryho Putnama. U Rortyho je to mnohem komplikovanější, protože ten původně vyšel z pragmatismu, pak se stal hvězdou analytické filosofie, aby se s ní nakonec s velkým rámusem rozloučil a paušálně jí vytýkal, že je sterilní.

Berte však, prosím, v potaz, že jsem původně spíše historicky orientovaný sociolog se značným filosofickým a theologickým zájmem a nemám ambici vystupovat jako velký filosof.

M. D.: Inu, já si ostatně myslím, že *jste docela čten jako sociálněteoreticky erudovaný filosof, jako například Honneth.*

Tak to je. Ostatně byli jsme si léta blízcí, společně jsme napsali jednu knihu, jinou spolu vydali a v těchto rozhodujících letech jsme se vzájemně ovlivňovali.

M. D.: Kromě dosud zmíněných filosofů – nebo lépe řečeno, kromě dosud zmíněných způsobů myšlení – existuje ještě další filosofický proud, který Vás – jak jste dnes také několikrát naznačil – také silně ovlivnil: pragmatismus. Zeptám se zcela konkrétně: za jaké impulsy pro Vaše přemýšlení o lidských právech vděčíte pragmatismu?

Chválím Nietzscheho jako průkopníka radikální reflexe kontingentního původu všech našich hodnot. Zdá se mi, že to byl skutečně intelektuální průlom. Exemplárně to ukazuje spis *Genealogie morálky*. Nietzsche však nebyl ve své době jediný, neboť existoval ještě jeden myslitel, který se na tomto průlomu rovněž podílel, totiž William James. V Evropě a dokonce i v dnešní Americe se však větší část filosofů staví na ramena Nietzscheho nebo se alespoň s Nietzschem vypořádávají podrobněji než s Williamem Jamesem. Existuje sklon stylizovat Williama Jamese do podoby naivně optimistického Američana, jehož protějšek tvoří hluboce tragicky vyhlížející Evropan Nietzsche. To je jednoduše

nesmysl. James nebyl žádný naivně optimistický člověk, nýbrž strávil pět let v těžké, černočerné depresi, kdy trpěl suicidálními záchvaty. Bez tohoto biografického pozadí se jeho filosofie nedá vůbec pochopit. Přesto mezi oběma autory existují závažné rozdíly, které jsem v *Původu hodnot* vyjádřil v následující formuli: Nietzsche a James měli sice stejné povědomí o kontingenci původu hodnot, ale u Jamese nalézáme oproti Nietzschemu pozitivní a produktivní vztah k politické demokracii, k náboženství a k empirické vědě.

To, co jsem si již během svých studentských let osvojil jako podstatnou intelektuální tradici, na niž navazuji, je tradice amerického pragmatismu. V posledních patnácti letech vidím stále zřetelněji paralely s jistými, specifickým způsobem reflektovanými formami německé tradice hermeneutiky a historismu, které mne rovněž hluboce ovlivnily. Tyto tradice ztělesňuje v *Sakralitě osoby* Ernst Troeltsch, ústřední autor této knihy. Velmi silně na něho navazuji rovněž ve svých novějších pracech, především v jedné větší knize, která rozvíjí a nabízí alternativu k weberiánské představě postupného odkouzlení. Předtím však budu mít ještě plné ruce práce se sepisováním odpovědí na sborníky, jež se k mému potěšení objevily a jež zahrnují diskusi k mojí knize o lidských právech,[14] a pak také s dalšími pracemi, které se týkají tématu osové doby[15] a otázky, zda jsou lidská práva „západní".[16]

M. D., W. Z.: Pane Joasi, děkujeme Vám za rozhovor.

Já Vám děkuji za zájem o moji práci a za Váš čas.[17]

Přeložil Jakub Sirovátka

14 Tj. ke knize *Die Sakralität der Person*. – Pozn. překl.

15 H. Joas, *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte über Transzendenz*, Basel 2014.

16 Srv. týž, *Sind die Menschenrechte westlich?*, München 2015. – Pozn. překl.

17 Překlad vychází v rámci řešení výzkumného záměru Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i. – Pozn. překl.

SLABÉ JEDNANÍ
Od etiky k politice a zase zpátky

Pomocí pojmu slabého jednání se pokoušíme navázat na diskuse o vztahu mezi jednáním svobodného politického subjektu a jeho závislostí na druhých a na okolnostech, bez nichž by jeho jednání nebylo možné. Důraz na to, že jde o jednání v slabém smyslu, je motivován snahou o to překonat schizma, jež je hluboce zaryto v západním politickém myšlení a jež proti sobě klade jednání jako svobodnou aktivitu průhledné a sebezakládající instance a závislost na podpoře druhých a okolí. Prostřednictvím pojmu slabého jednání pak chceme odmítnout tuto neslučitelnost jednání a závislosti na druhých tím, že do samotného výkonu svobody politického subjektu zahrneme etické uvědomění si možného násilí svých vlastních činů ve vztahu k těm životům, k nimž je subjekt poután, včetně těch, které nezná a nikdy nepozná. V následujícím textu se tímto tématem budeme zabývat z hlediska dvou otázek: kromě problému, jak eticky oslabit pojem politického jednání (tj. jak uchopit politiku z hlediska etiky), se budeme zabývat tím, jak by se etika zranitelnosti mohla stát zdrojem nejen kritiky politiky, ale také konkrétního jednání. Jako extrémní případ vyhrocenosti této dichotomie mezi politikou a etikou a jako půda, z níž by bylo možné tuto dichotomii překonat, nám přitom poslouží filosofie Emmanuela Levinase.

Je však vůbec možné myslet politické jednání na půdorysu Levinasovy etiky radikální jinakosti? Levinasovi čtenáři dobře znají hiát, jenž v rámci jeho myšlení ostře odděluje sféru etiky, kterou charakterizuje nekonečná odpovědnost za druhého, a sféru spravedlnosti – konečného politického jednání, které vždy již zahrnuje třetího, a nutně tedy primární etické pouto k druhému vylučuje. Co se týká obsahu této nekonečné etické odpovědnosti, je jím odpověď na zranitelnost druhého, kterou Levinas nazývá jeho tváří. Jedním z důsledků onoho hiátu, který může u filosofa hyperbolické odpovědnosti za druhého působit překvapivě, je pak to, že v politické sféře jakožto sféře srovnávání a rovnosti lidí je jejich tvář smazána či uzávorkována. Tento paradox absence tváře v politice, jenž je ve skutečnosti konsistentním dodržováním zmíněného hiátu mezi etikou a politikou, je dobře vidět v hojně kritizované pasáži z rozhovoru se Salomonem Malkou, kde Levinas nepřímo upírá tvář Palestincům. Na otázku, zda pro Izraelce nepředstavuje „druhého" (l'autre) především Palestinec, odpovídá Levinas nepřímo záporně: v případě, že jeden

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.28
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

z bližních (le prochain) napadne jiného, se etika stává politikou a etika „tváře“ (a zákaz zabití, jenž je jejím obsahem) neplatí absolutně: máme povinnost svého bližního či své bližní (v tomto případě členy svého národa) bránit a to i za cenu použití armády a zbraní.[1] Jinak řečeno, třetí přináší kontradikci do duálního a jednosměrného etického vztahu k druhému, a tím zakládá politiku, která je v rozporu s prvotní etickou sférou, byť je její založení samo eticky nutné. Palestinec „bez tváře“ tudíž neznamená, že by Levinas protiřečil svému pojetí etiky. Je spíše smutným příkladem toho, kam vede striktní oddělování etiky a politiky: v tomto případě ústí v jednoznačně nacionalistické a komunitaristické postoje u filosofa druhého. Naše hledání slabého jednání v tomto smyslu kriticky navazuje na Levinase: jak uchovat jádro Levinasovy filosofie – jeho etiku zranitelnosti – a zároveň, navzdory jeho pojetí politiky, přenést tvář právě i do politické oblasti?[2] Myslet slabé jednání z Levinase a jemu navzdory tedy za prvé znamená zpochybnit hiát oddělující tvář od politiky.

Zajisté by bylo možné provést v rámci Levinasova myšlení samého kritiku jeho příkladu s izraelsko-palestinským konfliktem a to právě ve jménu oné radikálně jiné sféry, jíž je etika: bylo by možné zdůraznit, že i válečný nepřítel má tvář. V tom okamžiku bychom se však ocitli vně politiky, přičemž je jen velmi těžko představitelné, jak by tento čistě etický moment mohl jakkoli nabourat onu politickou rovinu, v tomto případě rovinu nacionálního či komunitárního konfliktu. Na tuto veskrze abstraktní povahu Levinasovy koncepce politiky již poukázal argentinský filosof Enrique Dussel.[3] Podle něj tato koncepce nenabízí konkrétní způsoby, jak vybudovat etičtější politiku. Jinými slovy, Levinasovi se nedaří artikulovat pozitivní architekturu konkrétních zprostředkování mezi etikou a politikou. Aby bylo možné na základě etiky zranitelnosti vůbec jednat, a vyhnout se tak výše naznačeným aporiím, je totiž také třeba, abychom, kromě toho, že nakrmíme hladového, zjednáme spravedlnost pro vdovu či nabídneme pohostinnost cizinci, také porozuměli konkrétní historické a sociální existenci těchto bližních. Jen takové porozumění umožní nalézt politická zprostředkování, která by například chudým umožnila osvobodit se od jejich chudoby. Myslet slabé jednání

1 Srv. E. Levinas, *Israël, éthique et politique, entretiens avec S. Malka (avec Alain Finkielkraut)*, in: *Les Nouveaux cahiers*, 71, 1983, str. 4.

2 Ucelenější itinerář tohoto hledání „slabého jednání“ čtenář nalezne v naší knize: J. Bierhanzl, *L'action faible: De l'éthique à la politique*, Paris 2018.

3 E. Dussel, *Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica)*, in: *Signos Filosóficos*, 9, 2003, str. 111–132.

z Levinase a jemu navzdory tedy za druhé znamená vnést do hry jiné filosofické tradice, než je fenomenologie: na mysli máme zejména myšlení Michela Foucaulta a Karla Marxe. Zdaleka nejkomplexněji se však podařilo artikulovat Levinasovu etiku zranitelnosti a politické jednání Judith Butlerové, a to zejména v jejích pozdních textech o etice a politice nezajištěnosti života.

Butlerová přesvědčivě ukazuje, že Levinasova etika zranitelnosti – navzdory jeho vlastnímu pojetí politiky – umožnuje myslet to, co zde označujeme jako slabé jednání, avšak pouze tehdy, pokud samo jádro jeho etiky, strukturu oslovení druhým, podrobíme určité kulturní transpozici. V tomto smyslu Butlerová navazuje na ten typ kritiky, který reprezentují práce postkolonialisty Dussela a potvrzuje naši hypotézu, podle níž myslet slabé jednání v návaznosti na Levinase znamená otevřít jeho fenomenologii sociálním filosofiím. Transpozice Levinasova vztahového rámce, jakou navrhuje Butlerová, je přitom podle nás trojí[4].

Butlerová za prvé problematizuje vztah tváře a jevení. V *Rámcích války* autorka přenáší Levinasovu etiku do vizuální kultury, přičemž se s Levinasovým popisem zkušenosti tváře jako „protržení smyslovosti" rozchází v tom, že situuje tvář do oblasti toho, co se jeví.[5] Radikalita Levinasova přístupu spočívá právě v tom, že lze v rámci jeho koncepce jen stěží hovořit o fenomenologii tváře: „tvář ve specifickém slova smyslu je právě to, co nelze zredukovat na percepci," píše Levinas v *Etice a nekonečnu*.[6] Butlerová naproti tomu ukazuje, jak je etický požadavek ve skutečnosti vždy zprostředkován našimi smysly, avšak pouze za předpokladu, že společenská organizace těchto smyslů nevylučuje tvář z oblasti toho, co se jeví. Když tvář zahrneme do sféry jevení, jak to činí Butlerová, jistě ztrácíme určitou fenomenologickou radikalitu Levinasových analýz (která paradoxně spočívá v tom, že zdůrazňují radikální přesahování fenoménu). Touto fenomenalizací tváře však zase získáváme vhled do konkrétních sociálně historických způsobů produkce a vymazávání tváře, které také etickému subjektu umožňují hledat konkrétní způsoby

4 K podrobnějšímu předvedení recepce a kulturní transpozice Levinasova etického rámce v pozdních pracích Judith Butlerové, viz náš text: J. Bierhanzl, *Tvář a její politické rámy. Emmanuel Levinas a Judith Butlerová*, in: O. Sikora – J. Sirovátka (vyd.), *Levinas v konfrontaci*, připraveno k vydání.

5 E. Levinas, *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček – J. Sokol, Praha 2007, str. 174.

6 Týž, *Etika a nekonečno*, přel. V. Dvořáková – M. Rejchrt, Praha 2009, str. 208.

odpovídání a jednání (jež lze jen těžko odvozovat z ahistorické výše, kam je situována tvář u Levinase).

Za druhé, Butlerová odjímá etickému subjektu tragičnost individuální nezastupitelnosti jeho rozhodnutí tím, že ukazuje, jak je tento subjekt vždy již spoluutvářen jinými, pro jejichž působení na sebe sama se ne vždy sám rozhodl. Butlerová s Levinasem souhlasí v tom, že etiku primárně charakterizuje struktura oslovení, v níž jsme právě my vyzýváni, abychom určitým způsobem odpovídali. Individuaci tohoto „my" však autorka chápe méně exkluzivně, tj. „já" podle ní nenese veškerou tíhu odpovědnosti na svých bedrech, nýbrž svou odpovědnost vždy již sdílí s těmi, kteří jej spoluutvářejí, aniž by si toho bylo plně vědomo: tím se jí daří vyhnout levinasovským aporiím. Slabé jednání potom již není problémem individuálního etického subjektu, jenž ve svých rozhodnutích nesmí vylučovat jinakost druhého, jehož každé rozhodnutí však zároveň nutně znamená jisté vyloučení, ale má vždy již kolektivní dimenzi: „Je-li požadavek registrován, neodhaluje mne ani tak jako ‚ego', ale spíše jako bytost svázanou s druhými neoddělitelným a nezvratným způsobem, jako bytost existující v zobecněné podmínce nezajištěnosti a vzájemné závislosti, hnanou afekty a tvořenou těmi, jejichž působení na mě jsem si nikdy nevybrala."[7]

Za třetí pak Butlerová v prvotní asymetri (tj. v rámci vztahu k jinakosti), jež charakterizuje etiku, uvažuje reciprocitu, bez níž si lze jen těžko představit zrod politického subjektu. Slovy jednoho z komentátorů: „Přestože jak Butlerová, tak Lévinas zdůrazňují určitou asymetrii, jinakost, která předchází identitě, u Butlerové je tento primát jinakosti učiněn principem reciprocity."[8] Butlerová přitom činí z prvotní asymetrie princip reciprocity či vzájemnosti hned dvojím způsobem:

Nejprve tím, že do našich etických vazeb zahrne naši začleněnost do vztahů s prvotními pečovateli (tj. vztáhne etický subjekt k jeho dětství, čímž jeho perspektivu dospělého významným způsobem decentruje). Soubor vztahů a procesů, jimiž jsme byli začleněni do světa našich prvotních pečovatelů, přitom charakterizuje určité nevědění o nás samých.[9] Jistá neprůhlednost etického subjektu vůči sobě samému zde podle Butlerové vychází z toho, že „je považován za relační bytost, jejíž

7 J. Butlerová, *Rámce války. Za které životy netruchlíme?*, přel. A. Handl, Praha 2013, str. 153.

8 J. Fulka, *Etika po smrti subjektu. J. Derrida a J. Butlerová*,in: J. Jirsa et al., *Přístupy k etice*, III, Praha 2016, str. 286, pozn. 68.

9 Srv. J. Butlerová, *Giving an Account of Oneself*, Fordham 2005, str. 59.

rané a primární vztahy nejsou vždy dosažitelné vědomému poznání.“[10] Toto nevědění ohledně nás samých a vztahů, které nás formovaly, aniž bychom se pro to mohli rozhodnout, však sdílíme všichni. Tato zkušenost jinakosti v podobě částečné slepoty ohledně nás samých je tedy principem etiky reciprocity.

Dále Butlerová činí z asymetrie reciprocitu tím, že ukazuje, že schopnost být osloven jinakostí předpokládá nezajištěný tělesný život, který se rovněž týká každého: ať chceme či nechceme, život každého z nás je podmíněn vzájemnou závislostí a nezajištěností života obecně. Slovy J. Butlerové: „Nezajištěnost implikuje život ve společnosti, tedy skutečnost, že život každého jedince je do jisté míry v rukou druhých.“[11]

Tato trojí kulturní transpozice vztahového rámce Levinasovy etiky je podle nás třetí nutnou podmínkou slabého jednání a jasným dokladem toho, že myslet toto jednání z Levinase a jemu navzdory znamená, kromě zpochybnění hiátu mezi etikou a politikou a otevření jeho fenomenologie sociálním filosofiím, také podstatnou revizi samotného jádra jeho etického myšlení: revidována je sama asymetrická struktura nezjevného oslovení dospělého individuálního etického subjektu historicky a sociálně neuchopitelným druhým.

Jan Bierhanzl

10 Tamt., str. 20.

11 J. Butlerová, *Rámce války*, str. 19–20.

VŠICHNI JSME BEZ TVÁŘE
K textu Jana Bierhanzla

Levinas je filosof „tváře“, té tváře, která na nás vznáší imperativ „nezabiješ“. Jenže se zabíjí. Co více: nejsme-li pacifisté připouštějící jen neozbrojený odpor, pak akceptujeme, že existují situace, v nichž je zabití legitimní. Je příznačné, že západní společnosti, které politolog Herfried Münkler označuje jako „post-hrdinské“, mají s tímto přiznáním obtíže.[1] To, co v předloženém příspěvku označuje Jan Bierhanzl jako „slabé jednání“, lze považovat za typický rys takového post-hrdinského postoje. Příznačná je v tomto ohledu i kritika, která se sesypala na E. Levinase za ochotu povstat proti bližnímu, kterou filosof vyjádřil v rozhovoru z roku 1982.

Protože se v následujícím pojednání blíže zaměřím na některé části daného rozhovoru, odcituji v úplnosti otázku, s kterou se na Levinase obrátil novinář a Levinasův žák Salomon Malka, i filosofovu odpověď:

> „Emanueli Levinasi, jste filosof ‚druhého‘ (l’autre). Nejsou snad dějiny, není snad politika vlastním dějištěm, v němž se setkáváme s druhým? A není snad pro Izraelce oním druhým především Palestinec?“

Levinas odpovídá následovně:

> „Moje definice ‚druhého‘ je velmi odlišná. Druhý je bližním (prochain), nemusí být nutně mým blízkým (proche), ale může jím být. Když se tedy zastáváte druhého, zastáváte se v tomto smyslu bližního (prochain). Ale když bližní napadne jiného bližního anebo se k němu chová nespravedlivě, co chcete dělat? ‚Jinakost‘ pak na sebe bere jinou podobu. V jinakosti můžeme rozpoznat svého nepřítele, anebo přinejmenším staneme před otázkou, kdo má pravdu a kdo ne, kdo je spravedlivý a kdo nespravedlivý. Existují lidé, kteří se mýlí.“[2]

---

1 H. Münkler, *Der dreißigjährige Krieg. Europäische Katastrophe, deutsches Trauma. 1618–1648*, Berlin 2017, str. 834 n.

2 Přepis rádiového rozhovoru vyšel in: E. Levinas, *Israël, éthique et politique, entretiens avec S. Malka (avec Alain Finkielkraut)*, in: *Les Nouveaux cahiers*, 71, 1983, str. 1–8. Anglický překlad s úvodem viz: E. Levinas – A. Finkielkraut – S. Malka,

Mnoho intelektuálů se vyjádřilo k Levinasově stanovisku kriticky i odmítavě. Kritiky lze přitom rozdělit do dvou skupin. Jedni pocházejí z řad pacifistů, kteří odmítají ozbrojenou obranu. Zde pouze na okraj poznamenám, že nespatřuji nic nepřípustného na tom, pokud tento postoj někdo nezastává a obranu považuje za legitimní součást politiky státu. Druhá, početnější skupina kritiků, jíž se budu věnovat podrobněji, si všímá toho, že Levinas na tento výrok neměl nárok. Jak poznamenává Jan Bierhanzl – jenž do této skupiny zjevně spadá –, je překvapivé, když filosof „hyperbolické odpovědnosti" nepřímo upírá komukoliv tvář.[3]

Levinasova odpověď překvapivá je, to však neznamená, že by byla nepatřičná nebo nezdůvodněná. K oné překvapivosti lze poznamenat, že u Levinase jsme zvyklí na jiný způsob vyjadřování. V souvislosti s odpovědností, k níž nás volá tvář, připomíná Levinas biblické desatero a často připojuje i oblíbenou pasáž z *Bratrů Karamazových*: „Všichni jsme vinni vším a za všechny přede všemi, a já více než druzí."[4] S nadsázkou řečeno, Levinas tedy rozhodně necituje paragrafy trestního zákona dávající občanům právo na nutnou obranu. Zmíněný citát z Dostojevského pak ještě doplňuje následujícím tvrzením: „Jsem odpovědný i za pronásledování, jemuž jsem vystaven… Tato utopická a pro já nelidská koncepce může být pohoršující. Ale v tom případě je lidskost člověka – skutečný život – ztracen."[5] Proč toto vše neplatí, když jde o Palestince? Není to

Ethics and Politics, přel. J. Romney, in: S. Hand (vyd.), *The Levinas Reader*, Oxford 1989, str. 289–297.

