

REFLEXE 54

OBSAH • INHALT • CONTENTS

STUDIE • Studien • Articles

- (3–18) Matyáš Havrda
Duše jako forma podle Alexandra z Afrodisiady
Seele als Form nach Alexander von Aphrodisias
Soul as Form according to Alexander of Aphrodisias
- (19–42) Radim Kočandrlé
Charakteristické aspekty Anaximenovy kosmologie
Charakteristische Aspekte der Kosmologie des Anaximenes
Characteristic Aspects of Anaximenes's Cosmology
- (43–77) Jiří Stránský
Problematika kosmogonie v Platónově dialogu Timaios
Problematik der Kosmogonie im Platons Dialog *Timaios*
The Problem of Cosmogony in Plato's *Timaeus*
- (79–103) Hynek Janoušek
Sympatie a prostorovost vášní v Humově Pojednání
Sympathie und Räumlichkeit der Affekte in Humes *Traktat*
Sympathy and Spatiality of Passions in Hume's *Treatise*
- (105–126) Ondřej Sikora
Tak chci, tak příkazuji. Kant a Nietzsche v dialogu
Sic volo, sic iubeo. Kant und Nietzsche im Gespräch
Sic volo, sic iubeo. Kant and Nietzsche in Dialogue

TEXTY • Texte • Texts

- (127–139) Václav Němec
Jaspersova Otázka viny ve světle Ricæurovy kritiky

Jaspersse *Schuldfrage* im Lichte der Kritik Ricœurs
Jaspers's *Question of Guilt* in the Light of Ricœur's Critique

Paul Ricœur	(141–148)
<i>Německá vina</i>	
Deutsche Schuld	
German Guilt	

ROZHOVOR • Gespräch • Interview

Henri de Monvallier – Alain de Libera	(149–165)
<i>Archeologie subjektu</i>	
Archeologie des Subjekts	
Archeology of the Subject	

RECENZE • Rezensionen • Book Reviews

Aleš Havlíček – Jiří Chotaš a kol., <i>Lidská práva.</i>	
<i>Jejich zdůvodnění a závaznost</i> (M. Cíbik)	167
Pavel Kouba, <i>Řeč a zjevnost</i> (S. Sousedík)	173
Štěpán Smolen, <i>Sehnsucht. Úvod k romantické touze</i>	
(O. Váša)	178
Martin Jiskra, <i>Subjektivní tělo a život</i> (P. Prášek)	184
Ondřej Sikora, <i>Kantova praktická metafyzika</i>	
(J. Sirovátka)	189

ZPRÁVY • Nachrichten • News

<i>In memoriam: Günther Patzig (28. 9. 1926 – 2. 2. 2018)</i>	
(H. Gutschmidt)	194
Autoři čísla	196

DUŠE JAKO FORMA PODLE ALEXANDRA Z AFRODISIADY

Matyáš Havrda

Alexandr z Afrodisiady (fl. ca. 200 po Kr.) se ve svém pojednání *O duši* ohrazuje vůči představě, že je duše určitou směsí prvků. Podle Alexandra duše není směs, nýbrž forma, která k určité směsi přistupuje – přesněji řečeno „vzniká na ní“ (γινόμενον ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ... κρᾶσει, τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον τῇ ... κρᾶσει).¹ Jak upozornili někteří interpreti, Alexandr tak při svém výkladu aristoteléské duše pracuje s pojmem, který se blíží modernímu pojmu emergence.² Představa, kterou Alexandr odmítá, bývá někdy spojována s pozicí Alexandrova staršího současníka Galéna z Pergama (ca. 139 – ca. 215).³ V tomto příspěvku se pokusíme jednak vyložit vlastní Alexandrovo řešení vztahu duše a těla, jednak vyjasnit uvedenou souvislost s pojetím Galénovým.

Alexandrový úvahu o duši navazují na eponymní spis Aristotelův. Stageirský mistr si v něm klade za cíl prozkoumat „přirozenost a podstatu duše a poté všechny případy, které se k duši vztahují“.⁴ Aristotelova odpověď na otázku po podstatě duše je spletitá; nepochybně k ní však patří tvrzení, že duše je forma (εἶδος). Pokud jde o to, do které kategorie jsoucna duše patří, Aristotelés soudí, že spadá do kategorie podstaty (οὐσία), spíše než například kvality nebo kvantity. O podstatě se však hovoří trojím způsobem – ve smyslu formy, nebo látky, nebo složeniny obojího. Jelikož však duše není látka ani složenina látky a formy, pak, je-li duše podstata, musí to být forma. Aristotelés argumentuje následovně:

¹ Alexandr z Afrodisiady, *De an.*, vyd. I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum*, II/1, Berlin 1887, str. 24,19 a 25,2 n.

² Srv. zejm. V. Caston, *Epiphenomenalism: Ancient and Modern*, in: *The Philosophical Review*, 106, 1997, str. 309–363, zde 347–351; týž, *Introduction*, in: *Alexander of Aphrodisias. On the Soul*, I, London etc. 2012, str. 9–12.

³ Srv. V. Caston, *Epiphenomenalism*, str. 351 n.; týž, *Introduction*, str. 11 a 114, pozn. 230.