3 Nutno ovšem poznamenat, že Levinas nikomu tvář neupírá, a to ani nepřímo. Bierhanzlovo tvrzení se opírá o nepřesnou či přímo mylnou interpretaci, kterou rozšířila Judith Butlerová. Ta Levinasovi podsouvá nejen tvrzení, že Palestinec nemá tvář, ale dokonce, že Palestinec je „a paradigm for the facelessness". J. Butler, *Jewishness and the Critique of Zionism*, New York 2012, str. 39. Na základě řečeného lze argumentovat zcela jinak. Říká-li Levinas „když bližní napadne jiného bližního", je zřejmé, že pečlivě volí slova a nehovoří o útoku bližního ve smyslu Palestince (prochain) na osobu blízkou ve smyslu Izraelce (proche). Hovoří na základnější rovině o konfliktu dvou bližních, přičemž je dokonce možné, že v daném kontextu kritizuje pod označením bližního i Izraelce či osoby jakékoli jiné národnosti, které v některých situacích v druhém nespatřují bližního a chovají se nespravedlivě. Takto argumentuje i Amanda Loumanskyová ve své analýze, která se naprosto rozchází s vyzněním interpretace Judith Butlerové. Viz A. Loumansky, *Levinas, Israel, and the Call to Conscience*, in: *Law and Critique*, 16, 2005, str. 181–200.

4 F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, přel. P. Voskovec, Praha 2004, str. 316. Ve Voskovcově překladu zní daná věta takto: „každý z nás je přede všemi vším vinen a já ze všech nejvíc". Citováno in: E. Levinas, *Etika a nekonečno*, přel. V. Dvořáková – M. Reichert, Praha 2009, str. 183.

5 E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, str. 183.

zjevný intelektuální debakl, anebo, jak píše Jan Bierhanzl, „smutný příklad toho, kam vede striktní oddělování etiky a politiky“, není to snad dokonce příklad toho, kam vedou „nacionalistické a komunitaristické postoje u filosofa druhého“?[6]

Není. Levinas v rozhovoru nezastává komunitaristický ani nacionalistický postoj. Dokonce jej odmítá, když nejprve nepřímo označuje Palestince za svého bližního. Výrok lze interpretovat následovně: v případě, že jeden z bližních napadne druhého bližního, stává se z etiky politika. Označovat takovýto výrok za nacionalistický je však zvláštní. Vždyť Levinas v daném výroku nerozlišuje Palestince a Izraelce – to činí Shlomo Malka, zatímco Levinas obě skupiny zahrne mezi své bližní! Přirozeně můžeme vtáhnout do hodnocení celý kontext, tedy výzvu novináře vyjádřit se k blízkovýchodnímu konfliktu, ale Levinas to v dané pasáži nečiní.[7]

To, co přirozeně poutá naši pozornost a co provokuje, je kontrast příslušného vyjádření s Levinasovou filosofií, především s jeho moralistním a nediferencovaným odsouzením celé západní filosofie, která, jak autor soudí, vyústila do druhé světové války. V tomto smyslu se Levinas proviňuje podobným zjednodušením jako Hegel, který je však vinen nediferencovaným optimismem. Zatímco Hegel říká, že míra a kvalita svobody napříč dějinami stoupají, Levinas tvrdí opak: veškerá filosofie byla dosud „egologií“, odvrhováním cizího, jemuž byla vyhlášena válka. Ve střetu převádíme cizí na stejné, jak v politice, tak ve filosofii. Proto lze o válce uvažovat jako o ontologické zkušenosti. „Ta tvář bytí, jež se ukazuje ve válce, je zachycena v pojmu totality, který vládne západní filosofii.“[8]

---

6 J. Bierhanzl, *Slabé jednání. Od etiky k politice a zase zpátky*, viz str. 176 v tomto čísle časopisu.

7 Je třeba dodat, že se rozhovor uskutečnil necelých čtrnáct dní po masakru v Sabře a Šatíle, při němž křesťanští falangisté za asistence izraelské armády, pobili v palestinských uprchlických táborech stovky lidí odplatou za vraždu libanonského prezidenta a dvaceti šesti dalších lidí. Aniž bych chtěla posuzovat Levinasovy politické názory, o nichž Bierhanzlův text nijak do hloubky nepojednává, upozorním na fakt, že v době, kdy se rozhovor vedl, neměla žádná ze stran ověřené zprávy o tom, co se v uprchlických táborech stalo. Nakonec ani dnes, takřka čtyřicet let po masakru, nevíme, kolik lidí bylo zabito. Přestože většina zdrojů, s nimiž jsem se seznámila, zmiňuje stovky obětí, Robert Fisk, který byl mezi prvními novináři na místě, hovoří o tisících. Viz R. Fisk, *Pity the Nation. The Abduction of Lebanon*, New York 1990, str. 359–401.

8 E. Levinas, *Totalita a nekonečno: Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček – J. Sokol, Praha 1997, str. 10.

Takto černobílé vidění dějin i myšlení je nepřesvědčivé. Levinas přikládá na dějiny a veškeré západní myšlení jediné měřítko, a zestejňuje tak pestrost myšlení i dějin, které nyní vnímá jako jediné nepřátelské tažení vůči všemu cizímu. Podobně nepřesvědčivé však je, když sami hledíme na Levinasovo dílo černobílou optikou. Z Levinasova tvrzení, že úběžníkem našich činů má být mír a že netečnost vůči druhému je eticky nepřípustná, nijak neplyne, že bychom měli odložit zbraně, zrušit armády a že si nesmíme dovolit odpor vůči násilí ze strany druhého.

Lze namítnout, že Levinas sám říká, že vinni jsme i tehdy, když nás druhý pronásleduje. Jsme zodpovědni za vinu pachatele. V tom případě je však zjevné, že etika pro Levinase nespadá vjedno ani se sociálními normami, ani s kategorickým imperativem, nýbrž je nárokem, jemuž z definice nikdy nedostojíme. Vždyť kdo dostojí tomu, aby vědomě přijal odpovědnost za to, že je pronásledován? Odhlédneme-li od toho, že není vůbec jasné, proč by člověk měl takovou odpovědnost přijímat, nabízí se tento Levinasův požadavek jako ilustrace toho, že takto pojatá etika naprosto přesahuje běžné lidské schopnosti. Ne náhodou označuje Levinas takovou etiku za „nelidskou“ a „utopickou“.

Vhodné je rovněž zdůraznit, že Levinas v kritizovaném rozhovoru netvrdí, že by zaútočil na bližního v momentě, kdyby ten zaútočil na něj osobně. Říká: „Když bližní zaútočí na jiného bližního…“ Toto tvrzení lze interpretovat tak, že etické nároky, jak je v některých vypjatých pasážích formuluje Levinas, můžeme vznášet pouze sami na sebe. Patrně se shodneme, že oběti násilí nesdělíme: „Jsi vinna za své pronásledování.“ Nejspíše vůbec nedokážeme uvažovat kontext, v němž by taková věta nevyzněla jako nepřípustná. To je znamením toho, že jde o výrok, který není z tohoto světa, aniž by proto nutně byl světsky irelevantní. Rozhodne-li se člověk, že podle něho bude žít, stává se relevantním naprosto. Právě zde však vidíme, že takový etický nárok je spjat s nezastupitelným osobním nasazením. A existuje pouze jeden člověk, po němž máme právo takové nasazení chtít, a tím jsme my sami.

Levinasův kritizovaný výrok mi na tomto pozadí dává smysl. Etika je typ postoje předjímajícího horizont míru, který se však neuskuteční v tomto čase. Jak víme, Levinas nechce eschatologii zesvětštit: je si vědom toho, že žijeme ve světě s reálnými konflikty, s konflikty, v nichž trpí lidé nevinní i vinní a že zásah do těchto konfliktů je často nevyhnutelný, byť důsledky jsou nepředvídatelné. Jinými slovy, Levinas nezpochybňuje, že vedle tohoto hyperbolického hlediska jsme odkázáni i na politiku jako na správu veřejných věcí na úrovni jednotlivých států. Ostatně v tomto smyslu dává zapravdu Hegelovi:

„Velká Hegelova úvaha o svobodě dovoluje pochopit, že dobrá vůle není sama sebou pravdivou svobodou, pokud nemá prostředky ke svému uskutečnění. … Interiorita nemůže nahradit universalitu. Svoboda se neuskutečňuje mimo společenské a politické instituce, jež jí otevírají přístup k čerstvému vzduchu, nutnému k jejímu rozvíjení, k tomu, aby mohla dýchat a snad se i rodit z ničeho. Apolitickou svobodu je třeba vyložit jako iluzi, a to proto, že její přívrženci a ti, kdo z ní těží, fakticky již patří k pokročilé fázi politického vývoje. Svobodná existence – avšak nikoliv pouhá svobodná choutka – předpokládá určitou organizaci přírody a společnosti; utrpení muk, jež jsou silnější než smrt, mohou vyhladit vnitřní svobodu.“[9]

I Jan Bierhanzl připouští, že Levinas formuluje určitý koncept politiky. Právě kritizovaný výrok mu však slouží jako ilustrace její nepatřičnosti. V první řadě odmítá Levinasovo odlišení etiky od politiky jako příliš příkré. V Levinasově pojetí vzniká podle autora „hiát oddělující tvář od politiky“. Nejsem si však jistá, zda je v daném případě vhodné hovořit o hiátu. Mám za to, že Levinase lze interpretovat vstřícněji. Existuje rozdíl mezi etikou a politikou, ale ani můj nepřítel nepřestává být mým bližním, a tudíž na mě vznáší etické nároky. I kdyby zde však byla výrazná diference, dokonce hiát, je další otázkou, zda je tento hiát na Levinasově půdorysu vůbec kritizovatelný. Vždyť etika zranitelnosti a pojem tváře jsou definovány jako to, co překračuje vše světské, co na nás vznáší „nelidské“ požadavky, co je „u-topické“. Takovýto „hiát“ tedy náleží k Levinasově filosofii zcela bytostně a obtížně jej lze kritizovat, aniž by se člověk rozešel s Levinasovou filosofií vcelku.

Rozejít se s Levinasovou filosofií však přirozeně lze. Ani potom bych se však nevydala cestou, kterou naznačuje Jan Bierhanzl. Ten formuluje stanovisko, které můžeme s Enriquem Dusselem označit jako „etičtější politiku“,[10] stanovisko, které zprostředkovává, a to skoro „hegelovským“ způsobem, mezi etikou a politikou. Vedle toho, že máme nakrmit hladového, zjednat spravedlnost pro vdovu a nabídnout pohostinnost cizinci, máme také porozumět konkrétní historické a sociální existenci těchto bližních.[11] S tímto výrokem by málokdo spontánně nesouzněl – přinejmenším na rovině etické. Málokdo si přeje utrpení vdovy nebo hlad hladového.

9 E. Levinas, *Totalita a nekonečno*, str. 216.

10 J. Bierhanzl, *Slabé jednání. Od etiky k politice a zase zpátky*, str. 176.

11 Tamt.

Kouzlo politiky však spočívá v tom, že se v ní etické intuice komplikují. I v nejdokonalejší ze všech dokonalých politik bude docházet k naplnění jednoho požadavku pouze na úkor druhého. Tváří v tvář současnému západnímu světu je problematický obzvláště třetí bod, „nabídnout pohostinnost cizinci". Osobně na rovině etické souhlasím s tím, že je třeba nabídnout pohostinnost cizinci. Nijak se to ovšem nevylučuje s tím, že se mi v této souvislosti současně vnucují myšlenky s politickým pozadím. Kolik cizinců můžeme přijmout, abychom nenarušili struktury, díky nimž jsme to právě my, kteří můžeme přijímat? Kolik přijatých cizinců lze úspěšně včlenit do společností tak, aby nevzniklo společenské napětí, které vyústí v podporu populistických stran? V politice jsou legitimní stanoviska, která nemusí být nutně slučitelná s etickými intuicemi jednotlivců, a v roli politika nelze vždy jednat podle všech etických principů, a to již proto, že mnoho z nich si vzájemně odporuje.

Rozlišovat mezi etikou a politikou je přípustné. Vytvářet distinkce však neznamená prohlašovat jednu či druhou stranu za irelevantní.[12] Oddělení politiky, etiky a náboženství naopak považuji za nevšední výdobytek, a to již proto, že moralizace politiky vede k mylnému pohledu na ni. Nejen v českém prostředí lze získat dojem, jako by to jediné, o co v politice jde, byla kategorie „slušnosti". Nabývá to komických rysů, když někteří politici za svou význačnou vlastnost inzerují právě slušnost. Jak ale víme od Wittgensteina, existuje cosi, co nelze říkat a co se musí ukazovat. Etizace navíc snadno sklouzává k tomu, že z jedněch politiků činíme nepřátele lidu (či dokonce lidstva), zatímco druhé uctíváme. Obojí je nepolitické: nenaslouchám nepříteli lidu a hned jej umlčujeme, nenaslouchám ale ani uctívanému, protože jej bez váhání přijímáme jako jedinou možnost. Vítězí tak princip „všechno, nebo nic", duch nesmířlivosti, který je v rozporu s demokratickým politickým smýšlením, kterému se daří výlučně v pluralitní společnosti.

Z hlediska politiky jsme všichni bez tváře – ne proto, že bychom nebyli všichni jedineční. Levinas považuje tvář za výraz absolutna probleskujícího do světských podmínek. V politice je však málo absoluten. Právě proto je unikátním prostorem svobody, prostorem spočívajícím na diskusi, argumentaci a volbách. Je legitimní, aby politik strategicky jednal a pracoval s mocí. Je to bezpečnější, než když pracuje

12 Ohlédneme-li se za kritizovaným rozhovorem, lze vyjádřit domněnku, že Levinas toto oddělení chápe jako výraz prosté realističnosti. Tomu by nasvědčoval i jeho povzdech: „Ale když bližní napadne jiného bližního anebo se k němu chová nespravedlivě, co chcete dělat?" Jinými slovy: je realistické chtít po politicích, aby nehájili vlastní zájem, ale zájem druhého?

s hodnotami, anebo se jimi dokonce sám pyšní. Boje o moc a peníze bývají snáze urovnatelné, boje o hodnoty, na nichž se nikdy neshodneme, jsou nevyčerpatelné a bývají nesmiřitelné. Nehrajeme hvězdné války: demokratická politika nemůže být bojem dobra se zlem.[13]

Tereza Matějčková

13 Tato práce vznikla za podpory projektu Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě reg.č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734 financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.

Ivan M. Havel
ZÁPISKY INTROSPEKTORA

Praha (Oikúmené) 2018, 112 str.

Kniha Ivana M. Havla je netradičním počinem nakladatelství Oikúmené. Od množství zde publikovaných překladů a původních filosofických textů, obvykle vycházejících z kontinentální tradice, se tento svazek svou povahou výrazně odlišuje: nabízí neobvyklé čtení cíleně osobních analýz autorových mikrosnů, k nimž je přistupováno také z hledisek vlastních analytické filosofii. I když *Zápisky introspektora* navazují na předešlé Havlovy knihy s podobným zaměřením, v této se autor poprvé věnuje téměř výlučně metodologii zkoumání a zaznamenávání krátkých snových epizod a načrtává proto-teorii jejich fungování.

Než přejdu k obsahu samotné knihy, dovolím si předestřít důležitý kontext. V poslední době se v českém nakladatelském prostředí téměř výlučně objevovaly publikace, jejichž autoři mají k introspekci negativní postoj. Zřejmě nejextrémnější je z toho pohledu kniha Filipa Tvrdého *Nesnáze introspekce*, jež nemá pro introspekci jediné dobré slovo a odmítá ji jako zcela nevěrohodný a přeceňovaný způsob poznání vlastních stavů mysli.[1] Obdobně skeptický je Jaroslav Peregrin, který v knize *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl* věnuje introspekci samostatnou kapitolu.[2] V ní také najdeme argumenty o nespolehlivosti metody sebepoznání vlastních vědomých stavů. Peregrin si však také uvědomuje rozdíl mezi poznáním aktuálních mentálních stavů a etiologií jejich vzniku.

To je důležitý bod. Rozdíl mezi sebepoznáním a nahlédnutím příčin vlastních přesvědčení a stavů mysli se zdá být jasný, ale většina empirických kritik introspekce stojí právě na zjištění, že zkoumané subjekty se zásadně mýlí ve znalosti toho, jak se ve sledovaném stavu ocitli. Mohou například věřit, že výsledek jejich snažení je projevem svobodné vůle, ve skutečnosti však podlehli zjevné manipulaci. Kritici tak namítají, že subjekty provozující introspekci vlastně nevědí, v jakém stavu mysli se nacházejí. Zjevně jsou tu však směšovány dva různé problémy. Mýlit se v tom, jak jsem k jistému stavu mysli dospěl, a mýlit se v tom, v jakém stavu se momentálně nacházím, jsou dvě zásadně odlišné věci.[3]

Při této příležitosti uvedu navíc knihu kolegy Tomáše Hříbka *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí*

1 F. Tvrdý, *Nesnáze introspekce*, Praha 2015.

2 J. Peregrin, *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*, Praha 2014.

3 Za pozornost stojí, že oba výše uvedení autoři se opírají o klíčovou práci Erica Schwitzgebela, která veškeré současné diskuse o problematice povahy sebepoznání spustila (E. Schwitzgebel, *Unreliability of Naive Introspection*, in: *Philosophical Review*, 117, 2008, str. 245–273). Oba citují stejný úsek Schwitzgebelovy práce, ale protože každý využívá vlastní překlad, citát vyznívá v každé knize dosti odlišně. Viz F. Tvrdý, *Nesnáze introspekce*, str. 81; J. Peregrin, *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*, str. 59.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.30

v materiálním světě.[4] Hříbek se sice introspekci přímo nevěnuje, avšak vzhledem k tomu, že se jeho teorie vědomí významně blíží současným teoriím fikcionalismu (podle nichž jsou vědomí, jeho obsahy i přístup k nim fiktivní povahy), ani u něj nemůžeme čekat přívětivý pohled na introspekční metodu poznání vlastní mysli. I tato publikace tak nakonec přispívá k dojmu, jejž může čtenář nabýt z české literatury dotýkající se daného tématu: věnovat introspekci celou (i když krátkou) knihu, je ztráta času.

Havlova práce, ačkoli by mohla být systematičtější a důkladněji teoreticky založena, pak plní důležitou mezeru v české literatuře právě tím, že poukazuje na důležitost introspekce. Publikace začíná čtivým představením fenoménu mikrosnů – epizodických snových událostí, které trvají často jenom pár vteřin, v nichž se však pokaždé odehraje určitý děj (příkladem budiž mikrosen, jejž autor popisuje následovně: „malé placaté zvíře, připomínající mloka, leze kolébavě vpřed"). Často jde o fragmentární událost, jejíž časová a prostorová vymezení jsou neurčitá a jejíž teleologie není zjevná, ale i tak pozorovatel konstatuje, že nejde o náhodný shluk obrazů, zvuků a pocitů, ale právě o epizodu s náznakem děje. Tyto sny přitom často trvají (objektivně) jen pár sekund a (subjektivně) nikdy nezachytí uzavřený příběh, jak tomu bývá u běžných snů. Jejich výhoda pro teoretika je však evidentní: mikrosny jsou přístupné „na jeden doušek", jsou obsahově chudé a veskrze transparentní. Jestliže tedy existuje materiál, na němž se možnosti introspekce dají dokonale předvést, jsou to právě mikrosny.

Zbylá část knihy se však nečte úplně lehce, ačkoli je rozdělena do krátkých kapitol (jichž je celkem patnáct). Je to zejména proto, že autor čtenáři často vůbec neprozradí, kam jeho úvahy budou směřovat. U každé knihy je žádoucí, aby autor průběžně dával tušit, o čem bude další část a kam argumentace vyústí. V úvodu Havlovy knihy je zadání jasné, když autor představí problematiku mikrosnů a metodu jejich zkoumání, kterou, poněkud neskromně, nazve Introspekce Plus. V dalších částech se však čtenář noří stále hlouběji do detailů zkoumání časové, obsahové a kauzální povahy snové zkušenosti a netuší, proč jsou mu příslušné poznatky předkládány. Naštěstí posledních pár kapitol dojem napraví, když autor nastíní několik pozoruhodných spekulativních závěrů týkajících se tvorby obsahů v mikrosnech.

Kniha není běžným počinem už svým zaměřením na mikrosny. Havel nechce vysvětlovat introspekci jako specifický poznávací nástroj, ani neaspiruje na to zařadit uvedenou metodu pro poznávání vlastních stavů mysli mezi důležité explanační nástroje vědy (jak je to zřejmé z úvahy na str. 24). Zároveň své zkoumání omezuje na jeden konkrétní typ mentálních stavů (totiž právě na mikrosny), takže jakékoli zobecnění by nebylo na místě.

Ve zbylé části recenze se zaměřím na tři filosoficky relevantní oblasti Havlových zkoumání. Začnu epistemologií, přejdu k temporalitě a kauzalitě

4 T. Hříbek, *Jaké to je, nebo o čem to je? Místo vědomí v materiálním světě*, Praha 2017.

vědomých mikroudálostí a skončím u diskuse o modalitě zkoumaných jevů.

Pro ty, jež jsou skeptičtí ohledně fungovaní introspekce, nemá autor pochopení. Opakovaně zdůrazňuje, že předestřená zkoumání se týkají výsostně jeho vlastních zážitků, přičemž on sám nemá ambici výsledky těchto zkoumání zobecňovat. Zároveň však upozorňuje, že jako původce zpráv o vlastních stavech příslušné poznatky ověřovat nemusí (35)[5] – sám sobě věří (32). To jsou samozřejmě tvrzení, která nemohou skeptiky uspokojit, avšak ani na tom Havlovi nezáleží – jde mu v posledku o zkoumání svých vlastních stavů.[6] Dostáváme se tedy na půdu jakési idiosynkratické deskriptivní fenomenologie, jejíž epistemické základy autor odmítá zpochybňovat. Pro nás, jimž skepse není úplně pochuti, je pozoruhodná zejména jedna skutečnost. Ať jsou základy autorovy metody jakkoliv nepevné, jeho zkoumaní, zejména v závěrečné části knihy, jsou velice podnětná (jde například o úvahy o jakosti nazíraných obsahů, o nichž se zmíníme níže). Není to tedy tak, že na nejistých základech se nedá stavět. Naopak, když ponecháme skepsi stranou, můžeme se do detailu věnovat vzájemným závislostem různých aspektů vnitřního světa a zjistíme o sobě skutečnosti, které vůbec nejsou na první pohled zřejmé.

Zaměřme se nyní na úvahy o časové a strukturní povaze mikrosnů. Havel se počínaje pátou kapitolou systematicky věnuje časovosti a aktuálnosti zaznamenávaných vědomých událostí. Je zřejmým paradoxem introspekce, že zachycuje aktuální jevy, které však v okamžiku reflexe – ať už jde o podržení události v mysli, anebo tvorbu trvalého paměťového či písemného zápisu – již aktuálními nejsou. Uvedenou skutečnost Havel podrobně zkoumá pomocí rozšířeného modelu husserlovské retence. Avšak hned první aspekt navrhovaného modelu se zdá být výsostně anti-husserlovský. Havel totiž svoji analýzu retence začíná pouze zdánlivě neproblematickým konstatováním, že prvotní obsah se časovým posunem do bezprostřední minulosti nemění (44). To je sice pravda, ale tato neměnnost neplyne z povahy vlastní mysli, ani jejích obsahů. Je výsledkem poznání vnějšího světa, v němž objekty přetrvávají v čase bez úhony. To samé předpokládáme také o předmětech mysli. Svět tedy určuje mysl, přičemž primárnost vnitřních obsahů mysli je jen zdánlivá.

Stejně tak se můžeme pozastavit nad Havlovým přehledem zkušenostních typů paměti v kapitole 6, kde autor popisuje formy paměti vzhledem k tomu, jak roste časový odstup od fáze, kdy se jev vynořil, a jak se přístup k zapamatovaným obsahům stává stále omezenější. Jednoduše řečeno, když se v mysli vynoří nějaký jev, platí, že čím dříve ho v paměti

5 Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

6 Avšak – nutno poznamenat – ani tak se Havel nevyhne některým epistemickým otázkám. Například na str. 64 se zabývá retenčním zachycením snové události a konstatuje, že správné uchopení zkušenosti zde závisí na její temporalitě: čím déle událost trvá, tím problematičtější bude její podržení v mysli a následné přesné zpracování.

vyvolám, tím je moje paměťová stopa živější, snadněji se s ní pracuje a přístup k ní je bezprostřednější. Naopak čím jsou stopy starší, tím více ztrácejí na jasnosti a jejich vyvolání z paměti je náročnější (i když některé se znenadání objeví jako živé). Problém pak můžeme spatřovat v tom, že Havel začíná seznam forem paměti retenčním uchováním, což je ale vědomý jev, jenž nemá paměťový rozměr: i když uchovává poměrně přesně předcházející stav, nelze ho vyvolat, svým vyvoláním by narušil stav aktuální. Jev je tedy retenční, nakolik je nepřítomný, aniž by přitom přestával ovlivňovat aktuální vjem.

Podnětné jsou pak Havlovy úvahy o domnělém pohybu, kdy právě retence a intence vjemu vyvolávají u introspektora jasný dojem pohybu, přestože daný vjem působí staticky. Virtuální pohyb je podle autora v mikrosnech často přítomen právě souhrou očekávaní a náznaků, které nejsou zcela zjevné, ale které jsou i tak ve vědomí přítomné. Celostní vjem tedy významně přesahuje zrakovou scenérii a také další přítomné vjemové obsahy.

Vyvrcholením knihy jsou závěrečné kapitoly 11 až 14, kde je k vymezení obsahu introspekce připojen nový prvek, jímž je „jakost", vyjadřující vztah obsahu mysli k vlastnímu já. Mnoho mikrosnů se týká mých záležitostí, dojmů, tušení a obav. Ukazuje se přitom, že pro Havla je introspekce zejména nástrojem poznaní této „jakosti", jenom v ní se dozvídám o *svém* vztahu k prožívanému. To je vskutku pozoruhodný a teoreticky nesmírně zajímavý výsledek celé knihy – introspekce má svoje pevné epistemické poslání, není jím však poznání vlastní mysli, ale právě odkrývaní vztahu vlastního já k příslušným obsahům. Tento závěr nepochybně otevírá pole pro další zkoumání a pozornost by mu měli věnovat nejen filosofové ovlivnění fenomenologií, ale také komunita kognitivních vědců, která se vědomými stavy dlouhodobě zabývá.

Poslední a možná nejzásadnější otázka, kterou chci jako recenzent Havlovy knihy formulovat, se týká modality událostí, o nichž kniha referuje. Jak se odehrávají ony snové mikroudálosti, na nichž Havel staví svoje úvahy o introspekci? Pokud vezmeme výše zmíněný případ mloka, má se to tak, že jeho zapamatování předchází zrakový vjem, který je shodný s běžným zrakovým vnímáním anebo který je tomuto vnímání alespoň podobný? Jde skutečně o formu vidění? Narážím na studie skeptiků, kteří na historické literatuře o snech a empirických pokusech s lidmi, žijícími mimo moderní svět, ukazují na neudržitelnost tvrzení, podle něhož jsou sny barevné.[7] Obtíž spočívá v tom, že starší literatura o snech popisuje sny jako nebarevné černobílé epizody. Až s nástupem moderních záznamových médií, které zachycují obraz v barvách, se introspektivní zprávy o snech začínají samy „vybarvovat". Skeptik zde samozřejmě upozorní, že uvedený fakt poukazuje na nespolehlivost introspekce. My bychom ovšem tvrdili, že funkce introspekce zůstává stejná – jde o to identifikovat aktuální obsahy mysli.

7 Viz např. E. Schwitzgebel, *Perplexities of Consciousness*, Cambridge (Mass.) 2011.

Pokud jde o právě uvedenou obtíž, dochází pouze k tomu, že podoby obsahů se mění v závislosti na kulturních očekáváních. Ivan M. Havel tento problém bohužel vůbec neprobírá, i když s ním implicitně zápasí. Znepokojuje ho totiž, do jaké míry struktury jazyka ovlivňují způsoby zapamatování a zápisu mikrosnů. Tím však nepřímo naznačuje, že snová událost je již dopředu dána ve své celistvosti. Tu je následně potřeba při rekapitulaci už jen prozkoumat a slovně zaznamenat. Výsledky psychologických experimentů ovšem ukazují, že obsah mysli nabývá finální podobu postupně, sebezpytováním a konfrontací s naším prostředím a lidmi okolo nás.

Vezměme pro ilustraci dennettovsky laděný příklad. Mám hlad. Avšak mám hlad na něco konkrétního? Na fazole, maso či rýži? To zjistím až po přečtení jídelního lístku. Na další otázky o mém hladu mi však neodpoví ani restaurační menu. Na kolik gramů/kilogramů jídla mám hlad? A mám hlad také na dezert? To vše zjistím, až když dojím, ačkoli hlad jsem měl už od počátku. Jde tedy o výsledek určitého procesu. Této nedourčenosti se ostatně věnuje i předposlední kapitola Havlovy knížky, i když bez skeptického kontextu. Zde je na místě konstatovat, že ani u mikrosnů není vše dáno předem, nýbrž že jejich obsah se určuje až v následných okamžicích, kdy je zpracováván, a to bez ohledu na to, zda se sen odehraje rychle, nebo zda trvá jen krátce.

Ještě větší problémy se pojí s otázkou nezrakových vjemů. Chutě, vůně, hmatové pocity se ve snech (a vědomí obecně) objevují zřídka a není jasné, zda nejsou jenom výsledkem asociací, které vjem vyvolává. Tím hlavním spouštěčem asociací jsou přitom jazykové výrazy, jimiž pojmenováváme obsahy mysli, případně je přímo do mysli projektujeme. Havel si je vědom role jazyka a jeho diachronního charakteru a ví o problematičnosti lineárního uchopení snových obsahů. Zdá se však, že mu uniká základní rozpor, jenž se zde v jeho chápání introspekce objevuje. Autor na jedné straně považuje obsah introspekce za neproblematicky daný, na druhé straně však upozorňuje na častou spjatost obsahů vědomí s vlastními postoji (zde se jedná právě o zmíněnou kategorii „jakosti“). Jak jsem už poukázal výše, právě zdůraznění vztahu obsahů k vlastnímu já je jedním z nejsilnějších podnětů knihy. Avšak identita vlastního já není samozřejmá, ustavuje se v interakci s druhými a budováním narativního příběhu o nás samých (bezpochyby zde existují i další mechanismy, ty však nyní necháme stranou). Fakt, že se obsah mikrosnu týká mě, je tedy úplně jiné povahy, než čistý vjem psa, křiku či bolesti. Tento fakt totiž musí být pojmově a narativně ukotven. Samozřejmě, existuje mnoho vlivných filosofických škol, které považují každé vnímaní za jazykově podmíněné, na tomto místě však nepokládáme za nutné se k jejich závěrům vyjadřovat. Chceme pouze upozornit na to, že v případě „jakosti“ je jazyk základním médiem, pomocí něhož máme k příslušným obsahům přístup. Zde však Havlova koncepce naráží na významný problém, protože veškeré obsahy mikrosnů jsou podle navrhovaného modelu přítomny stejně bezprostředně.

Juraj Hvorecký

Jakub Jinek
OBEC A POLITIČNO V ARISTOTELOVĚ MYŠLENÍ

Praha (Oikúmené) 2017, 743 str.

Recenzovaná kniha je dílo ambiciózní a na české poměry ojedinělé. Shrnuje dle vlastních slov autora jeho „takřka dvacetileté potýkání" s Aristotelovou *Politikou*, jež se díky nakladatelství Oikúmené proměnilo do úctyhodného svazku čítajícího přes šest set stran vlastního textu doplněného o dalších zhruba sto padesát stran glosáře, jmenného i věcného rejstříku a indexu komentovaných míst. Ke čtenáři se tak dostává nejen fundovaný komentář vybraných knih Aristotelovy *Politiky* (I–III, VII–VIII), ale také původní autorská interpretace jejích klíčových témat v dobovém kontextu. Snaha založit výklad pojetí obce a politična u Aristotela na detailní četbě textu vede autora k tomu, že se postupně vyjadřuje téměř ke všem kapitolám vybraných knih (s drobnými výjimkami, viz např. str. 319–320).

Kniha má pět hlavních částí. V Úvodu autor předkládá důkladné objasnění vlastního metodického přístupu a problematických otázek týkajících se především celkové kompozice *Politiky*. Poté následují čtyři oddíly věnované postupně knihám I (Obec), II (Zřízení a obce), VII–VIII (Zřízení nejlepší obce) a III (Zřízení). Vzhledem k rozsahu publikace a míře detailnosti, s níž jsou jednotlivá témata vykládána, je nereálné pokoušet se na malé ploše rekapitulovat její obsah (v této věci raději čtenáře odkážeme na synoptický souhrn v Úvodu předložené publikace). Zaměříme se proto jen na její hlavní rysy a několik dílčích momentů.

Za základní charakteristiku autorova přístupu k textu *Politiky* lze považovat důraz na její neucelenost a především rétorickou povahu. Rozdíly a údajné rozpory mezi některými tvrzeními jednotlivých knih totiž vedly k ustavení „největšího schismatu v současném aristotelském bádání" (51)[1] mezi výkladem „unitárním" (jenž tvrdí, že Aristotelés má v *Politice* jednotnou koncepci) a výkladem „genetickým" (jenž v návaznosti na W. Jaegera tvrdí, že se jeho pohled v čase měnil). Jakub Jinek se zde řadí k „unitářům", přičemž odlišnosti mezi jednotlivými knihami *Politiky* se snaží vysvětlit jednak tím, že svá témata zkoumají z odlišných, daným předmětům přiměřených perspektiv, především ale (jako J. Dalfen, viz str. 6–57, pozn. 74) tím, že jsou určeny různým adresátům, a volí proto i odlišný, jim odpovídající způsob řeči. Jinek tedy čte Aristotela jako autora, který na jedné straně promyšleně reaguje na dobovou odbornou diskusi, na druhé straně ale svou řeč přizpůsobuje různým okruhům posluchačů, jejich předporozumění a míře erudice. V neúplné citaci z Homérovy *Odyssey* ve druhé kapitole I. knihy tak autor vidí rafinovanou kritiku makedonského způsobu vlády, která je ovšem formulována tak, aby byla srozumitelná pouze (vzdělanému) řeckému publiku

[1] Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.31

(130–133). Tím zároveň odmítá zažité přesvědčení o údajném Aristotelově obdivu k Alexandru Makedonskému. V *Politice* tedy dle Jinka najdeme jak části „exoterické", určené pro nejširší posluchačstvo (knihy VII–VIII), tak části „esoterické", určené pro nejužší okruh Aristotelových spolupracovníků a žáků (knihy IV–VI, jež nejsou do předložené studie zahrnuty). „Slepé" odkazy (tj. odkazy na jiný výklad či pojednání, jež však nejsou součástí dochovaného textu *Politiky*, resp. aristotelského korpusu)[2] pak nejsou dle autora důkazem toho, že by šlo o spis nedokončený, ale spíše toho, že je to text otevřený „směrem k orální dimenzi", tj. že předpokládá pomoc mluveného slova (56; srv. 59–60).

Druhým výrazným rysem Jinkova přístupu je snaha zdůraznit svébytnost *Politiky* vůči jiným oblastem Aristotelovy filosofie, tedy biologii, metafyzice a zejména etice. V této souvislosti odmítá číst *Politiku* jako pokračování a rozpracování programu vyhlášeného v závěru X. knihy *Etiky Nikomachovy*, jenž podle autora patří do „zjevně odlišného rozvrhu" (70). Jinek dokonce tvrdí, že „hledisko celku praktické filosofie, jež Aristotelés v *Etice* slavnostně vyhlašuje, však jako by se v *Politice* vůbec neprojevovalo" (tamt.), neboť v ní jde o zcela jinou „agathologii" (17–18, 70–71). Zjednodušeně řečeno, zatímco v *Etice* je nejvyšší dobro chápáno exkluzivně („po *rozlišení* dober následuje *vyčlenění* nejvyššího dobra", 77), v *Politice* je svrchovanost dobra nahlížena inkluzivně („po *shrnutí* plurality společenství následuje jejich [= dober] *zahrnutí* ve svrchovaném společenství, jež je právě proto nejvyšší", tamt.). Zatímco nejvyšším horizontem určujícím zkoumání etiky je štěstí (εὐδαιμονία), v politice je tímto horizontem soběstačnost (77). Proto snahy „podsouvat Aristotelovi v *Politice* jeho zásady formulované v *Etice* – s cílem objasnit očividně méně systematický spis spisem systematičtějším – obvykle vedou spíše k zatemnění specificky politické souvislosti" (71).

S postojem Jakuba Jinka lze jistě souhlasit v tom, že výchozí perspektivy prvních knih *Etiky* a *Politiky* jsou odlišné: v *Politice* je jako nejvyšší (lépe řečeno nejsvrchovanější) dobro chápáno to, co prospívá celku obce (např. 538–540). Přesto se zdá, že je v recenzované knize „zjevná odlišnost" *Politiky* zdůrazněna až příliš, resp. souvislost s *Etikou* není plně vysvětlena. Výše zmíněný rozdíl mezi „vyčleňujícím" a „zahrnujícím" pojetím dobra vychází ze srovnání úvodních vět obou spisů, což se nezdá být dostatečný základ pro zpochybnění Aristotelova rozvrhu „celku praktické filosofie". Toto celkové hledisko by bylo třeba jasněji určit s oporou v podobně důkladném a synoptickém čtení *Etiky*, a teprve na jeho základě klást otázku po vztahu obou rozvrhů a jejich případné slučitelnosti v pojmu praktické filosofie. Oba spisy mají společné přinejmenším to, že tematizují dobro v perspektivě naplňování lidského „díla" (ἔργον), a že proto pracují s podobným, ne-li identickým pojetím normativity. Toto pojetí se projevuje zejména v rozlišení rozumové a nerozumové (čili žádostivé) části

2 Jde např. o pasáže *Pol*. I,13,1260b12; II,6,1265b17 a 1266a25; IV,3,1290a1–2.

duše a v „přirozeně“ hierarchickém uspořádání duševních mohutností (jež s ním souvisí), potažmo domácnosti a obce: za vládnoucí je vždy považováno to, co „má vládnout“ na základě přirozenosti, tedy rozum. Teze o „zcela jiné agathologii“ a „zjevně odlišném rozvrhu“ by v tomto ohledu mohly být lépe vysvětleny, a to tím spíše, že v mnoha klíčových bodech se autor o *Etiku Nikomachovu* explicitně opírá (viz níže).

Za silnou stránku Jinkovy interpretace pokládáme zasazení konkrétních částí *Politiky* do kontextu dobové diskuse, především pak Platónových dialogů. Týká se to nejen výkladu příslušných kapitol II. knihy (části 2.3 a 2.4, str. 244–289), jež na Platónovu *Ústavu* a *Zákony* reagují explicitně, ale také komentářů ke knihám VII–VIII (např. části 3.2–4, str. 341–371), jež se zabývají nejlepším zřízením. Jakub Jinek se mezi texty obou myslitelů pohybuje se zjevnou bravurou a mimo jiné ukazuje, že Aristotelés není nepozorný a povrchní čtenář svého učitele, jak je mu někdy zazlíváno, ale že si je dobře vědom jeho hlavních intencí, na něž dokáže adekvátně reagovat. Jinkův důmyslný způsob výkladu Aristotelovy recepce Platóna, sledující různé vrstvy diskutovaných textů a pracující s předpokládanými autorskými intencemi, prokazuje důkladné promýšlení děl obou autorů, jež uvádí do vícevrstevného dialogu (viz např. str. 262–263).

Některá dovození ovšem pracují s velkým počtem nesamozřejmých předpokladů, takže působí vykonstruovaně, např. když čteme, že Aristotelés je „velmi pozorným čtenářem, který kromě autorské [tj. Platónovy] intence, již zná, ale smlčuje, hledí současně i na to, jak může být dílo vnímáno běžným čtenářem, zejména takovým, jemuž on sám – Aristotelés – přednáší“ (247). Jakub Jinek zde předpokládá, že Aristotelés reaguje nejen na texty, ale také na nepsané nauky svého učitele, a to na několika rovinách: nejprve se situuje do pomyslné role Sókratova protihráče (když se dovolává jeho promluv z *Ústavy)*, tuto perspektivu však vzápětí opouští ve prospěch porozumění „běžného“ posluchače, který podle autora „nepřijme tak snadno hypotézu ukotvení veškeré politiky v metafyzice“ (tamt.). Tentýž text je tak zároveň důmyslným odmítnutím politické relevance Platónovy metafyzické teze o identitě jedna a dobra (246–247): Aristotelés si je podle Jinka vědom této ústřední části Platónových nepsaných nauk, záměrně ji ale smlčuje nikoli z věrnosti platónské esoterice či z ostychu, ale proto, aby naznačil (zřejmě již čtenáři zasvěcenějšímu), že tato jednota není politicky relevantní (247; srv. *Pol.* 1264b39). Přes tyto nesamozřejmé předpoklady však pokládáme pasáže představující *Politiku* jako prostředkující článek živého dialogu mezi Platónovými texty a Aristotelovými posluchači za nejzajímavější místa předkládané monografie.

Jakub Jinek se v knize snaží představit Aristotela jako jednoho z prvních myslitelů tematizujících politično, resp. obec jako takovou, v čemž spatřuje jeho významný příspěvek pro moderní chápání politiky (34). Základní jednotkou analýzy politična je vztah, jenž je „bytostně vztahem nerovným, což znamená, že je vztahem vlády“ (16). Vláda je „všude v přírodě,

je to základní princip organizace vztahů“ (tamt.). V případě lidské obce je pojem vlády Aristotelem analyzován na dvou základních rovinách, jež jsou přítomny již na úrovni domácnosti (οἶκος): jako panství (vláda pána nad otrokem) a jako vláda politická (vláda nad svobodnými lidmi). Panství je pak dle autora „paradigmatem všeho ovládání“ (227), přičemž se na něm pojem vlády ukazuje nejzřejměji, tj. včetně „klíčového aspektu péče“ (170). Pojmy vlády a panství tedy tvoří jakési jádro celého výkladu jak *Politiky*, tak předložené studie a zaslouží si větší pozornost.

Pojednání o vztahu pána a otroka vyvolává tradičně kontroverze. Jakub Jinek se snaží být v tomto bodě vůči Aristotelovi velmi vstřícný, např. když argumentačně ne zcela silné pasáže týkající se duše otroka či ženy v první knize *Politiky* neváhá označit za „subtilní pohled“ či „subtilní psychologii“ (187, 216).[3] Panství čili vládu pána nad otrokem následně interpretuje jako filosofickou konceptualizaci určitého typu přirozené mezilidské nerovnosti, tedy právě jako paradigmatický případ (přirozené, legitimní) vlády s cílem ukázat, za jakých podmínek je panství ospravedlnitelné (192, pozn. 302). Výklad však bohužel není v těchto bodech jasný ani přesvědčivý: s pojmem vlády autor pracuje vágně a při ospravedlňování panství (oprávněnosti vlády pána nad otrokem) nedokáže uspokojivě vysvětlit a obhájit notoricky problematické momenty Aristotelovy argumentace. Tyto body se nyní pokusíme stručně rozvést.

Citovaná teze, podle níž jsou vztahy vlády „pozorovatelné v celé přírodě“ (647), resp. že vláda je „základní princip organizace vztahů“ (16), není v předkládané studii explicitně spojena s žádným Aristotelovým textem, zřejmě však jde o parafrázi formulace z páté kapitoly *Politiky* I: „Vždyť ve všem, co se skládá z více částí, ať již soumezných, nebo oddělených, a vytváří společnou jednotu, se objevuje něco, co vládne, a něco, co se podřizuje, a tak je tomu u oduševněných bytostí na základě celé jejich přirozenosti.“[4] Autor význam této pasáže zjevně pokládá za očividný a neproblematický, neboť jí nevěnuje pozornost a výslovně ji zmiňuje jen mimochodem (517), a to přesto, že jde o základní předpoklad celé následující „psychologické“ (172) argumentace v *Pol*. I,5: uvedená pasáž totiž naznačuje přenositelnost, či

3 Karel Thein např. v této souvislosti poukazuje na to, že zkoumání lidské obce je u Aristotela spojeno s „hrubým a teoreticky pochybným, ale právě proto klíčovým dělením duše na rozumnou a nerozumnou složku“. K. Thein: *Aristotelés o lidské přirozenosti*, Praha 2017, str. 117. Elizabeth V. Spelman pak kritizuje kruhovost argumentace a „politizaci duše“, viz E. V. Spelman, *Aristotle and Politicization of the Soul*, in: S. Harding – M. Hintikka (vyd.), *Discovering Reality*, str. 16–26. M. R. Johnson zmiňuje problematické použití teleologického způsobu argumentace v *Politice*, z něhož např. plyne, že otrok, ačkoli je živou bytostí, není samostatnou substancí, neboť existuje „kvůli jinému“, viz M.-R. Johnson, *Aristotle on Teleology*, Oxford 2008, str. 241–242.

4 Překlad M. Mráze, citováno dle: Aristotelés, *Politika*, I, Praha 1999, str. 59 (= *Pol*. 1254a28–30).

dokonce identitu principu vlády napříč různými úrovněmi bytí. V oddíle věnovaném této kapitole (I,4.c: Otrokova duše) se pak dočteme: „*Analogie* mezi vztahy v přírodě a vnitřní strukturou složených jsoucen tak vede *k poznatku*, že v živočiších lze nalézt jak (nepolitickou) vládu pána nad otrokem, tak (politickou) vládu politika a krále“ (184, kurziva S.S.). Nabízí se však otázka, zda lze v daném případě skutečně hovořit o „poznatku“, resp. lze se ptát, nakolik je ona analogie pracující se vztahy mezi „částmi“ jedince (tj. duše–tělo, rozum–žádosti) na straně jedné a vztahy mezi částmi domácnosti (tj. pán–otrok, muž–žena) na straně druhé legitimní a co přesně z ní lze vyvozovat pro ospravedlnění společenského, resp. politického postavení určitých jedinců v rámci domácnosti či obce. Svou roli tu jistě hraje víceznačnost výrazu „vlády“ (ἀρχή) a s ním souvisejícího označení „vládnoucí“ (ἄρχον), neboť se v něm dále nezdůvodněně propojují různé a ontologicky silně zatížené významy „počátku“,[5] jež se promítají i do Aristotelova pojetí duše,[6] a vztahy vlády mezi lidmi. Toto propojení může být jistě myšlenkově plodné, bylo by však nutné jej přinejmenším reflektovat a v ideálním případě i filosoficky vyložit a odůvodnit. Pokud tak neučiníme, vyvstane před námi oprávněná pochybnost, že se nejedná o „poznatek“ vykazatelné významové souvislosti, ale spíše o argumentační kruh: lidská duše (resp. živá bytost) je popsána pomocí politicky (či eticky) zatížených pojmů, aby se následně tento popis stal zdrojem „filosofického zdůvodnění“ a legitimizace specifického politického uspořádání.[7]

Pokud výkladu v předložené knize rozumíme správně, pak argumentace ve prospěch oprávněnosti přirozeného otroctví v zásadě říká, že pro určité lidi je otrocké postavení prospěšné, oprávněné a v souladu s přirozeným určením člověka jakožto „politického“ živočicha. Výklad samotného „přirozeného otroctví“ je tu však nejasný. Autor nejprve poukazuje na to, že Aristotelés na řadě míst neargumentuje v rovině osob, nýbrž principů (hovoří o „panském“ a „otrockém“, nikoli o „pánu“ a „otroku“). Tento přístup pak má zřejmě korelovat s rozlišením lidské duše na část „rozumovou“, která rozum má a sama ho užívá, a „nerozumovou“ neboli žádostivou, která rozum sice nemá, ale je schopna jej poslouchat a podřídit se mu.[8] V tomto smyslu se pak „otrockost i svoboda může týkat člověka nominálně svobodného i toho, kdo je otrokem ze zákona“ (88). Jakub Jinek však už bohužel nedodává, jaké *politické* či právní implikace ohledně společenského postavení osob by z takového čtení měly plynout, pokud z něho vůbec nějaké vyplývají (viz níže). V kapitole Ospravedlnění

5 Srv. *Met*. V,1,1012b34–1013a22.

6 „Vždyť duše je jakoby počátek živých bytostí“ (ἔστι γὰρ [ἡ ψῡχή] οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων), *De an*. 402a6–7), citováno podle Aristotelés, *O duši*, in: týž, *Člověk a příroda*, přel. A. Kříž, Praha 1984.

7 Viz výše zmiňovanou práci E. V. Spelmanové.

8 Srv. *Eth*. *Nic*. I,13,1102a27–1103a3; *Pol*. I,13,1260a6–7.

panství autor uvádí, že přirozeným otrokem je ten, kdo zároveň (1) nenáleží „sobě“, nýbrž „jinému“, (2) je schopen vnímat rozum, tj. poslouchat rozkazy, a (3) je tělesně zdatný k výkonu manuální práce (189, pozn. 295). Tato určení se však ukážou jako poměrně vágní: zatímco třetí podmínku pokládá sám Aristotelés za nepodstatnou (srv. *Pol*. I,5,1254b27–34), první dvě jsou rozhodující, obě jsou však v předložené studii komentovány velmi neurčitě.

Co se týče první podmínky (otrokem je ten, kdo nenáleží sám sobě, ale jinému), lze ji dle Jakuba Jinka chápat ontologicky, nebo majetkově-technicky. V prvním případě se autor dovolává několika pasáží z *Metafyziky*, aby ukázal, že jde o „nenáležení sobě“ ve smyslu ontologickém (181, pozn. 275). Tuto figuru je pak podle autora třeba vnímat na pozadí otázky, co v Aristotelově praktické filosofii znamená ono „sám“ člověka (tamt.). Jasnější vypracování této otázky – představitelné např. v kontextu výkladu o dvojím pojetí sebelásky (viz *Eth*. *Nic*. IX,8,1168b30–35) – však bohužel v předložené studii nenajdeme. Výklad by zřejmě směřoval k závěru, že přirozeným otrokem je každý, jehož rozumová složka „otročí“ složce žádostivé. Tím by se ovšem problém otroctví přesunul na pole etiky a za otroka by bylo třeba považovat všechny osoby – včetně nominálně svobodných – s nedostatkem sebevlády (ἀκρασία), resp. s charakterovou špatností (κακία). Tento předpoklad by odpovídal autorově tezi, že jediné přípustné otroctví je „na základě převahy ctnosti“ (192). Pak by ale ztrácelo smysl mluvit o dětech hospodáře jako o svobodných, zejména proto, že jejich postavení vůči rozumu otce je v zásadě stejné jako postavení otroků vůči rozumu pána (srv. *Eth*. *Nic*. I,13,1103a1–3 a *Pol*. I,13,1260b4–6; přičemž děti nemají ani προαίρεσις, tedy ani ctnost: *Eth*. *Nic*. III,4,1111b7–10). Stejně tak by vyvstala otázka, jak přejít od škály připouštějící „více“ a „méně“[9] k *druhovému* rozdílu pána a otroka,[10] resp. jaká míra (ne)nabytí ctnosti (přirozeného) pána od otroka odlišuje.[11]

Největší nejasnosti se však v daném případě váží k pojmu „přirozenosti“: spočívá-li otroctví na převaze ctnosti a zároveň jej Aristotelés prohlašuje za přirozené, musí zjevně pracovat s jiným chápáním přirozenosti než v *Etice*, v níž je zdůrazněno, že ctnosti nemáme přirozeně, nýbrž nabýváme jich zvykem.[12] Autor sice připouští, že porozumět významu pojmu přirozenosti v *Politice* je „krajně obtížné“ (92), nicméně jím navrhované čtyři aspekty tohoto pojmu nejsou

9 Aristotelés, *Eth*. *Nic*. X,2,1173a16–23.

10 Týž., *Pol*. I,13,1259b36–39.

11 Na principiálně podobný problém naráží autor později při diskusi o „božské výjimce“: ústředním a nelehkým úkolem Aristotelovy politické filosofie je podle Jakuba Jinka nakonec správná identifikace „vládnoucího“, tj. náležité rozhodnutí o tom, kdo je „nejlepší“, a kdo je proto určen k vládnutí (viz str. 554, pozn. 278).

12 Aristotelés, *Eth*. *Nic*., II,1,1103a15–26.

příliš objasňující,[13] a to zejména pokud jde o kategorii „přirozených" lidských typů, pod něž spadá jak případ lidí žijících „apoliticky" na základě své přirozenosti (tj. mimo zákon, zločinně; srv. *Pol*. 1253a3–6, 27–36), tak rozlišení pána a otroka, resp. muže a ženy (srv. 224–225). Je matoucí, když Jakub Jinek interpretuje prvně zmíněný typ (individua mimo zákon) jako skupinu lidí žijící tímto způsobem na základě vlastní volby (225). I zde bychom s odvoláním na *Etiku Nikomachovu* mohli doplnit, že jak ctnost, tak špatnost jsou nejen dobrovolné a „v naší moci", ale zprostředkovaně i důsledkem naší volby (*Eth*. *Nic*. III,7,1113b3–11; 1114b20–25). Překvapivé a nevysvětlené v předložené knize je však právě spojení „přirozeného typu" s vlastní volbou. Vůbec pak není jasné, proč spadá pod stejnou typologii „přirozenosti" i rozlišení mezi mužem a ženou (224).

Poněkud odlišnou odpověď na otázku přirozeného otroctví můžeme hledat v autorově upřesnění, že rozumový deficit otroka spočívá v absenci rozvažovací složky (*Pol*. I,13,1260a12).[14] Podle několika formulací v přírodovědných spisech[15] tato složka spoluvytváří podstatný rozdíl mezi člověkem a ostatními zvířaty, takže otrok by byl v tomto ohledu nedokonalý, nedostatečně vyvinutý člověk. Zároveň Aristotelés spojuje náležité fungování rozvažovací složky s rozumností (φρόνησις).[16] Měli bychom z toho však vyvozovat, že přirozeným pánem je právě a jen osoba mající a užívající rozumnost (φρόνησις), zatímco všichni ostatní jsou „přirozeně otroci"? Takové tvrzení se nezdá odpovídat Aristotelově pojetí.

Ať už je odpověď na uvedené otázky jakákoli, stále není jasné, co znamená onen druhý, technicko-majetkový ohled (tj. druhý význam, v němž otrok nenáleží sobě samému) a jakou váhu je mu třeba fakticky přikládat (181, pozn. 275).[17] V recenzované monografii není nikde řečeno, co rozhoduje o tom, kdo se po technicko-majetkové stránce *může* stát majetkem jiného (*Pol*. 1254b21) a čím se tato možnost v Aristotelově *Politice* řídí: technicky vzato se například v důsledku porážky ve válce může do postavení otroka dostat kdokoli. Pokud bychom tuto podmínku měli chápat jako dobovou úmluvu či dobový úzus ohledně toho, kdo „může" být otrokem, bylo by

13 Těmito aspekty jsou: 1. Vše živé přirozeně usiluje o sebezachování na úrovni jedince (výživa) i druhu (rozmnožování); 2. člověk jako druh je politickým živočichem; 3. v rámci druhu „člověk" lze odlišit dva typy: člověka politického a apolitického; 4. obec je přirozenou entitou. Viz str. 646, srv. také podrobnější shrnutí na str. 224–226.

14 Tedy βουλευτικόν, nikoli (jak chybně uvádí autor na str. 188, pozn. 292) v absenci „chtění" či „vůle": βούλησις.

15 Např. Aristotelés, *De an*. 434a7, 12; srv. *Hist*. *animal*. 488b24.

16 Týž, *Eth*. *Nic*. VI,5,1140a30–31 (ὥστε καὶ ὅλως ἂν εἴη φρόνιμος ὁ βουλευτικός).

17 Srv. následující autorovo tvrzení „Existence otroka tak není zakotvena jen právně, ale též a hlavně v přirozenosti osob" (639). V textu bohužel není naznačeno, v čem onen právní moment v Aristotelově reflexi otroctví spočívá a na čem se má případně zakládat.

zvláštní, kdyby Aristotelés tvrdil, že otrokem přirozeně je ten, kdo jím je (nebo může být) na základě konvence.

Závěr Jinkovy interpretace Aristotelova pojetí panství pak vyzdvihuje jeho humanistickou stránku: u otroka je podle autora „evidentní, že jakožto otrok je od nás svobodných bytostně odlišný, ale vidíme-li jej jako člověka, musíme s ním přeci nakládat slušně“ (197). Humanismus má pak spočívat v tom, že je to právě „ovládaný“, tedy „slabší a omezenější člen společenství, kdo určuje směřování politických úvah“ (tamt.), což je dle autora nevyslovený, přesto však základní metodický předpoklad *Politiky* vedoucí k tomu, že vláda je podle Aristotela vposled „péčí ve smyslu pozornosti věnované specifickým potřebám ovládaného“ (21). V tomto bodě pak dle Jakuba Jinka selhává „ideologie rovnosti“, která by, jak autor tvrdí, byla dle Aristotela „nepravdivá a neupřímná“, a navíc uplatňovaná „na úkor ‚osvobozených‘“ (198).

Z výše citované formulace hovořící o „evidenci“ při rozpoznávání odlišnosti otroků „od nás“ nelze jednoznačně určit, zda se v ní autor identifikuje s pohledem občana-filosofa čtvrtého století před Kristem, nebo zda zaujímá aktuálnější perspektivu. V druhém případě by bylo zajímavé zjistit, koho a proč přesně míní „otrokem“ a jaké společensko-politické důsledky z toho chce vyvozovat (např. ohledně politického či právního postavení lidí, kteří jsou „evidentně otroky“). Výše uvedené formulace jsou bohužel příliš obecné a vágní, a jejich sdělení je tedy nejasné. Lze připustit, že se v současnosti potýkáme s tím, jak pojmenovávat a teoreticky reflektovat určité typy společenských a politických nerovností. Je však otázka, zda, v čem a do jaké míry nám může být Aristotelův přístup, vyvozující společensko-politické důsledky z hrubé a argumentačně pochybné „politické“ psychologie, ještě dnes myšlenkovou inspirací. Pokud bylo Jinkovým záměrem předvést Aristotelovo pojetí panství jako nosnou a relevantní alternativu zohledňující jak nepřekročitelnou rozdílnost lidí, tak jejich lidství (171, pozn. 253), pokládáme výsledek za poněkud rozpačitý a nepřesvědčivý (podobné výtky by mohly směřovat k interpretaci postavení žen, viz str. 328–329).

Další velké téma knihy – pojem „politična“ – by zasluhovalo více prostoru, než zde máme k dispozici. Přesto si dovolíme uvést alespoň krátkou poznámku. V Úvodu autor ohlašuje *Politiku* jako dílo přinášející objev obce jako svébytného fenoménu, „jehož uchopení si žádá vypracování specifické metody a … je příležitostí k odhalení politična“ (34). K tomuto odhalení autor směřuje prostřednictvím reflexe Aristotelova užití slova πολιτικός. Odlišuje postupně „vnitřní“ a „vnější“ pojetí politična, ovšem, znovu, ne zcela jasně. V Úvodu se vnitřním aspektem míní interakce částí uvnitř obce, vnějším pak interakce různých obcí mezi sebou (24); později je ale vnitřní politično charakterizované téměř v etické perspektivě s ohledem na pochopení a přijetí uměřenosti, tedy sebe-omezení a respektování přirozených mezí lidského života v kontrastu s rozpínavým, nevázaným životem, zatímco vnější politično je zaměřené na jednání mezi občany i mezi obcemi (420–421). Jako by zde tedy Jakub Jinek odlišoval nikoli dvě, nýbrž tři

významové roviny. Spojujícím kritériem politična je pak „soběstačnost těsně spojená s interakcemi a kooperací částí, jež je na jedné straně *mezí* růstu, nacházející svůj zdroj ve vnitřní usebrané činnosti, a na druhé straně minimální mírou hojnosti v možnosti ‚mít všechno'" (422). Pokud této formulaci rozumíme správně, objev politična spočívá právě v nalezení a dodržování určité široce pojaté uměřenosti (volně řečeno, v kultivaci žádostí a jejich podřízení vládě rozumu) na úrovni širších společenství (tedy na úrovni domácnosti, obce a obcí mezi sebou).

Je-li náš výklad v tomto bodě správný, vede nás k otázce, čím přesně ono hledané „politično" je a jak Aristotelés k jeho objevu a pochopení přispívá. Přestože se nyní dopustíme neúměrného zjednodušení, řekněme, že politično jakožto pozitivní docenění faktu lidské plurality a její „politické realizace" v obci by se sice projevovalo ve fenoménu „sejití" (523–526, 647, srv. také *Pol*. 1281a43–b21) ve společenství „sobě rovných" občanů. Tento oceňovaný aspekt se však nakonec ukáže jako toliko nouzové řešení: „prostě" (resp. „absolutně", str. 469 a 556) nejlepší obcí je dle Jinkovy interpretace Aristotela království (případně aristokracie), tedy vláda toho, kdo nad ostatními vyniká nesouměřitelnou přemírou ctnosti, a je proto jako bůh mezi lidmi (551). Pluralita je tedy oceněna jen podmíněně: ideálem politického uspořádání – byť pouze v rovině teoretické možnosti – je nakonec platónská vize (556) znamenající *de facto* zrušení politické plurality ve prospěch dokonalého uspořádání, v němž každý „koná své" v souladu se svou „přirozeností". To ovšem znamená, že základní otázka politické filosofie – problém ustavení vlády a její legitimity – zde setrvává uvnitř platónského metafyzického rámce, v němž to jediné legitimně „vládnoucí" je vše pořádající božský „rozum". Důležitým předpokladem tohoto přístupu je přitom přesvědčení, že lidská schopnost mluvit a myslet je s božským pořádajícím principem příbuzná a že je mu podobná. Pluralita politického společenství je tedy nakonec jen zástupným řešením v situaci, kdy žádný božský vládce není k dispozici.

Celkový dojem z knihy je proto nakonec smíšený: Jakub Jinek odvedl obrovské množství myšlenkové i tvůrčí práce a přinesl velmi podrobnou studii, která se od nynějška stává pro české publikum důležitým referenčním bodem a nepostradatelnou součástí každého vážnějšího pokusu o studium Aristotelovy *Politiky*. Na straně druhé je tu několik skutečností, které čtenářský dojem kazí. Kromě zvláštně působících a většinou nadbytečných novotvarů (peratický, agathologický, úsiální, henologický, merologický, idiopragie, technité) je to především nejasný žánr: kniha je zvláštní kombinací podrobného *komentáře*, u něhož lze velkou míru detailnosti a tomu odpovídající rozsah textu očekávat, a tematické *studie*, u níž se naopak žádá větší selektivnost a jasnější koncentrace na zkoumaná témata. Předložená kniha nemůže nahradit klasické komentáře, jako je např. dílo E. Schütrumpfa,[18] a zcela jistě ani

[18] Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, 9/I–IV, *Politik*, přel. a vyd. E. Schütrumpf, Berlin-Darmstadt 1991–2009.

takovou ambici nemá. Je proto otázka, zda by nebývalo vhodnější zúžit výběr komentovaných pasáží a zaměřit se podrobněji na interpretaci a projasnění klíčových témat, jako je např. právě motiv vlády, panství či „politična“. Na řadě míst totiž čtenář místo jednoznačných formulací a jasné řeči najde sled abstraktních vět plný náznaků a neurčitých vyjádření, o nichž byla řeč výše. Je to škoda, protože v současné době v českém prostředí nenajdeme fundovanějšího znalce Aristotelovy *Politiky*, než je Jakub Jinek.

Stanislav Synek

Kamila Pacovská
VINA, LÁSKA, NÁHODA

Praha (Pavel Mervart) 2018, 289 str.

Kniha Kamily Pacovské *Vina, láska, náhoda* je v českém filosofickém prostředí výjimečná hned v několika ohledech. V první řadě se jedná o pokus systematicky zpracovat klíčovou oblast lidského etického myšlení – otázku viny. Ambicí autorky je tu pak nejen zprostředkovat českému čtenáři myšlení proslulých filosofů, ale kniha je také pokusem originálně filosoficky uchopit komplexní situaci provázející provinění, včetně role charakteru, náhody, sebeklamu či mezilidských vztahů. V druhé řadě autorka vychází z tradice současné platónsko-wittgensteinovské etiky, která může být českému čtenáři neznámá. Cílem textu je proto také danou tradici srozumitelně a erudovaně představit. *Vina, láska, náhoda* je první monografií v českém intelektuálním prostředí, která tento důležitý proud současné etiky zevrubně analyzuje.

Dvojí ambici recenzované publikace je přizpůsoben její obsah, jazyk, i způsob výkladu. V prvních třech kapitolách se autorka věnuje výkladu dějin anglosaské etiky po druhé světové válce. Cílem je představit motivace a východiska platónsko-wittgensteinovské etiky, a to zejména v kontrastu s utilitarismem a kantianismem, dvěma dominantními proudy v rámci analytické morální filosofie. I čtenář, který není obeznámen s filosofickými východisky, která Pacovská přejímá, tak získá základ pro pochopení následné argumentace. V druhé části knihy autorka systematicky rozebírá problém náhody a zodpovědnosti. Ukazuje, že přesvědčivá filosofická koncepce viny musí pracovat s činem, který není plně pod kontrolou jednajícího. To diskvalifikuje jak voluntaristické koncepce viny (analyzující čin jako izolovaný akt vůle), tak koncepce opírající se o pojem charakteru, který se vyjevuje v jednání a je předmětem našeho odsouzení. V poslední části knihy Pacovská užívá dříve analyzovanou roli náhody a zodpovědnosti v lidském jednání k tomu, aby představila specifický vztah lásky a viny. Pokud vinu druhého vnímáme skrze lásku, bez pýchy a nadřazenosti, pak jsou správnými reakcemi na provinění smutek a lítost. Hněv, rozhořčení či odsouzení naopak bývají projevem sebestřednosti či nedostatku pokory.

Ve zbývající části tohoto textu budu recenzovanou publikaci kriticky shrnovat. Shrnutí a analýza proto nebudou tvořit dvě oddělené části recenze, ale budou se střídat. Větší pozornost budu věnovat zejména dvěma tématům: autorčinu užívání komplexních příkladů z literatury, jež mají sloužit jako předvedení důležitých aspektů morální situace člověka (jde o klíčový pilíř autorčina argumentačního postupu), a otázce možných reakcí na vinu.

První třetina knihy (25–100)[1] analyzuje patrně nejdůležitější zvrat v morální filosofii dvacátého století: autorka se zabývá tím, jak se v daném období řada autorů kriticky vymezila vůči utilitarismu a kantianismu jakožto

[1] Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.32
© 2019 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0).

dominantním přístupům v etice a jak se počínaje článkem *Modern Moral Philosophy* od Elisabeth Anscombové[2] začala ustavovat tradice etického myšlení snažící se rozšířit „legalistické" zaměření novověké etiky. Stručně řečeno, cílem tradičních přístupů, jež Anscombová kritizuje, je zodpovědět otázku, jaké je správné jednání, tj. jak by se autonomní, racionální, rozvažující jedinec měl rozhodovat v konkrétní situaci. Pacovská, v návaznosti na Anscombovou, pak spatřuje problém v „epizodičnosti, s jakou [tato tradice] přistupuje k morální zkušenosti, která deformuje naši představu morálního života" (38–39). Podle autorky „zde tedy [není] prostor pro rozdílnost vnímání jednotlivých okolností, nároků či pro různost reakcí, emocí či motivačních impulsů" (40).

Ambicí autorů inspirovaných Anscombovou je nyní „rehabilitovat pro etiku oblast psychologie a vnitřního života člověka" (27). Nutným předpokladem správného jednání je totiž správné vnímání. Například citlivost k trápení druhého člověka není redukovatelná na rozvažování, zda mu mám určitým způsobem pomoci. Jak upozorňuje autorka, „Frantu v koutě už musím vidět *jako* někoho, kdo se trápí. Schopnost takového rozeznání vyžaduje určitý typ pozornosti a představivosti" (58, kurziva v originále). Vnímání, emoce a bezprostřední reakce jsou tedy přirozeným předmětem etického zkoumání, a to i pokud nejsou v daném okamžiku bezprostředně v naší moci.

Pacovská se však nepohybuje takříkajíc v „hlavním proudu" této tradice, který se věnuje primárně ctnostem, neřestem a charakteru člověka – je k němu naopak kritická. Její zaměření je platónsko-wittgensteinovské, inspirované mysliteli jako Simone Weilová, Peter Winch, Iris Murdochová či Raimond Gaita (75–101). Autorka se opírá o dva základní pilíře charakteristické pro tento myšlenkový proud. Prvním z nich je důraz na partikularitu, čemuž odpovídá zmíněný fakt, že zásadní roli v textu hraje analýza komplexních případů převzatých z literatury. Ty neslouží pouze jako ilustrace abstraktní teorie, ale hrají klíčovou roli v možném „nahlédnutí" etických závěrů (78–79). Druhým pilířem je propojení dobra a pravdy. Autorka zdůrazňuje „kontrast reality a iluze, na němž se ukazuje důležitost poznání a poznávacích schopností pro dobrý život a dobrý charakter: dobrý člověk pravdivě vnímá realitu kolem sebe, špatný člověk si tuto realitu zastírá a upadá do iluze a lži" (80).

První části knihy lze vytknout skutečně málo. Jedná se o srozumitelný, erudovaný a angažovaný výklad vývoje etiky posledních sedmdesáti let. Autorka nepředstírá výkladovou neutralitu a shrnuje vývoj etiky z vlastní perspektivy a s důrazem na autory, které považuje za důležité. Před čtenářem tak jasně vyvstanou důvody, proč se morální filosofie nemá věnovat pouze jednání, ale především oblasti vnímání a prožívání – tedy morální psychologii. Zřejmý je také důraz, jejž

[2] G. E. M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in: *Philosophy*, 33, 1958, str. 1–19.

autorka klade na jasnou prezentaci myšlenek a vedení argumentu. Jednotlivé části textu tak na sebe často odkazují, začátky a konce kapitol přehledně shrnují jednotlivé pozice a argumenty, a proto nehrozí, že se čtenář ve výkladu ztratí. První část knihy je tedy zdařilým didaktickým textem.

Ve druhé části autorka přistupuje k obhajobě vlastního filosofického přístupu. Východiskem se jí stává problém „morální náhody" (moral luck), jak jej předestřel Bernard Williams.[3] Tento problém se, stručně řečeno, týká faktu, že naše intence a záměry se nepřenášejí do vnějšího světa přímočaře. Zdánlivě neproblematický čin může vyústit v tragédii a vinu (jako v případě Oidipa), stejně jako riskantní jednání může být ve svém důsledku morálně ospravedlnitelné (Williams zde užívá příklad malíře Gaugina, který opustil svou ženu, tento čin však byl alespoň částečně ospravedlněn tím, že mu umožnil vytvořit umění nevyčíslitelné hodnoty). Morální náhoda tak vytváří propast mezi činem a jednajícím, a jako taková problematizuje otázku viny a zodpovědnosti. Jednoduchý model morální zodpovědnosti totiž předpokládá soulad úmyslu (respektive charakteru jako stálé dispozice jednat) a činu. Tento soulad však často nenastává, a také tehdy, kdy nastane, je umožněn netriviální shodou vnějších okolností. Můžeme tedy například vždy tvrdit, že dotyčný „měl smůlu", pokud mu náhoda nezabránila vykonat plánovanou vraždu.

Morální náhoda tak vytváří dualitu charakteru a činu, tedy vnitřního a vnějšího aspektu lidské viny a lítosti. Tím vzniká určité napětí: úspěšná filosofická koncepce viny a lítosti musí reflektovat jak morální sebevztah provinilce, tak reflexi vykonaného činu. V kapitolách 5 a 6 (131–170) se proto Pacovská zabývá dvěma pokusy, jak se s tímto napětím mezi „vnitřním aktem" a „událostí ve světě" vyrovnat. Teorie Bernarda Williamse a Raimonda Gaity však shledává nedostatečnými. Williams preferuje ve své analýze provinění pojem studu, který podle něj spojuje oba aspekty, vnitřní i vnější. Pacovská však ukazuje, že stud není „morální" reakcí: „v rámci tohoto pojmu není možné zachytit odlišnost reakce na vinu od reakce na neúspěch či osobní nedostatek" (162). Proto stud nemůže být základem filosofické koncepce viny a lítosti. Závažnými problémy však trpí i pojetí viny Raimonda Gaity, jež se opírá o koncept výčitek svědomí (165–169). Zde je podle Pacovské problém v tom, že výčitky svědomí reagují u Gaity „pouze na čin, nikoli na osobu jednajícího" (166). Výčitkami svědomí trpíme, i když jsme zlo spáchali neúmyslně (například při autonehodě). Gaitova koncepce proto zanedbává „vnitřní" aspekt viny a lítosti, kdy litujeme nejenom toho, co jsme udělali, ale i toho, kým jsme či kým jsme byli a jak jsme dobrovolně jednali.

Pacovská pak rozvíjí svou vlastní koncepci vztahu činu a charakteru na pozadí interpretace klíčové epizody Dostojevského románu *Bratři Karamazovi*. Hlavní roli v ní hraje impulzivní, bezuzdný a násilnický Dmitrij,

[3] B. Williams, *Moral Luck*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society,* Supplementary Volumes, 50, 1976, str. 115–135.

který celou svou duší nenávidí svého otce, Fjodora Pavloviče. V románu se postupně stupňuje napětí mezi těmito dvěma postavami a směřuje k bodu, kdy Dmitrij, jehož nenávist v daném okamžiku kulminuje, *nezavraždí* svého otce, i když k tomu má příležitost.

Pacovská na dané události demonstruje propojení činu a charakteru, vnějšího a vnitřního aspektu jednání. Bylo by nesprávné chápat vraždu (či její absenci) jako projev určité vnitřní dispozice Dmitrije Karamazova. Z žádné předem existující dispozice jednání plynout nemůže, neboť provinění se v silném slova smyslu vytváří až v konkrétní situaci – a právě konkrétní dobrovolně vykonaný čin je to jediné, za co můžeme člověka odsuzovat.

Ambicí knihy je tedy „rehabilitace konkrétního" (190). Nikdo, ani Dmitrij Karamazov, předem neví, jak se v dané situaci zachová. Samotné jednání je vždy „v dané chvíli výsledkem vzájemné interakce charakteru člověka a konkrétní, jedinečné situace, jak je vnímána jednajícím. … To, co se z lidského já ukazuje v provinění, tedy nemohou být jenom jeho předchozí charakterové dispozice. Je to zároveň jeho charakter tak, jak byl právě tímto konkrétním jednáním dotvořen" (189).

Pacovská se tedy snaží těsněji propojit „vnitřní" a „vnější" aspekty lidského jednání. Nikoli však popřením role morální náhody (v kantovsky přímočarém spojení autonomního jednání a zodpovědnosti), ale právě skrze ni. Naše identita je spoluvytvářena činy a situacemi, jež nejsou plně pod naší kontrolou, což platí i pro náš charakter. Element náhody se tak z vnějšího světa posouvá až do nitra člověka. Tento vhled pak hraje klíčovou roli ve třetí, poslední části recenzované knihy, která probírá vztah lásky a viny.

Dříve než se pustím do analýzy této části, zaměřím se na klíčový prvek filosofické metody, jež je v recenzované knize uplatňována, totiž na zmíněné používání příkladů z literatury, jež podepírá předkládané argumenty. Jak už bylo naznačeno, příklady tu neslouží jako pouhá ilustrace filosofických závěrů. Naopak, jak je typické pro wittgensteinovskou etiku, filosofických závěrů je dosaženo právě skrze ně, takže komentáře k literárním textům tvoří podstatnou část knihy.

Prominentní roli zde hraje Dostojevského Dmitrij Karamazov (171–188), Harriet Bulstrode z románu *Middlemarch* od George Eliot (212–216), Elisabeth Bennet z románu *Pýcha a předsudek* (219–236) a Kostelnička z Janáčkovy opery *Její pastorkyňa* (247–263). Důvodem prominentního postavení literatury je přitom autorčino přesvědčení, že „díla literatury mají schopnost vyobrazovat realitu bez příkras, iluzí a sentimentality a jedinečným způsobem tak svému divákovi zprostředkovávají pravdivé poznání reality lidského světa" (86). Literatura je tak pro autorku klíčovým prostředkem, který jí umožňuje zkoumat etickou situaci lidských bytostí. Tento přístup však má svá úskalí, která se pokusím v následujících odstavcích předvést na výše popsané autorčině interpretaci případu Dmitrije Karamazova.

Základní problém uvedené metody spočívá v tom, že i ta nejkvalitnější literatura nepopisuje realitu samu. Literární text, jako každé umělecké dílo, je výtvorem v rámci svého žánru, do něhož se promítá způsob vnímání a myšlení daného autora. Jakýkoli

„vhled“, jež nám literární dílo poskytne, je proto nutné brát s jistou mírou kritické reflexe. Kvalitní literární díla samozřejmě vyznívají přesvědčivě a výrazně nás vtahují do svého děje. To však nemůže být na překážku nezaujaté analýze, a to zejména pokud jde o ideologický záměr a žánrové předpoklady daného díla. Právě těmto dvěma faktorům se budu postupně věnovat.

Je nepopiratelné, že Dostojevského díla mají své ideologické předpoklady a snaží se řešit určité filosofické problémy. Jako každý literát jeho generace ovlivněný romantismem a nacionalismem, i Dostojevský přemítá nad ruským národem, jeho charakteristikami, odlišnostmi a budoucností, což se přímočaře odráží ve vykreslení jeho postav. V Dmitrijovi Karamazovi se tak setkávají dvě vlastnosti, jež ruští autoři s oblibou přisuzují svému národu jako celku: radikální spontaneita i se svou odvrácenou stranou, bouřlivostí doprovázenou tendencí hýřit a nemyslet na zítřek, která je však spojena s jistou důstojností, upřímností, čistotou a velkodušností. Tyto rysy pak ostře kontrastují s typickým obrazem Evropana v ruské literatuře: ten se umí kontrolovat, je vypočítavější, ale také méně autentický a více vzdálený Bohu.

Pacovská však ve své knize vytrhává postavu Dmitrije z ideového kontextu Dostojevského díla a používá ji k demonstraci neadekvátnosti přístupů k etice založených na vůli a povinnosti. Upozorňuje například, že „Dmitrijovo jednání, byť bezpochyby dobrovolné, vykazuje takovou míru spontaneity, že se pro něj deontologické vysvětlení nehodí“ (183). Tato okolnost nám pak podle autorky ukazuje něco podstatného o lidské situaci všeobecně. To je však neudržitelný závěr. Radikální spontaneita Dmitrije není neutrální fakt, který Dostojevský pozoruje, a následně popisuje. Přinejmenším zčásti plyne z jeho ideologického náhledu na svět, konkrétně na ruský národ. Autorka tento náhled může samozřejmě přijmout. Neměla by jej však používat jako důkaz pro podporu vlastních filosofických pozic.

K podobnému konstatování dojdeme, když se zaměříme na autorčinu analýzu Dmitrijova jednání v kontextu samotného románu. Klíčovým bodem děje je již zmíněná charakterová „nedourčenost“, kde čtenář a ani samotný Dmitrij nevědí, zda se dopustí vraždy, nebo ne. Tato nedourčenost je v kontextu Dostojevského románu naprosto nutná. Pokud bychom věděli od začátku, co se stane, pak by román vůbec nemělo smysl psát. Podobně například nemá smysl analyzovat, proč je v pohádce zlá královna zlá – její zloba je pevně určena žánrem. Pokud by zlá královna nebyla zlá, pohádka by vůbec nevznikla. Ve zkratce tedy výstavba děje *Bratrů Karamazových* nepřipouští jinou možnost, než že charakter Dmitrije zůstane až do klíčového okamžiku přede všemi (i před ním samotným) zastřen.

Pacovská však z této epizody vyvozuje dalekosáhlé závěry: „Dmitrijův případ ukazuje, že takovéto [Humovo] pojetí charakteru [jež propojuje jednání s předem existujícím charakterem, pozn. M. C.] je neadekvátní, protože vychází ze špatného pochopení toho, co to je mít praktickou dispozici“ (179). To je ovšem nesprávný úsudek. Dmitrijův případ nám ukazuje něco o výstavbě Dostojevského románu. Pokud Pacovská tvrdí, že „v případě

Dmitrijova charakteru jde o *skutečnou nedourčenost*“ (179, kurziva M. C.), pak se jedná o směšování reality a fikce.

Tento závěr však nemá dokazovat, že se Pacovská mýlí. Ukazuje pouze, že autorka nemůže používat postavu Dmitrije jako důkaz své teorie, protože její nedourčenost je pevně dána povahou románového děje a autorovým ideologickým postojem. Tento literární fakt tedy nemůže vyvrátit (například) Humovu teorii charakteru – přinejmenším ji nemůže vyvrátit potud, pokud zde chybí kritická analýza žánrových a ideologických předpokladů příslušného literárního díla.

Když však Pacovská v závěru druhé části předestře svou teorii mimo literární kontext (188–191), ukazuje se, že její závěry nezávisí na analyzovaných příkladech, ačkoli je tak občas prezentuje. Dokonce je zjevné, že její koncepce lidského charakteru, který není předem určen pro všechny možné situace, ale vždy se (podobně jako Wittgensteinova pravidla) dotváří v konkrétní situaci, je atraktivní sama o sobě. Metoda analýzy konkrétních literárních situací tak občas její argumentaci spíše ubírá na přesvědčivosti, než aby ji posilovala.

Ve třetí, závěrečné části Pacovská analyzuje vztah lásky a viny. Výchozím bodem je zde výše popsaná analýza: „Protože mezi člověka a jeho čin netriviálním způsobem vstupuje náhoda, vstupuje náhoda netriviálním způsobem i do toho, kým se jednající stává a za co je souzen“ (196). Cílem třetí části je tak „obhájit láskyplnou reakci [na vinu] a ukázat, že se jedná o reakci sice obtížnější, ale morálně chvályhodnější“ (198). Tato reakce podle Pacovské spíše než v hněvu či odsouzení spočívá v soucitu a lítosti nad hříšníkem. Předpokládá však čistou a nesobeckou lásku, která „chrání člověka před sebestředností a je podmínkou pravdivého vnímání druhého“ (217).

V této části se jasně ukazují platónsko-křesťanská východiska, jež autorka přejímá: „Láska má povahu světla, které nám umožňuje soustředit pozornost na milovaného, jasně jej vidět a nesobecky se nad ním radovat“ (227). Lidé jsou pak podle autorky vždy hodni lásky nezávisle na jejich charakteru a činech. Odsouzení činů proto neimplikuje odsouzení člověka – soud tohoto typu je projevem pýchy a sebestřednosti. Skutečná „svatost“ se projevuje právě ve schopnosti bezvýhradně milovat ty nejhorší zločince jako bytosti se stejnou lidskou hodnotou, jaká náleží nám samým.

V podobném duchu se nese i autorčina analýza lítosti nad vykonaným činem. Skutečná lítost předpokládá, že zločinec odhlédne od zaujatosti sebou samým a nahlédne povahu svého činu a jeho následků. Tento vhled Pacovská ukazuje na příkladu Kostelničky z Janáčkovy opery *Její pastorkyňa*. Kostelnička zde zavraždí novorozeného nemanželského syna své nevlastní dcery Jenůfy. Svého činu však nejprve lituje „špatně“, což se projevuje zejména sebedestruktivními sklony, motivovanými veřejným ponížením. Teprve až když předmětem její lítosti přestane být ona sama, uvidí svůj čin a jeho následky bez příkras, a tím může dojít k vnitřní proměně, která je prvním krokem k nápravě.

Kniha jde ve své inspiraci křesťanskou etikou tak daleko, že by takový postup mohl zarazit i sympatizující čtenáře. Vyzdvihováno je například

láskyplné počínání Jenůfy ve vztahu ke Kostelničce, která brutálně zavraždila jejího novorozeného syna, přičemž povahu svého činu v tom okamžiku ještě stále nenahlíží a svého činu doopravdy nelituje. Jistou morální obdivuhodnost Jenůfy není možné popřít. Nejsem si však jist, zda je možné její jednání stavět jako model příkladného morálního vnímání.

Etická teorie, jíž Pacovská hájí, implikuje, že hněv, pobouření či rozhořčení pak nejenom nemohou být správnými reakcemi na zavrženíhodné jednání druhých, ale také nám *nutně* brání v pravdivém vnímání skutečnosti. Pokud bychom totiž považovali zločince skutečně za sobě rovného, museli bychom vnímat jak jeho nezcizitelnou hodnotu, tak radikální roli náhody, jež se zrcadlí v jeho činu a charakteru. To nám následně brání v odsouzení daného člověka nezávisle na tom, jakých hrozných zločinů se dopustil. Adekvátní reakcí je pouze smutek a lítost.

Domnívám se, že tato pozice nevystihuje povahu mezilidských vztahů. Souhlasím zde s anglickým filosofem Peterem Strawsonem, který ve svém mimořádně vlivném článku *Freedom and Resentment* ukázal, že v základu normativních vztahů mezi lidmi jsou tzv. „reaktivní postoje" (reactive attitudes), jako například vděčnost, hněv či rozhořčení.[4] Lidé spolu vstupují do vztahů vzájemného očekávání a důvěry, jejichž porušení má za následek negativní reakci nejenom na daný čin, ale také na osobu, jež ho vykonala. Porušení závažného slibu či zradu přítele nelze vnímat pouze „objektivně" jako politováníhodný fakt. Dané činy mají osobní rozměr, jejž není možné uzávorkovat. Velká část morálních vztahů se totiž děje ve „druhé osobě",[5] jako vztah člověka k člověku. Jenůfa a další „světci", jež nám Pacovská ve své knize představuje, jsou proto v jistém smyslu nelidští – jejich vztah k bližním je založen na absolutním sebepopření. Tyto hrdiny je tedy možné obdivovat, ale není možné z nich činit obecné vzory, jež mají inspirovat lidské morální jednání.

Navzdory uvedeným výhradám však patří kniha Kamily Pacovské jednoznačně k tomu nejlepšímu, co kdy v českém intelektuálním prostředí vyšlo v oblasti morální filosofie. Jedná se o výborně napsaný, erudovaný text, jenž sice vychází ze specifické intelektuální tradice, uchopuje ji však veskrze originálně. Komplexním způsobem se snaží rehabilitovat oblast vnitřního prožívání jako fundamentální část morální filosofie a vyvozuje z ní mimořádně zajímavé závěry o povaze lidského charakteru, vině a vztahování se k druhým. Knihu *Láska, vina, n*áhoda tedy nelze než doporučit každému, kdo se zajímá o etiku.[6]

Matej Cíbik

4 P. F. Strawson, *Freedom and Resentment*, in: *Proceedings of the British Academy*, 48, 1962, str. 1–25.

5 S. Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge (Mass.) 2006.

6 Tato publikace byla podpořena v rámci projektu OP VVV „Centrum pro etiku jako studium hodnoty člověka", reg. č. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425 spolufinancovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj a státního rozpočtu České republiky.

Petr Prášek
ČLOVĚK V ŠÍLENÉM DĚNÍ SVĚTA
Filosofie Gillesa Deleuze

Praha (Karolinum) 2018, 180 str.

Michel Foucault v recenzi na dvě Deleuzovy knihy, *Logiku smyslu* a *Diferenci a opakování*, napsal bezpochyby nejslavnější a nejcitovanější větu, jaká kdy o Deleuzovi padla: „Jednoho dne možná bude celé toto století [sc. století dvacáté] nazváno deleuzovským.“[1] Protože od konce onoho století už dnes přeci jen uplynulo téměř dvacet let, nabízí se položit si otázku, nakolik se tato Foucaultova předpověď – v níž se koneckonců vyskytuje váhavé „možná“ – skutečně naplnila. Odpověď, která se ihned nabízí, je sice alibistická, ale nejnáležitější: jak se to vezme. Deleuzovo myšlení především díky svému neuvěřitelnému interdisciplinárnímu záběru zanechalo výraznou stopu v celé řadě nejrůznějších oborů: v estetice, filmové vědě, literární teorii, psychoanalýze, gender studies, ale třeba také v muzikologii nebo v disability studies. Každý rok je Deleuzovi, pomineme-li desítky menších akcí, věnována až nepřijatelně velká konference (Deleuze Studies Conference). Avšak právě v tom všem tkví kámen úrazu. Deleuze sám prohlašoval, že jeho filosofie je cosi jako toolbox, že z jeho pojmů může každý brát a používat to, co se mu pro jeho účely hodí. Těch, kteří tak s větším nebo menším úspěchem činí, je mnoho, paradoxním důsledkem je však fakt, jejž Deleuze pravděpodobně nepředpokládal: jeho myšlení se stává v pojetí jeho rádoby následovníků něčím stále sterilnějším a, nebojme se říci, nudnějším. Způsoby užívání jeho pojmů jsou předvídatelné, velice často hrají roli pouhé konceptuální okrasy a četba textů, v nichž se to bez náležitého odůvodnění hemží deleuzovskými výrazy typu „rizom“ nebo „plán imanence“, začíná být únavná. Existuje přitom velice málo knih, které se pokoušejí sledovat vnitřní koherenci Deleuzovy filosofie a způsob, jakým jsou tyto slavné pojmy navzájem artikulovány.

Vzhledem k řečenému je potěšující, že jedna z takových prací vychází v češtině. Studie Petra Práška si klade za cíl projít Deleuzův intelektuální itinerář (třebaže tak alespoň v první části nečiní lineárně, což však u Deleuze není žádoucí) a vypreparovat z něho podpovrchové vazby a souvislosti, které nakonec z tohoto myšlení navzdory různosti traktovaných témat činí překvapivě soudržný celek. Nevyhýbá se přitom ani těm nejobtížnějším deleuzovským tématům, jako je transcendentální empirismus, teorie ideje či otázka časovosti.

Výchozím bodem úvodní kapitoly, věnované právě transcendentálnímu empirismu, je Deleuzova konfrontace s Kantem jakožto reprezentantem „špatné kritiky“. Drobný a méně čtený spisek o Kantovi – ona „kniha o nepříteli“, jak ji Deleuze nazval – má

[1] M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, přel. Č. Pelikán, in: týž, *Myšlení vnějšku*, Praha 1996, str. 87.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.33

v deleuzovském korpusu překvapivě klíčové postavení, neboť právě ona představuje negativní odrazový můstek pro Deleuzův koncept transcendentálního empirismu. Ten je základním stavebním kamenem afirmativní filosofie, jež ho bude programově zaměstnávat především v *Diferenci a opakování*. Řečeno Práškovými slovy: „Myšlení se primárně musí vztahovat k tomu, čím daná věc je, a nikoli k tomu, čím není, nebo čím by mohla být. Namísto *a priori* a rozvažování musí přejít k *a posteriori* a smyslovosti“ (26).[2] Odtud hledání protiváhy ke „starému obrazu myšlení“, hledání, z něhož vzejdou známé Deleuzovy alternativní dějiny filosofie, ztělesněné myšlením Humeovým, Nietzscheovým, Bergsonovým či Spinozovým, a také jeho důraz na analýzu podmínek reálné a singulární zkušenosti spíše než zkušenosti možné.

Podle Deleuze tomuto radikálnímu kroku odpovídá jiný, možná ještě radikálnější posun, týkající se vztahu myšlení a singularity (této problematice je věnována velká část druhé kapitoly, souhrnně nazvané Virtualita). Jak je možné singulární zkušenost myslet, aniž by toto myšlení ztratilo svůj filosofický charakter, tj. aniž by nebylo konfrontováno, jak tvrdí Prášek, pouze s „filosoficky neuchopitelným chaosem“ (33)? Deleuzova odpověď je známá: hybnou silou myšlení v tomto případě není určitá spontánní vůle k vědění, nýbrž prostý nátlak. Uvedené tvrzení snad zní enigmaticky, avšak Prášek tuto myšlenku velmi pěkně ilustruje příkladem z Deleuzovy knihy o Proustovi: je to singulární zkušenost (madlenka nebo zkušenost žárlivosti), která vypravěče nutí k hledání pravdy, jež se za touto zkušeností skrývá.

Tento příklad nás přitom dovádí k jednomu z nejsložitějších bodů ranější Deleuzovy filosofie, totiž k problematice velmi specificky traktované ideality. Jestliže základním východiskem pro transcendentální empirismus je singulární zkušenost, neznamená to, že by se toto myšlení rozptylovalo do extrémního nominalismu. V tom tkví Deleuzova originalita, a také důvod, proč vypracovává pojem virtuality jakožto alternativy k pojmu možného. Právě díky pojmu virtuality se toto myšlení nevzdává nároku na postižení ideality, ale je zároveň nuceno vypracovat nový koncept Ideje jakožto něčeho, co se ukrývá „za každou naší reálnou zkušeností“ (36). Problém ideality Prášek pečlivě analyzuje, přičemž vychází z Deleuzova svébytného pojetí smyslu a řeči – smysl totiž s ideou „bytostně souvisí“, neboť „cokoli v naší zkušenosti má smysl, pokud to vztáhneme k jeho Ideji“ (39).

Tyto motivy (virtualita, idea, singulární zkušenost) u Deleuze konvergují k tomu, co Prášek následně zcela právem nazývá Deleuzovou ontologií. Její vypracovávání po přípravném období, jež představují jeho rané monografie, vrcholí v nejvýznamnějším – a také nejobtížnějším – spise před setkáním s Félixem Guattarim, totiž v *Diferenci a opakování* (1968). V těchto partiích Práškovy studie je vyslovena a analyzována ústřední Deleuzova teze tohoto období, jež bude východiskem pro

2 Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

jeho další spisy: teze univocity bytí, jejímž bezprostředním důsledkem je odmítnutí tradiční hierarchizace bytí na základě vyššího řádu idejí. Prášek tuto myšlenku velmi přesně shrnuje následujícími slovy, jejichž nietzscheovské ozvuky nelze přeslechnout: „Není žádný druhý svět, v němž by se shromažďovaly esence věcí; existuje pouze svět jediný, jehož řádem je ‚neřád' …, protože právě z něho se smysl a Ideje rodí, rodí se z děsivé oblasti bez základu" (53). Právě takto laděné teze, které mimochodem Deleuze vedou k tomu, aby v návaznosti na Pierra Klossowského promýšlel pojem simulakra jakožto něčeho, co nejlépe odpovídá tomuto zrušení základu, zřejmě inspirují burleskní závěr již zmiňované Foucaultovy recenze, kde je Deleuzova filosofie přirovnávána k divadelní scéně (Prášek tento Foucaltův *passus* cituje na str. 158).

Kapitolu o virtuálnu symetricky doplňuje kapitola věnovaná aktualizaci. Za velmi přínosnou považuji analýzu Deleuzova často citovaného, ale těžko pochopitelného pojmu intenzity jakožto „přechodu mezi virtualitou a aktualitou". Příklad s vařící vodou, který Prášek uvádí, umožňuje tento pojem velmi instruktivně ilustrovat: jestliže sama zvyšující se teplota ohřívané vody představuje „implikující intenzitu", pára a bubliny jsou pozorovatelnou „empirickou vnější diferencí" na rovině aktuálna (59–60). Zde vstupuje do hry další Deleuzova klasická, totiž leibnizovská inspirace, jejíž smysl a význam bude u Deleuze naplno objasněn až později, v jeho monografii o Leibnizovi z osmdesátých let.[3] Na příkladu Deleuzovy interpretace leibnizovského pojmu monády – s nanejvýš zajímavým exkursem k Tournierovu románu *Pátek aneb lůno Pacifiku* – Prášek ukazuje způsob, „jak transcendentální empirismus získává své pojmy, které nejsou pouhým obtiskem empirického" (65). A konečně v kapitole věnované pojmu aktuálna se ke slovu dostává otázka, s níž se transcendentální empirismus pochopitelně nemůže nevypořádat, totiž otázka subjektu a *a fortiori* subjektu lidského.

Transcendentální empirismus, jehož hlavní rysy byly takto nastíněny v první části Práškovy knihy, ústí do toho, co autor – zcela v deleuzovském duchu – označuje jako „úkol dneška": tímto úkolem je být práv singularitě, anebo, jak říká Deleuze v citaci uvedené v recenzovaném svazku na str. 78, „nebýt nehoden toho, co se nám přihází". Ukazuje se zde, nakolik je Deleuzova filosofie navzdory své abstraktnosti přece jen vposledku filosofií života, a to v poměrně běžném slova smyslu. Autor to jasně říká ve velmi šťastně formulované pasáži, otevírající pátou kapitolu: „Realitou nás samých i toho, co se kolem nás odehrává, jsou singularity. I na povrchu těch nejobyčejnějších a každodenně opakovaných činností se vždy blýská jedinečný smysl …" (78). Tím je velmi výstižně řečeno to, čím Deleuzova filosofie chce skutečně být, totiž alternativou ke starému protikladu nominalismu a transcendentalismu, myšlením, které je schopno vysvětlit singularitu, aniž by

3 G. Deleuze, *Záhyb: Leibniz a baroko*, přel. M. C. Caporale, Praha 2014.

na jedné straně sklouzlo do radikálního nominalismu a aniž by na straně druhé takříkajíc „překonávalo“ či zahlazovalo singularitu v obecném transcendentálním schématu.

Tento velice ambiciózní projekt má u Deleuze mnoho aspektů. Implikuje nejen vytvoření oněch známých alternativních dějin filosofie, o nichž už padla zmínka a k nimž se Deleuze nikdy nepřestane hlásit, ale také, jak Petr Prášek zcela oprávněně připomíná, také určitý aspekt etický. Deleuzova etika, která představuje nezanedbatelný rozměr celého jeho díla (ranějšího i pozdního), chce stejně jako samotný transcendentální empirismus respektovat singularitu zkušenosti a je, jak autor připomíná, *přirozeným* korelátem Deleuzovy ontologie: „Deleuzův empirismus … se *přirozeně* prodlužuje do etiky, kterou je třeba odlišit od morálky, jež nám na základě nějaké transcendence předem říká, co je třeba dělat“ (78; zvýraznil J. F.). Namísto toho nastupuje nietzscheovsky a spinozovsky inspirované tázání po tom, co *nyní* mohu dělat a čeho jsem *nyní* schopen (snad by stálo za to připomenout, že kromě zmiňovaného Nietzscheho a Spinozy zde dost pravděpodobně sehrál roli i další Deleuzův oblíbenec, totiž Lucretius).

Jestliže první část knihy, věnovanou transcendentálnímu empirismu, pokládám za největší přínos k deleuzovským interpretacím v rámci recenzované publikace, neznamená to, že by za pozornost nestála i část druhá, v níž se autor věnuje Deleuzově filosofii po jeho setkání s Félixem Guattarim. Zde už nastupuje lineárnější – a podotkněme, že čtenářsky vděčnější – výklad Deleuzova myšlení. Na jedné straně se zde ukazuje překvapivá konsistence této filosofie, která nepřestává být věrná svým základním principům i po tomto „obratu“. Na straně druhé je zde však také velice názorně předvedeno, jaké nové podněty do ní přineslo dosti „divoké“ Guattariho myšlení.

Dobrým příkladem je slavný *Anti-Oidipus* (1972), první svazek knihy *Kapitalismu a schizofrenie*, představující podle Práška „prodloužení Deleuzovy kritiky reprezentace do sféry politické filosofie“ (101). Kritika psychoanalýzy, provedená v tomto svazku, by bezpochyby z pera samotného Deleuze vzejít nemohla, jakkoli je bezvýhradně v souladu s jeho vlastním „před-guattariovským“ způsobem uvažování. Petr Prášek tuto vzájemnou interakci obou myslitelů vyjadřuje – dost možná ironicky – s využitím jejich vlastní terminologie: „Guattari se napojil na Deleuzův tok a vytvořili tok třetí“ (107–108).

Interakce obou filosofů dosahuje své největší intenzity v onom gigantickém filosofickém experimentu, jímž je *Tisíc plošin*, druhý svazek knihy *Kapitalismu a schizofrenie*. Petr Prášek činí velice dobře, když tento excentrický spis interpretuje poměrně skromným, selektivním a střízlivým způsobem: na zhruba deseti stránkách se věnuje pojmu multiplicity, konsistence, stratifikace a navrací se také k pojmu schizoanalýzy, koncipovanému už v *Anti-Oidipovi*. „Rizomatická“ struktura *Tisíce plošin* totiž jakýkoli pokus o souhrnnou interpretaci maří. Není ostatně náhoda, že právě tato kniha představuje nejoblíbenější materiál při přejímání deleuzovských pojmů, o němž byla řeč na začátku.

Podobně stručná následující kapitola nese lakonický titul Umění. Zde již nejde o systematický výklad Deleuzových spisů po *Kapitalismu a schizofrenii*, nýbrž o elementární načrtnutí různých forem Deleuzovy interakce s literaturou, filmem a výtvarným uměním. Zde se naopak domnívám, že by bylo možno říci více: například Deleuzova kniha o filmu, jíž jsou věnovány jen zhruba tři strany (135–138), přináší mnoho nového, co by si zasloužilo interpretaci. *Velice* zkrátka v recenzované publikaci přišla také literatura. Ale ani tady nakonec není stručnost na škodu. Autorovým záměrem bylo zjevně provést výklad transcendentálního empirismu, a pakliže se cítí z logiky věci povinován věnovat se i Deleuzově pozdní filosofii, je to jen proto, aby zdůraznil, že „i zbylé knihy a texty třetího období se drží stále stejné logiky, kterou jsme odhalili už u raného Deleuze" (129). To nelze popřít.

Tak či onak platí, že monografie *Člověk v šíleném dění světa* je počinem – zejména, ale nejen v českém kontextu – mimořádně záslužným. Pokouší se, jak již bylo řečeno, sestavit vnitřní kostru Deleuzova myšlení, a to na základě četby, kterou bychom mohli označit jako „imanentistickou". Takových textů je málo. Celou knihu zároveň provází občas jen explicitně zmíněná, ale vždy implicitně přítomná otázka: *jak* Deleuze vůbec interpretovat? Každý, kdo Deleuze jen trochu četl a kdo zná jeho možná až příliš slavné přirovnání interpretace a sodomie, ví, že to je otázka skutečně nanejvýš relevantní a ošemetná. Odpovědí na ni je Práškova ústřední metafora, která je v recenzovaném textu (včetně jeho titulu) přítomna od začátku do konce, totiž metafora šílenství: „Jediná šance, jak zabránit Deleuzovi, aby nám stál za zády [narážka právě na onu metaforu sodomie – J.F.], když o něm chceme psát, je jít více směry najednou, být šílený spolu s ním," píše autor v úvodu (18).

Čtenáři tento interpretační přístup, pravda, připomene úsměvný patos příznačný pro francouzské myšlení oné heroické epochy, kde se šílenstvím oháněl s chutí takřka kdokoli (Bataille je v tomto důvěryhodný, Deleuze už méně), celá Práškova studie ovšem ukazuje, že toto skutečně je či alespoň může být odpověď na právě zmíněnou otázku. Recenzenta, poněkud poznamenaného dlouhodobou pedagogickou činností, to však přece jen dovádí k drobné kritické poznámce: navzdory tomu, jak hezké je být šílený spolu s Deleuzem, by knize na jistých místech neuškodila větší didaktičnost. Aby mi bylo rozuměno: nejde tu o onu banální výtku, jejímž cílem by bylo autora pranýřovat za nesrozumitelné psaní. Deleuze není snadný autor a interpret má plné právo neulehčovat čtenáři práci a „nepředžvýkávat" mu jeho často obtížně pochopitelné pojmy. Kromě toho tato studie jistě nemá být učebnicí ani úvodem do Deleuzovy filosofie. Avšak autor sám se občas „stává Deleuzem" (157) možná až příliš úspěšně. Zcela suverénně se pohybuje v jeho universu, vybaven brilantní znalostí jeho textů. Zároveň je však do něho ponořen natolik, že co zůstává nejasné u Deleuze, zcela bezpečně zůstává nejasné i zde (pro autora této recenze se jedná například o výklad univocity bytí na str. 51–54). Totéž platí o často jen letmo zmíněných a ležérně

nadhazovaných deleuzovských referencích. Například na str. 83 čteme: „Ve studii o Klossowském po rozboru pohledu, který v jeho románu *Souffleur* rozbíjí identitu reprezentace, Deleuze uzavírá… [následuje citát z Deleuze].“ Klossowského román v Čechách téměř nikdo nečetl, proč tedy čtenáři alespoň v poznámce pod čarou nenaznačit, *jak* se v něm díky pohledu rozbíjí identita reprezentace? A pokud autor tuto figuru vysvětlit nechce, proč ji tedy vůbec zmiňuje? Anebo jiný příklad: „Zdá se, že je to Bergsonova (či Proustova) virtualita, která je vedle empirické aktuality jakousi druhou polovinou každé věci, polovinou nevnímatelnou, avšak plně reálnou“ (28). Co je však Proustova virtualita? Zhruba tak jedno procento čtenářů bude vědět, na jaké místo v *Hledání ztraceného času* se tu odkazuje, a ještě méně z nich bude mít povědomí o tom, jak tuto pasáž interpretuje Deleuze ve svém spisku o Proustovi.[4] Zmínka o „nevnímatelné, ale plně reálné“ polovině každé věci je takto spiklenecky adresována oněm *happy few*, kteří se Deleuzem i Proustem velmi podrobně zaobírali (v českém kontextu by šlo asi o tři autory). Být vstřícnější ke čtenáři nemusí být nutně známkou toho, že mu chceme podlézat.

To jsou však podružnosti, které nikterak nemají snižovat význam této sofistikované a kompetentní knihy.

Josef Fulka

4 G. Deleuze, *Proust a znaky*, přel. J. Hrdlička, Praha 1999.

Marc Joly
LA REVOLUTION SOCIOLOGIQUE
De la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIX^{e}–XX^{e} siècle).

Paris (Éditions La Découverte) 2017, 583 str.

O vzniku sociálních věd, či úžeji sociologie, toho již bylo napsáno mnoho, k filosofii je ale *Sociologická revoluce* Marka Jolyho ze všech takto zaměřených studií možná tou nejméně zdvořilou. Více než pět set stran textu, dvě velké teze: (1) k prosazení se sociologie coby partikulárního způsobu poznání nestačilo pár „státotvorných" činů dodnes oslavovaných otců zakladatelů; sociologie na přelomu 19. a 20. století završila širší sociálněvědní kognitivní revoluci, která byla postupná, mnohdy tápavá a často nejednoznačná, avšak celkově vzato důsledná, a která otevřela nový konceptuální prostor, v němž se setkávala biologie, psychologie a sociologie; (2) logicky vzato měly nově vzniklé sociální vědy – trojstranně určené evoluční biologií, psychologií a sociologií – sprovodit ze světa filosofii, které se však díky nejrůznějším vytáčkám (prozatím) podařilo přežít vlastní smrt.

Rozvrh knihy veskrze odpovídá těmto dvěma propojeným tezím, pochopitelně s bezpočtem větvení. V její první a druhé části Joly objasňuje vznik „nového konceptuálního režimu", který ve Francii sleduje zejména ve spojitosti s psychosociologií Gabriela Tarda (část první, 27–149)[1] a v Německu se sociologií Maxe Webera, Georga Simmela, Ferdinanda Tönniese a Norberta Eliase (část druhá, 153–289). Rozkladná síla tohoto nového režimu poznání ve vztahu k filosofii je pak námětem třetí části knihy (293–510), v níž se Joly věnuje také jednotlivým pokusům filosofie zachránit si v nových intelektuálních podmínkách důstojnost.

To, co se nejprve jeví jako Jolyho okouzlení Tardem, podle všeho nemá nic společného s rehabilitací, kterou si tento Durkheimův současník a neúspěšný sok na začátku tisíciletí prošel.[2] Čtenář se pochopitelně musí poněkud přemáhat, aby se oprostil od dojmu, že musí být počet Tardovi věnovaných stran přímo úměrný jeho domnělému významu v sociologické revoluci.

1 Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

2 Našel-li Gabriel Tarde (1843–1904) svého vlivného současného spojence v Bruno Latourovi, Laurent Mucchielli zároveň připomíná, že byl ve Francii v posledních třech desetiletích 20. století znovuobjevován vlastně pravidelně. Srv. L. Mucchielli, *Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde*, in: *Revue d'histoire des sciences humaines*, 3, 2000, str. 161–184. U Latoura (ve spoluautorství s V. A. Lépinayem) si můžeme o Tardovi přečíst také v češtině, viz B. Latour, *Ekonomie, věda o vášnivých zájmech: Úvod do ekonomické antropologie Gabriela Tarda*, in: týž, *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem. Výbor z textů 1998–2013*, přel. Č. Pelikán, Praha 2016, str. 65–125.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.34

První kapitola s názvem Proč Tarde? (27–58) přitom ani tak neosvětluje důvody, pro které mu Joly věnuje tolik pozornosti, ale spíše vysvětluje nadšení, jež Tardovy spisy svého času vyvolaly. Gabriel Tarde totiž nebyl žádný radikální myslitel, rozhodně to nebyl on, kdo by měl na svědomí první plamínek sociologické revoluce, i když jí pomohl se prosadit. Tarde byl ovšem výjimečný tím, co jej v jiných zpracováních dějin sociologie dosud odsouvalo na okraj: svou smířlivostí. Přestože se tedy přimknul k novému, sociálněvědnímu *ergo* nefilosofickému pohledu na člověka a jeho společnost, jeho (psycho)sociologie vystavěná na konceptech *tužby*, *víry* a *nápodoby* mohla být přijata vlastně všemi – univerzitními filosofy, kterým sociální věda Tardovým prostřednictvím ukazovala milou tvář (neboť věda v jeho díle nezadusila poetičnost), členy Akademie morálních a politických věd, amatérskými učenci i rostoucí profesní skupinou žurnalistů, kterým Tardovo dílo souznělo s politickým duchem doby (relativně stabilní francouzské společnosti usilující o pokrok bez velkých otřesů, jejíž nedočkavější části Tarde nabídl téma *inovace*).

Nekonfliktnost a možná i určitá nevyhraněnost učinila z Tarda postavu přechodu (srv. zejm. 41–47), a tedy i hrdinu nezbytně dočasného, který panoval jen v relativně krátkém období let 1890–1904. Jolymu ovšem ani tak nejde o toto Tardovo zařazení, jako spíše o podtržení jeho významné role v mechanismu „sociologické revoluce“, která zkrátka neměla pučistický ráz (Joly by nejspíše řekl, že takový dojem naopak vyvolává historie sociologie, která nemůže spustit oči např. z Durkheima, jenž si byl vyčerpání filosofie plně vědom). Ona Tardova mnohostrannost se přitom pro Jolyho stává bohatým zdrojem epistemologické informace.

V případě Němců, jejichž sledování zajišťuje *Sociologické revoluci* mezinárodní rozkročení („nový konceptuální režim“ je „transnacionální“), se Joly nejprve nezdá činit tak docela totéž co s domácími Francouzi. Plných sto stran totiž věnuje přezkumu tradicí posvěcené „zakladatelské“ trojici Weber – Tönnies – Simmel (kap. 6 a 7, str. 153–250), bez něhož se ovšem na francouzské straně v případě É. Durkheima anebo H. Spencera bez velkého vysvětlování obešel. Ani na německé půdě však Jolymu nejde o kánon. Weber, Tönnies a Simmel rozehrávají v roce 1910 na zakládajícím kongresu *Německé sociologické společnosti* komorní drama, jež by bylo možné sledovat coby prostý střet mezi různými pojetími sociologie, které ale Joly chápe jako efekt protnutí tří různě dlouhých cest sociologického revolucionářství. Trochu překvapivě svou pozici nakonec před Jolym uhájí pouze Tönnies, neboť podle něj jako jediný přistoupil na trojrozměrné pojetí člověka (určeného současně biologicky, psychologicky a sociálně), a dokázal tak uniknout filosofii. Simmel (koneckonců filosof) i Weber (příliš loajální k filosofickému pojetí subjektu) nakonec podobně jako na francouzské straně Tarde sehrávají roli dělníků přechodu.

Ani Tönniesova sociologie však Jolyho neohromuje. Německým hrdinou nového režimu poznání bude ve skutečnosti až Norbert Elias (1897–1990), jehož dílo má být „příkladem úplného

přijetí nároků konceptuálního režimu sociálních a humanitních věd“ (276).[3] Elias podle Jolyho ve své práci uplatňuje již jednoznačně postfilosofickou perspektivu, když se skrze spojení sociologie, psychoanalýzy a evoluční biologie dopracovává k „procesuálnímu“ pojetí sociálních struktur i člověka (resp. lidí, neboť východiskem veškerých sociálněvědních úvah mají nadále být vždy již jen vzájemnými vztahy provázaní lidé, a nikoli jednotlivec).

Ten, kdo si Eliase sám pořádně nenačetl a nepromyslel, si však Jolyho výklad bohužel moc neužije (takový je ostatně charakter celé jeho knihy, jež rozhodně není učebnicí). To je v jednom důležitém ohledu problematické. Nelze se totiž dost dobře ubránit podezření, že je to právě Eliasova sociologie, která Jolymu poskytuje závazný vzor dobré sociologie. A není to jen proto, že se Joly Eliasovi zevrubně věnoval již ve své předchozí monografii.[4] Joly v *Sociologické revoluci* svůj obdiv k Eliasovi nijak neskrývá, v reakci na kritiky jeho práce bude ale později systematicky popírat, že by jej byl použil jako měřítka. Protože ale nikde jasně neosvětluje, z čeho svou představu o „správné“ sociologii odvozuje, a protože také Eliasovi v „transnacionální“ sociologické revoluci chybí francouzský protějšek, jímž rozhodně není Tarde, ale ani žádný jiný v knize rozebíraný autor, sotva se lze úvahám o Eliasově normativní funkci v Jolyho práci ubránit.

O francouzském a německém vkladu do „sociologické revoluce“ tedy Joly nepojednává tak úplně symetricky, což je prostý fakt, na kterém nic nemění ani jen o rok později vydaná Jolyho studie věnovaná Pierru Bourdieuovi[5] a dost dobře ani tvrzení, že je Durkheim v *Sociologické revoluci* skrytě všudypřítomný.[6] Oběma přitom v Jolyho knize opravdu připadá důležitá role. K odkazu Pierra Bourdieu se Joly hlásí hned v úvodu své práce, a to konkrétně k *teorii pole*, jíž se podle svých slov k rozboru intelektuální situace přelomu 19. a 20. století inspiroval (srv. 13). V jeho argumentačním postupu však najdeme i jeden svrchovaně durkheimovský moment, v němž se nový režim poznání projevuje jako typický durkheimovský *sociální fakt*, jenž svou reálnost může doložit

3 Česky vyšly oba díly Eliasova slavného *Procesu civilizace*: N. Elias, *O procesu civilizace: Sociogenetická a psychogenetická studie*, I, *Proměny chování světských horních vrstev na Západě*, přel. J. Boček, Praha 2007; týž, *O procesu civilizace: Sociogenetická a psychogenetická studie*, II, *Proměny společnosti: Nástin teorie civilizace*, přel. B. Pscheidtová, Praha 2007. K dispozici jsou ale i některé Eliasovy menší práce: N. Elias, *O osamělosti umírajících v našich dnech*, přel. A. Bláhová, Praha 1998; týž, *Spoločnosť individuí. Náčrt teorie civilizácie*, přel. L. Šimon, Bratislava 2006.

4 M. Joly, *Devenir Norbert Elias. Histoire croisée d'un processus de reconnaissance scientifique. La réception française*, Paris 2012.

5 Týž, *Pour Bourdieu*, Paris 2018.

6 Joly takto odpovídá Jean-Louisovi Fabianimu, který na upozadění Durkheima v *Sociologické revoluci* upozorňuje ve své recenzi knihy na stránkách časopisu *Zilsel*, viz https://zilsel.hypotheses.org/2802 (navštíveno 12. 5. 2019).

počtem padlých. Oběťmi kognitivního režimu sociálních věd se stanou nejen obhájci starých pořádků (filosofie mu však bude celé století spíše uhýbat, než že by se zatvrdila – k tomu dále), ale i jeho nepřesvědčiví adepti. V kapitole 11 (352–371) tak Joly sleduje osudy Raoula de Grasserie (1838–1911) a Georgese Palanteho (1862–1925), kteří byli probíhající revolucí potrestáni buďto za pouze předstíranou loajalitu (to je případ de Grasserie, který nový jazyk sociálních věd přijal jen povrchně), anebo za odchýlení se od hlavního kurzu (Palante, který trval na potřebě teoreticky řešit konflikt mezi jednotlivcem a společností, třebaže se ho nový konceptuální režim jako problému zbavuje). Do podobné situace se pak dostává i sociální psychologie, jejíž případ je o to pozoruhodnější, oč větší byla její ambice předběhnout sociologii a obsadit její (budoucí) místo (srv. kap. 12, str. 372–407). Opírat se přitom mohla o nezanedbatelné výhody (zachycení módního slova „sociální" v názvu oboru, prestiž Gabriela Tarda a Gustava Le Bona), jenomže ani ty nedokázaly přebít handicap příliš vágního vymezení oboru i jeho nedůslednosti při přijímání nových zásad vědeckosti. Sociální psychologii spojující poznání biologických faktů a faktů společenských nadto nenahrávalo ani universitní prostředí, které tíhlo k větší oborové diferenciaci. Třebaže tedy sociální psychologie přispěla ke krizi filosofického rámce, sama o sobě se významněji prosadit nedokázala.

Sociologii se naopak podařilo svoji podvratnou činnost převést v pozitivní program a etablovat se coby garant společenských věd. Přísný a rozhodný tón *Sociologické revoluce* jako by přitom čtenáře připravoval na to, že i v posuzování samotné sociologie, resp. nespočtu jejích současných provedení, bude Joly nakonec nemilosrdný. Když však na vymezení závazků a úkolů sociologie přijde (Joly se ovšem neprobírá ani jejími různými programy, ani jejími badatelskými technikami), vládne mu spíše smířlivost: „Kdo říká ‚sociologie', ten říká zájem o lidské ‚praktiky' (nezbytně situované a časově určené), o tíhu zděděných struktur a institucí, o rozmanitost zájmů vstupujících do té které ‚politické' události či do toho kterého ‚ekonomického' fenoménu … anebo také – aniž bychom tím tento výčet vyčerpávali – o způsob, jakým se přetvářejí či reprodukují rovnovážné stavy napětí či vztahy sil mezi jednotlivci nebo státy." (307)

Vraťme se však do období její krystalizace. Jak na ofenzívu společenských věd odpověděla filosofie? Joly se domnívá, že měla jen tři možnosti (srv. 424). Tou první bylo – na úrovni teorie poznání – trvat na své suverenitě, jakkoli s sebou tato volba nesla nutnost obhajoby její narůstající svévole a odtažitosti od vědecké praxe. Na poli teorie člověka bylo zase možné bránit tezi o nepodmíněném charakteru sebeutvářejícího se subjektu. I tato cesta však vyžadovala vědomé přehlížení pluralitního určení lidství, které naopak odkrývaly sociální vědy. A konečně bylo možné v opozici k vědami vyžadovanému empirismu rozvíjet sofistikovaná argumentační schémata opřená o přesvědčení, že existuje cosi „pod" vědami (něco jim předchází) či „nad" nimi, a oddávat se čím dál tím neproniknutelnější esoteričnosti.

Dějiny filosofie minulého století je podle Jolyho možné číst jako dějiny pokusů o nalezení rovnováhy mezi těmito třemi (samozřejmě zavrženíhodnými) cestami.

V kratších či delších rozborech, které často vyžadují značnou součinnost dostatečně sečtělého čtenáře, pak Joly účtuje s hlavními proudy filosofie 20. století. Kritice přitom neuniknou ani ty filosofické programy, které udržovaly blízký vztah k empirickým vědám, na jejichž stranu Joly sociální vědy staví. Např. Bergson si sice mohl chtít vyřizovat účty s Einsteinem, k Darwinovi ale neměl co říct, Durkheima nesnášel a psychoanalýze podle Jolyho rozuměl stejně málo jako Marxovi. Tento „poslední francouzský filosof, který se snažil sledovat dění ve všech vědeckých oborech", si tak nedokázal odpomoci od potřeby podřídit je „totalizujícím problematikám metafyziky" (456). *Životní vzmach*, *trvání*, *duchovní energie* – tyto slavné Bergsonovy pojmy byly podle Jolyho pouhými „slogany majícími za úkol ulevit existenciální úzkosti vyvolané vědami" (459).

Filosofové dělali podle Jolyho všechno proto, aby svůj obor ochránili před důsledky nového konceptuálního režimu nastoleného sociálními vědami. Ten se snažili oslabit mimo jiné i tím, že bránili jeho propojení s vědami přírodními: „Vypadá to, jako by všichni ti, kteří se stavěli k *filosofické* filosofii vstřícně, vycházeli ze stejné ideje, ze stejného existenciálního přesvědčení: *Dojde-li prostřednictvím sociologie ke spojení mezi přírodními vědami a vědami sociálními a humanitními …, bude to znamenat smrt filosofie, a tomu je třeba za každou cenu zabránit*" (434; kurziva v orig.). Takto se chová například Jamesův pragmatismus, který se sice inspiroval přírodními vědami, zároveň však podle Jolyho vytvářel k vědám paralelní diskurs, do něhož nenechal vědy sociální nijak zásadněji zasahovat. Vyhýbání se všemu, co sociologie mohla říkat o lidské existenci, pak Jamesovi umožnilo trvat na typicky filosofickém subjektu (subjektu dospělém a izolovaném), o jehož sesazení se nový konceptuální režim sociálních věd zasazoval.

Marnost pokusů o únik před sociálními vědami skrze teorii poznání opřené o soběstačnost „já" (Husserlův „filosofující subjekt vychází ze svého já")[7] podle Jolyho rozpoznal Martin Heidegger, který se vydal novou cestou: jeho nasměrování pozornosti k „Bytí" (Heidegger) lze totiž chápat jako pokus o vymanění se z epistemologické nadvlády sociálních věd, jímž údajně toto téma nezbytně uniká (446). Heidegger podle Jolyho našel způsob, jak mluvit o historických procesech, aniž by se musel obtěžovat historickými fakty. Uvědomit si to znamená zároveň dostat se na stopu původu Heideggerova antisemitismu. Ten lze totiž podle Jolyho chápat jako (samozřejmě nikoli nutný, avšak možný) výraz nového rozložení sil v intelektuálním poli, v jehož důsledku se filosofie uchyluje k rétorickým prostředkům umožňujícím jí mluvit o světě bez ohledu na výsledky empirických věd: „Ve filosofii je tak možné být čímkoli, aniž by bylo nakonec třeba skládat

7 Cit. podle recenzované knihy, str. 445.

účty ‚reálnému'. Je dokonce možné být ‚antisemitou', je-li takový antisemitismus spojený s něčím takovým jako s dějinami ‚Bytí'". (447)

Filosofie, které Jolymu takto procházejí pod rukama, se však ani žádných podobných poklesků nemusejí dopouštět, hřeší již svým pudem sebezáchovy (ten lze rozpoznat i ve zdánlivých ústupcích, jak je tomu např. u Diltheye, v jehož práci Joly vidí pokus o to stát se Kantem historického poznání, srv. 408–412). Suma sumárum, celá Jolyho kniha se již od prvního pohledu jeví jako nevídaně kritická k filosofii jakožto oboru (tj. kognitivnímu režimu s jeho institucionálním zázemím), který dosud v žádné ze svých podob nedokázal na vznik sociálních věd zareagovat jinak než vytáčkami.

Místy zní Jolyho analýzy až agresivně, z pouhého podráždění by ale sotva kdy mohla vzejít dobrá knížka. Joly se spíše programově vzpírá tradici povinné uctivosti a automatického uznání vznešenosti filosofického diskursu, který jej zajímá výhradně coby projev určitého stylu produkce vědění. Filosofii si nepřeje diskvalifikovat, chce ji spíše donutit k tomu, aby byla upřímnější (a skromnější) při objasňování své mimovědecké pozice, jež podle něj rozhodně není pozicí vědám nadřazenou (srv. 499).

Bude samozřejmě zajímavé sledovat, zda si takové „moralizování" nechá současná filosofie líbit – o tom, že je prostřednictvím jejích klasiků mířeno právě na ni (zejména v její školské podobě), nemůže být totiž pochyb. Své první reakce ale dost možná odloží až na chvíli, kdy si své vyříkají historici sociologie, protože i jim bude nezbytně připadat, že Marc Joly před čtenáře předkládá pět stovek stran čistého buřičství. Kam se v jeho genealogii sociologie poděl Durkheim? Kdo vůbec na francouzské půdě „nový konceptuální režim" plně reprezentuje? V čem je vlastně onen „nový konceptuální režim" konceptuální? A jakým právem Joly rozhodl, že právě průnik biologie, psychologie a studia společnosti bude představovat závazný historický základ té pravé sociologie? To nejsou úplně příjemné otázky. Na druhou stranu je ale Jolyho kniha zábavná právě proto, že se nenabízí jako bezprostředně přijatelná. A tak namísto toho, aby byla napomínána za některá svá nápadná „opomenutí", má mnohem větší smysl snažit se plně pochopit autorem zvolenou perspektivu (výzkumný předmět), která jej k tak neobvyklé cestě dějinami sociálních věd navedla.

Z tohoto pohledu se může jevit jako nedorozumění Jolyho napomenutí Georgese Canguilhema za jeho tvrzení, že „historie věd není vědou a její předmět není vědeckým předmětem" (510). Canguilhem totiž v přednášce, z jejíhož závěru Joly cituje,[8] historii věd ani tak neupírá vědeckost, jako ji spíše brání před tím, aby se rozpustila ve svém vlastním předmětu, pokud by měla být pouhým opakováním vědy minulosti. Předmět zkoumaný historií věd tak podle Canguilhema nespadá

8 Joly cituje z Canguilhemovy přednášky z roku 1966 *L'objet de l'histoire des sciences*, která byla zařazena do: G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*, Paris 1970, str. 9–23.

vjedno s předměty zkoumanými vědami samými. Tuto základní pozici (nikoli však již Canguilhemův pozitivní epistemologický program) ctí ovšem Joly ve své knize měrou vrchovatou. Svůj výzkumný předmět si zvolil sám (mechanismy změny kognitivního stylu) a své volbě se snažil dostát třeba i za cenu vychýlení ze směru, který jako závazný prezentuje historie sociologie učebnicového typu.[9]

Francouzská historie sociologie se (zejména z našeho domácího pohledu) může jevit jako až příliš bohatá na to, aby v ní bylo možné vyvolat pobouření. Joly v ní přesto působí dojmem neřízené střely. Protože to přitom vypadá, že se v jeho dráze může ocitnout leccos a leckdo, stojí za to zmínit, co v ní stojí zcela jednoznačně. Pomoci si lze v tomto směru nejlépe poslední kapitolou Jolyho pozdější a již jednou zmiňované práce *Pour Bourdieu*, která již ve svém názvu Bída filosofie sociálních věd rozptyluje veškeré pochyby o tom, co vlastně ze *sociologické revoluce* vyplývá. Joly zde skrze kritiku tezí Bruno Karsentiho obsažených v jeho *D'une philosophie à l'autre*[10] tepe filosofii sociálních věd, již chápe jako produkt obzvláště opovážlivého úskoku filosofie před vlastním osudem, úskoku spočívajícím ve snaze stát se garantem věd, jež filosofii ve skutečnosti vyprázdnily. Že za filosofii sociálních věd vše odnese Bruno Karsenti, zní samozřejmě až příliš jednostranně, v této hře se ale pravděpodobně skládá hned několik tahů. Karsenti snad totiž Jolymu stojí za souboj nejen proto, že se v řečené knize zabývá *de facto* stejným tématem interakce filosofie a společenských věd, resp. otázkou proměn filosofie v reakci na společenské vědy. Každý přívrženec Bourdieuovy teorie pole, ke které se Joly hlásí, musí dospět také k podezření, že je tu rovněž důvod, řekněme, „klanový". Karsenti, který dnes zastává funkci viceprezidenta pařížské EHESS, v minulosti také vedl pracoviště LIER vycházející z původního týmu Luca Boltanskiho, jenž se svého času vzbouřil proti (Jolym vyzdvihovanému) P. Bourdieuovi. Ať tak či onak, Joly rozhodně odmítá smířlivost, s níž Karsenti filosofii se sociologií spojuje, když filosofii propůjčuje jakési nezcizitelné mistrovství v promýšlení (vědeckých) konceptů.

Je tak zřejmé, že by nic nebylo Jolymu méně příjemné, než kdyby někdo jeho vlastní práci neohleduplně zahrnul pod hlavičku filosofie sociálních věd. Svou *Sociologickou revoluci* Joly namísto toho prodává jako epizodu

9 To všechno přitom ještě neznamená, že by Joly volil osamění. Klasická práce Wolfa Lepeniese *Die drei Kulturen: Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft* (1985) na jedné straně a o desetiletí mladší kniha Richarda Kilminstera *The Sociological Revolution: From the Enlightenment to the Global Age* (1998) na straně druhé představují pro Jolyho více než pouhou inspiraci. V Lepeniesovi Joly nachází první a přesvědčivý vzor vylíčení dějin sociologie uchopené v jejích vztazích vůči jiným typům produkce vědění. S Kilminsterem, od kterého si vypůjčuje název pro svou knihu, pak sdílí nadšení z Eliase a tvrdý postoj k filosofii (jenž se však snaží lépe obhájit ze samého „kotle" probíhající „sociologické revoluce").

10 B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre: Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris 2013.

oborové sebereflexe, když sám sebe označuje za „sociologa režimů myšlení“ (499). Rozumím-li správně, má to být právě využití Bourdieuovy teorie pole, co má Jolyho udržet uvnitř sociologie, a to navzdory tomu, že se předmětem jeho analýz stává sociologie sama. Tato bourdieuovská inspirace se ale jeví přece jen jako příliš obecná na to, aby k zadržení v sociologii stačila. A nejde jen o to, že Joly odhlíží, jak sám uvádí, od „ohromujícího metodického a technického aparátu“, který k teorii pole jinak patří. Jakkoli zřejmý je totiž jeho důraz kladený na na vztahy, což je s bourdieuovskou sociologií samozřejmě v souladu, není úplně jednoznačné, s jakými aktéry pole vlastně Joly počítá (někdy se zdá, že jsou jimi jednotliví badatelé, jindy tak vystupují spíše celé badatelské obory) a jaké druhy „kapitálu“ ve svých bojích o „vědeckou legitimitu“ uplatňují. Ze sociologické teorie pole tak nakonec zbývá spíše rozhodnutí upřednostnit sledování vývoje *systému věd* před sledováním dynamiky izolovaného oboru (slovo „revoluce“ v názvu knihy tedy docela jistě nemá připomínat Kuhna).

O zvyku sociologů starat se o (historickou) reflexi své disciplíny vlastními silami psal před půl stoletím Robert Merton, který litoval toho, že tak sociologové skrze historii vlastního oboru řeší své aktuální vnitřní spory.[11] Joly, zdá se mi, o tuto kritickou roli stojí, a proto musí být sociologem – resp. musí jím být, má-li být zároveň sociologie soběstačnou. Zde se ovšem nachází, domnívám se, jeho slabé místo, protože jakkoli těžké by bylo popřít, že je věda (a nejen ta společenská) sociálním produktem, neznamená to ještě, že na ni má být při její reflexi nahlíženo pouze z tohoto hlediska. Lákavější mi přijde – může ale jít skutečně jen o osobní preferenci – možnost navázatna Jolyho práci po epistemologické linii (třeba pod hlavičkou „epistemologie hybridních způsobů myšlení“) spíše než jako na příspěvek k současným diskusím o smyslu sociologie, jenž by měl být z nějakého důvodu *rozpoznán* v jejích historických základech.[12] Není snad navedení pozornosti k místům a momentům *přechodu*, k *nehotovosti*, k *pronikání* již ze své podstaty svedením z cesty, po které by mělo být možné k jakémukoli jednoznačnému a historicky zavazujícímu počátku sociologie dojít?

Jolyho kniha je v tuto chvíli svrchovaně nekorektní sondou do dějin sociálních věd. Snad jí bude dopřáno tento punc časem ztratit a prosadit se především silou svého výzkumného předmětu.

Jan Maršálek

11 R. K. Merton, *O historii a systematice sociologické teorie*, in: týž, *Studie ze sociologické teorie*, přel. J. Ogrocká, Praha 2007, str. 7–65.

12 Ve své značně kritické analýze Jolyho práce z tohoto předpokladu naopak vycházejí Francesco Callegaro a Johan Giry, viz F. Callegaro – J. Giry, *Une révolution à venir ?*, in: *Sociologie*, 3, 2018, str. 305–322.

PRAŽSKÁ VÝSTAVA O JANU PATOČKOVI

Již několik let pořádá Akademie věd ČR ve své hlavní budově na Národní 3 menší výstavy zdarma přístupné veřejnosti (čtenáři *Reflexe* si možná vzpomenou na výstavu o Miladě Blekastadové z podzimu 2017). Přední místo mezi nimi zaujala nyní výstava o Janu Patočkovi, nazvaná *Filosofovo bytí – a čas*, otevřená od 29. listopadu 2018 do 18. ledna 2019. Na vernisáži promluvili vedle předsedkyně AV ČR Evy Zažímalové i Daniel Kroupa či Petr Pithart (jeho proslov je dostupný na webu *Česká pozice* od 17. 1. 2019), za tým, který výstavu připravil, pak vystoupila jeho hlavní postava Jan Vít.

Výstava nabízela přívětivou přehledovou informaci i náhodnému návštěvníkovi, ale pro vážnějšího zájemce o Patočku skýtala pravé hody. Nemám tu na mysli jen vystavené předměty, i když i mezi nimi se našly dosud nevystavené vzácnosti, ale především její zdařilou „digitální" tvář, složenou jak z viditelných koláží málo známých i zcela neznámých dokumentů, tak z poslouchatelných pročištěných digitalizací Patočkových přednášek a seminářů, u nichž fascinovaní zájemci vydrželi se sluchátky na uších a notýskem v ruce celé hodiny.

Podívejme se nyní na výstavu trochu podrobněji. Byla instalována ve větší obdélníkové zatemněné místnosti. Většina vitrín a panelů s tištěnou informací byla sestavena do neuzavřeného oválu uprostřed místnosti, několik dalších bylo u zdi. Když návštěvník vstoupil dovnitř oválu, výstavní síň jako by se proměnila v čítárnu a posluchárnu: na zádech vitrín byla umístěna poměrně bohatá knihovna s celým nynějším vydáním Patočkových spisů a množstvím dalších souvisejících knih, a především zde byla k dispozici sluchátka, do nichž si zájemci mohli navolit poslouchatelný obsah značného rozsahu. Celek doplňovala obrazovka, na níž běžela smyčka z nového filmu *The Socrates of Prague* (2017).

Tématem výstavy byl celek Patočkova života a díla se zvláštním důrazem na jeho práci v Akademii věd a na síť jeho kontaktů. Patočkův život a dílo členila výstava do osmnácti kapitol: čtyři o Patočkově mládí a studiu, vrcholícím slavnou freiburskou stáží u Husserla a Heideggera (1933), další čtyři o jeho prvním profesionálním období, zahrnujícím habilitaci a válečný návrat na střední školu (1933–45), pět o jeho druhém profesionálním období, charakterizovaném zralou tvorbou, mezinárodním úspěchem i koexistencí s komunistickou vládou (1945–1972), a konečně panel o jeho posledních letech a smrti (1972–1977). Zbývající čtyři panely byly věnovány Patočkově práci o Masarykovi a Komenském, podle známého výroku Romana Jakobsona dvou dalších českých filosofech „světového významu a mimořádné mravní síly a čistoty".[1] Této práci se Patočka věnoval právě na půdě tehdejší Akademie věd.

Těžko vybrat, co ze stovek předmětů a do koláží začleněných přetisků budilo největší zájem. Patočkova matka na fotografii z operní scény; freiburský index

[1] R. Jakobson, *Z curricula vitae českého filosofa*, in: J. Vladislav (vyd.), *Jan Patočka: První skica k podobizně*, Praha 2017, str. 53.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.35

se šesti zapsanými předměty (a potvrzením o platbě školného ve výši 12 říšských marek), kde Heidegger nonšalantně spojil jedinou parafou Grundfrage der Philosophie s Begriff der Wissenschaft; plný Heideggerův rektorský podpis na dokladu o ukončení studia ze srpna 1933 atd. Pro ty, kdo o tom případně dosud pochybovali, dokládají Patočkovy zápisy studovaných předmětů v Praze i Paříži, že se o starověkou filosofii opravdu začal zajímat až po dosažení doktorátu (a to v Berlíně 1932, jak sám říká ve vzpomínkovém interview, výslovně přinejmenším ohledně Aristotela[2]). A dále: Husserl korespondující na hlavičkovém papíru dávno neexistujícího *Jahrbuch*; strojopisný exemplář studentských zápisů Heideggerových přednášek z roku 1931; seznam členů Pražského filosofického kroužku, zahrnující třicet osob včetně Edvarda Beneše, Karla Čapka, Albíny Dratvové, Josefa L. Fischera, Eugena Finka, Romana Jakobsona, Jana Mukařovského, Vasila Škracha a René Welleka či velmi zdvořilé, sympatizující odmítnutí nabízeného členství od Viléma Mathesia.

Za promeškanou příležitost lze považovat, že s výstavou nebyly spojeny žádné doprovodné akce, jaké tamní výstavy obvykle obohacují a prohlubují jejich účinek (vyjma vernisáže a případně té okolnosti, že v den jejího otevření začínala zároveň ve Filosofickém ústavu dobře obsazená mezinárodní fenomenologická konference, k níž ale program ani další materiály výstavy nijak neodkazovaly). Výstava sama ale byla velmi zdařilá a podala dobré svědectví o tom, jak velmi pokročila práce Patočkova archivu za dobu od poslední podobné výstavy. Kdo ji zmeškal, může se podívat na elektronický model instalace nebo se zaposlouchat do záznamů Patočkových přednášek a seminářů na stránce archiv.janpatocka.cz.

Josef Moural

2 J. Zumr, *K filosofovým šedesátinám: S Janem Patočkou o filosofii a filosofech*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, XII, Praha 2006, str. 613.

ZA RUDOLFEM KUČEROU, DISIDENTEM, POLITICKÝM FILOSOFEM, VYSOKOŠKOLSKÝM PEDAGOGEM A PUBLICISTOU

Docent Rudolf Kučera (1947–2019) měl několik životů. Patřil ke generaci, která studovala v pozdních 60. letech. Za Pražského jara 1968 byl členem Akademické rady studentů Filosofické fakulty University Karlovy, po „bratrské internacionální pomoci" pěti zemí Varšavské smlouvy v srpnu 68 uvažoval o emigraci. Kombinaci filosofie-historie na FF UK v Praze dokončil roku 1970. Když nastoupil po absolvování studií v roce 1970 do Ústavu pro filosofii a sociologii Československé akademie věd, rozjížděla se už „normalizace". Kučera tehdy vstoupil do KSČ, ale přitom se pravidelně stýkal s disidenty. Adam Drda, který si vzal Kučerovu dceru a má s ní tři děti, o tom píše: „Jeho členství v KSČ mi vždycky připadalo nepochopitelné a taky legrační mírou naivity. Zároveň tak nějak odpovídalo jeho v jádru dobrodružné povaze. Stal se členem strany na samém počátku normalizace, aby mohl v roce 1970 jako čerstvý absolvent FF UK nastoupit do Ústavu pro filosofii a sociologii ČSAV, neboť na něj naléhali tehdejší známí, vyhození reformní komunisté. Přesvědčili ho, že ve strukturách musí být někdo slušný, aby mohl uvnitř působit a za čas prosazovat reformy. Rudolf o tom období vyprávěl dost otevřeně: popisoval zkušenost, díky níž zanedlouho pochopil, že představy o rozvracení systému zevnitř jsou absurdní…"[1]

V březnu 1977 se Rudolf Kučera jako mnoho dalších, mezi nimi i já, zúčastnil pohřbu jednoho ze tří prvních mluvčích Charty 77 prof. Jana Patočky, a to za známých okolností: řev motocyklů, kroužení helikoptéry a filmování estébáky. Docent Kučera na tuto svého druhu protirežimní akci vzpomínal v nahrávce pro „Paměť národa".[2] V roce 1978 byl pro své opoziční aktivity vyhozen ze zaměstnání a vyloučen ze strany. Jako mnoho dalších disidentů, i Rudolf Kučera pak pracoval v dělnických profesích jako topič nebo stavební dělník. Spisovatel Jaroslav Formánek (*1960) na něho vzpomíná takto: „Na jednom z karlínských domů se tehdy opravdu pracovalo, dělala se nová fasáda. Když jsme tam dorazili, stál u míchačky obtloustlý, na první pohled zakaboněný morous v černých montérkách a se zvláštně šlechtěnými vousy – rašily mu všude, jen ne pod nosem. Oproti jiným spolupracovníkům měl ale laskavé oči a sotva pronesl několik vět, zjistil jsem, že ke komunikaci s okolím používá zdvořilý a většinou spisovný jazyk s bohatou slovní zásobou i zjevným smyslem pro humor, ironii."[3]

---

1 B. Doležal – A. Drda – J. Formánek, *Za Rudolfem Kučerou*, dostupné na: http://www.bubinekrevolveru.cz/za-rudolfem-kucerou-jaroslav-formanek-bohumil-dolezal-adam-drda (navštíveno 23. 5. 2019).

2 Dostupné na: https://www.pametnaroda.cz/cs/kucera-rudolf-1947 (navštíveno 23. 5. 2019).

3 B. Doležal – A. Drda – J. Formánek, *Za Rudolfem Kučerou*.

https://doi.org/10.14712/25337637.2019.36

Své kontakty s disidenty v té době Rudolf Kučera zintenzivňuje, účastní se setkání se zahraničními filosofy a podporovateli disentu, pořádá bytové semináře, vydává samizdatové sborníky. V roce 1984 zakládá revui *Střední Evropa*, která patřila nesporně k našim nejpozoruhodnějším samizdatovým časopisům vůbec.[4] Udržela se i po roce 1989 a v poněkud pozměněné podobě vychází dodnes. Rudolf Kučera byl jejím šéfredaktorem od počátku až do své náhlé smrti.[5]

Dnes už není tajemstvím, že Rudolf Kučera byl spolu se svým jmenovcem Janem P. Kučerou (*1948) autorem slavného dokumentu *Právo na dějiny*, který v roce 1985 předložila k diskusi Charta 77, resp. její tehdejší trojice mluvčích. Nad *Právem na dějiny* se následně strhly vášnivé polemiky, které znovu potvrdily to, co si prozíraví zahraniční pozorovatelé – jako například velký přítel naší země, kanadský profesor H. Gordon Skilling (1912–2001) – dávno uvědomovali, ale co se někteří čeští autoři snažili zamlčovat nebo přinejmenším retušovat: i uvnitř Charty 77 existovaly hluboké názorové rozdíly a konflikty. Skilling o nich píše už ve své znamenité knize *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*.[6]

Není zde možné vykládat Kučerovo pojetí střední Evropy. Záslužně se o to nedávno pokusil Ladislav Cabada, bývalý předseda České společnosti pro politické vědy, ve svém příspěvku v kolektivní knize vydané k sedmdesátinám doc. Kučery (do knihy jsem rovněž přispěl).[7] Ten čtenářům doporučuji. Velice zjednodušeně řečeno, Kučerovi nešlo o německou Mitteleuropu, nýbrž bližší mu byla „rakouská střední Evropa" malých národů. Pokud jde o Visegrád, ten splňoval jeho ideály jen zčásti, i když mu byl Václav Havel dost blízký a Václava Klause naopak kritizoval za to, že „Visegrád systematicky torpédoval, považoval ho za zbytečný, argumentoval tím, že jsme premianty v regionu".[8] Pokud jde o dnešní pokusy oživit Visegrád, vyjadřoval se Rudolf Kučera v posledních letech jednoznačně: „Z Visegrádu se stalo spojenectví proti Evropě, je to dnes šovinistický spolek proti EU. Celá ta původní myšlenka padla …, [takže] už s tím nechci mít nic společného."[9]

---

4 Dnes je dostupná zdarma v elektronické podobě na: http://scriptum.cz/c/periodika/stredni-evropa (navštíveno 23. 5. 2019).

5 Viz http://www.revuestrednievropa.cz/ (navštíveno 23. 5. 2019).

6 H. G. Skilling, *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*, London 1981, zejm. str. 71 n.

7 L. Cabada: *Vývoj a perspektivy středoevropské spolupráce: Visegrádská skupina a její alternativy*, in: P. Bláha – P. Maškarinec (vyd.), *O politické filozofii, demokracii a střední Evropě: K poctě doc. Rudolfa Kučery*, Ústí nad Labem 2017, str. 85–100.

8 R. Kučera, *V4 je už jen spolek šovinistů*, in: *Lidové noviny*, 15. 2. 2016, dostupné na https://www.pressreader.com/czech-republic/lidove-noviny/20160215/281552289913223 (navštíveno 23. 5. 2019).

9 Tamt.

S tímto také souvisí fakt, že Rudolf Kučera dlouhá léta až do své smrti předsedal Panevropské unii Čech a Moravy, české sekci mezinárodního hnutí za evropské sjednocení, které ve dvacátých letech založil a až do své smrti řídil československý občan Richard hrabě Coudenhove-Kalergi (1894–1972), narozený v Japonsku jako syn japonské matky a rakouského velvyslance.

Po „sametové revoluci" se Rudolf Kučera směl vrátit na akademickou půdu. Byl jednou ze zakládajících postav Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze, která vznikla v červnu 1990 podstatnou rekonstrukcí bývalé Fakulty žurnalistiky a která navázala na efemérní Fakultu sociálních věd a publicistiky, ustavenou za Pražského jara 1968 a zrušenou za normalizace v roce 1972. Od roku 1990 až do roku 2003 byl hlavou tamější politologie: nejprve jako vedoucí katedry politologie a poté, co mezi katedry a Fakultou byly v roce 1993 vsunuty tzv. instituty, jako ředitel Institutu politologických studií. Toto období znám z osobní zkušenosti: přednášel jsem totiž politologii na Fakultě sociálních věd UK od prvního akademického roku 1990–1991 až do konce kalendářního roku 2014.

Rudolf Kučera se velmi rychle habilitoval, takže už v roce 1991 se zde stal docentem politologie. Za vedení Rudolfa Kučery se pak v rámci politologie největší pozornosti těšily dějiny politického myšlení. Neprozradím jistě velké tajemství, když sdělím, že jsem se v devadesátých letech snažil, aby se na katedře politologie FSV UK více prosadila empirická politická věda. Ani plná podpora profesora sociologie Miloslava Petruska (1936–2012), který zastával v klíčových letech 1991–1997 funkci děkana FSV, mi však nebyla moc platná.[10] Neznamená to, že by Rudolf Kučera mé úsilí nějak blokoval. Skutečnost byla zcela jiná: proti tehdy byla drtivá většina členů katedry politologie. Stoprocentně souhlasím s dalším bývalým prominentním členem tamější katedry politologie dr. Bohumilem Doležalem (*1940), že Rudolf Kučera byl velmi tolerantní šéf.

Od roku 2006 Rudolf Kučera přednášel na katedře politologie a filosofie Filozofické fakulty Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem (KPF FF UJEP), od roku 2008 na hlavní úvazek. Měl zde významný podíl na akreditaci navazujícího magisterského oboru politická filosofie, jež byla schválena roku 2008. Rudolf Kučera se pak stal dlouholetým garantem tohoto studijního oboru. Právem mu proto v roce 2017 byla udělena cena děkanky Filozofické fakulty Univerzity J. E. Purkyně za přínos k rozvoji a prezentaci instituce. V Maďarsku získal Rudolf Kučera v roce 2009 od prezidenta Maďarské republiky státní vyznamenání Maďarský řád za zásluhy v úrovni rytíře.

Poté, co v roce 2012 musel úplně odejít z katedry politologie Institutu politologických studií FSV UK, jsem se zasadil o to, aby na částečný úvazek mohl působit také na vysoké škole CEVRO Institut v Praze, jejímž jsem byl v letech

[10] O tomto tématu jsem psal v nekrologu na Miloslava Petruska, viz: M. Novák, *Mé vzpomínky na profesora Miloslava Petruska*, in: *Acta Politologica*, 4, 2012, str. 211–215, dostupné na: https://acpo.vedeckecasopisy.cz/publicFiles/00220.pdf (navštíveno 23. 5. 2019).

2006–2009 rektorem. Jeho přednášky tam měly u studentů úspěch, přihlašovali se i na jeho nepovinné kursy. Domnívám se, že právě toto pozdní, „ústecké" období Rudolfa Kučery bylo z akademického hlediska vůbec nejplodnější. Byl už do značné míry osvobozen od administrativních úkolů. Omezil se na funkci zástupce vedoucího katedry, aby nejprve dr. Danielu Kroupovi (*1949) a pak jeho nástupkyni dr. Ivaně Havlínové pomáhal a mohl se více věnovat pedagogické a odborně publikační činnosti. Výrazně se podílel na velkém intelektuálním počinu, monumentálních vícesvazkových *Dějinách politického myšlení*, které postupně vycházejí v nakladatelství Oikúmené, jež založil a do své předčasné smrti řídil doc. Aleš Havlíček. Mezi myslitele, na které se tu Rudolf Kučera zaměřil, patří Machiavelli, Bodin, Grotius, Montesquieu, Rousseau, Burke nebo Tocqueville. V Ústí nad Labem vydal nedávno tři monografie v ediční řadě Studia Politologica FF UJEP. Poslední z těchto monografií je *Islám a politika. Vznik a vývoj islamistické ideologie* (2017; vydání německé mutace zůstalo ve stádiu úvah). Já jsem byl odborným lektorem dvou dalších jeho prací: *Politologické historie demokracie* (2012) a *Filosofických kořenů politického rozhodování* (2014). Zejména na té první mě příjemně překvapilo, jak Rudolf Kučera dokázal ve svém věku přejít od politické filosofie k empirické politické vědě.

Katedra politologie a filosofie připravila Rudolfu Kučerovi překvapení, když mu při prezentaci jeho poslední knihy (*Islám a politika*) zároveň představila už výše zmíněnou knihu vydanou k jeho poctě: *O politické filozofii, demokracii a střední Evropě*. Když jsem pak v prosinci 2018 s Rudolfem Kučerou v jednom skromném podniku v Jungmannově ulici v Praze poblíž vysoké školy CEVRO Institut povečeřel, ani v duchu mě nenapadlo, že ho vidím naposledy. Zemřel 15. ledna 2019 náhle, v plné tvůrčí činnosti. Je to citelná ztráta nejen pro katedru politologie a filosofie FF UJEP. Přežije vůbec časopis *Střední Evropa* svého zakladatele? Co bude s Panevropskou unií Čech a Moravy?[11]

Zhodnotit život a dílo Rudolfa Kučery, svérázné postavy českého intelektuálního života, zjevně nebude snadné. Je však bez jakýchkoli pochyb, že nás opustila mimořádná osobnost, jež spoluutvářela podobu české politické filosofie a jež v mnohém přesahovala hranice svého oboru.

Miroslav Novák

[11] Kdo ví, že Rudolf Kučera také napsal německy knihu rozhovorů s kardinálem Miloslavem Vlkem (1932–2017) (M. Vlk, *Wird Europa heidnisch? Miloslav Kardinal Vlk im Gespräch mit Rudolf Kučera*, Augsburg 2000)? Nebo že do češtiny přeložil jednu z nejreprezentativnějších německých vysokoškolských učebnic politologie? Nebo že se *Střední Evropou* a s Rudolfem Kučerou jsou spjaty také začátky prof. Petra Fialy, budoucího ministra školství a dnešního předsedy ODS? A tak by se dalo pokračovat dále.

ZA NÁS

(Modlitba k svatému Václavovi)

modlitbo
zůstalas
s ústy na dně

srna jsme
v síti broků

v ruzyni noci
se rozednívá dlouho

touho!
jak dlouho udrží nás
tvůj vlásek?
neprodře špičatý zadek
tvůj kanafásek?

srna jsme
v síti broků

oroduj za nás
svatý václave
malý

oroduj za nás
vydané
v
tmu
a

milost

Milan Balabán
(† 2019)

AUTOŘI ČÍSLA

Jan Bierhanzl, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha, bierhanzl@flu.cas.cz.

Matej Cíbik, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice, matej.cibik@gmail.com.

Josef Fulka, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha, josef.fulka@gmail.com.

Juraj Hvorecký, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha, hvorecky@flu.cas.cz.

Jakub Jinek, Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice, jakub_jinek@hotmail.com.

Lenka Karfíková, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova, Praha, karfikl@volny.cz.

Jiří Klouda, Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova, Praha, jiri.kl@centrum.cz.

Kateřina Lochmanová, Filozofická fakulta, Ostravská univerzita, lochmanovakatka@gmail.com.

Jan Maršálek, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky, Praha, marsalek@flu.cas.cz.

Tereza Matějčková, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha, tereza.matejckova@ff.cuni.cz.

Josef Moural, Filozofická fakulta, Univerzita J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, josef.moural@ujep.cz.

Miroslav Novák, Cevro Institut, Praha, miroslav.novak@vsci.cz.

Stanislav Synek, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha, stanislav.synek@gmail.com.

Karel Thein, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha, karel.thein@ff.cuni.cz.