⁴ Aristotelés, *De an.* 402a7–10: τὴν τε φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν, εἶθ' ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτῆν· ὧν τὰ μὲν ἴδια πάθη τῆς ψυχῆς εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ δι' ἐκείνην καὶ τοῖς ζῴοις ὑπάρχειν. Není-li uvedeno jinak, překlady z řečtiny v této studii jsou mé.

„Výraz ‚to, čím žijeme a vnímáme‘ se užívá ve dvojím smyslu, stejně jako ‚to, čím poznáváme‘, kdy míníme buďto vědění, nebo duši, neboť tvrdíme, že poznáváme jak věděním, tak duší. Podobně to, čím jsme zdraví, je buď zdraví, nebo určitá část těla, případně tělo celé. Z tohoto dvojího je pak vědění a zdraví tvar, forma jakási, výměr a jakoby činnost toho, co přijímá (μορφή και εἶδος τι και λόγος και οἶον ἐνέργεια τοῦ δεκτικοῦ) – toho, co je schopno vědět, nebo toho, co je schopno být zdravo. Zdá se totiž, že činnost věcí, které jsou schopny působit, vyvstává v tom, nač je působeno a co je uzpůsobováno. Avšak to, čím žijeme, vnímáme a myslíme, je prvotně duše, a tudíž bude duše také jakýsi výměr a forma, nikoli látka či podklad. Neboť, jak jsme řekli, o podstatě (οὐσία) se mluví v trojím smyslu, a to jednak ve smyslu formy, jednak látky, jednak toho, co je složeno z obou, přičemž látka je možnost a forma uskutečnění (ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια). A je-li to, co je složeno z obou, oduševnělé, pak není tělo uskutečnění duše, nýbrž duše je uskutečnění určitého těla.“⁵

Mohlo by se zdát, že tento výklad nahrazuje jednu záhadu záhadou jinou. Co to znamená, že duše je ve vztahu k tělu „tvarem“ či „formou“, podobně jako zdraví je formou ve vztahu k části těla či vědění ve vztahu k samotné duši? Není snad zdraví stav těla a vědění stav duše? Je tedy „forma“, kterou je duše, rovněž určitým stavem těla, například nějakým uspořádáním prvků, z nichž tělo sestává?

Mezi Aristotelovými následovníky nepanovala v této otázce shoda. Peripatetik 1. stol. př. Kr. Androneikos z Rhodu údajně soudil, že duše je „buďto směs, nebo mohutnost, která směs následuje“ (ἦτοι κράσιν ... ἢ δύναμιν ἐπομένην τῇ κράσει).⁶ Zjevně tak připouštěl možnost, že duše je určitým uspořádáním („směsí“) prvků, ponechal však otevřeno, zda je duší již toto uspořádání samo, nebo teprve určitá mohutnost, která k němu přistupuje. Podle římského lékaře a filosofa 2. století Galéna nicméně z Aristotelova pojetí vyplývá, že duše nemůže být mohutnost přistupující k určité směsi, neboť duše, jakožto podstata, je sama nositel mohutností, a nikoli atribut podstaty jiné. Podle Galéna by sám

⁵ Alexandr z Afrodisiady, *De an.* II,2,414a–19.

⁶ Zlomek je dochován v Galénově spisku *O tom, že mohutnosti duše následují směsi těla* (= *Quod an. mor.*), in: *Claudii Galeni Scripta minora*, II, vyd. I. von Müller, Leipzig 1891, 4, 44,12–15 (= IV,783 Kühn).

Aristotelés byl nucen uznat, že duše v jeho pojetí nemůže být nic jiného než směs:

„Když tedy tentýž Aristotelés řekne, že duše je forma těla, položme mu nebo alespoň jeho následovníkům otázku, zda máme slovem, jež použil, rozumět tvar, jaký nacházíme v organických tělech, nebo jiný počátek přirozených těl utvářející tělo, které je stejnodílné a vjemově jednoduché, neboť není složeno na způsob orgánů. Nutně totiž odpoví, že jde o jiný počátek přirozených těl, neboť těm činnosti náleží prvotně... Nu, a jestliže všechna takováto těla sestávají z látky a formy, a jestliže Aristotelés sám učí, že přirozené tělo vzniká tím, že v látce vystávají čtyři kvality, pak je nutné za jeho formu pokládat směs těchto kvalit. Tudíž snad také podstata duše bude jakási směs čtyř kvalit – tepla, chladu, suchosti a vlhkosti, nebo, chceme-li, těl – teplého, chladného, suchého a vlhkého.“⁷

Tato interpretace zní na první pohled překvapivě. Fyziologické předpoklady, na nichž spočívá, nicméně vskutku odpovídají Aristotelovým názorům. Na začátku druhé knihy spisu *O částech živočichů* Aristotelés rozlišuje tři úrovně skladby živočišného těla. První odpovídá čtyřem prvkům, či přesněji „potencím“, jejichž kombinací vznikají vlastnosti prvků: těmito potencemi jsou čtyři základní kvality – vlhké, suché, teplé a chladné –, po nichž „následují“ (ἀκολουθοῦσιν) kvality další – lehkost a tíha, hutnost a řídkost, hrubost a jemnost a podobně. Druhá úroveň odpovídá tzv. stejnodílným (homoiomerickým) částem, tj. těm, jejichž

⁷ Galén, *Quod. an. mor.* 3 (37,5–24 Müller = IV,773 n. Kühn): ὥσθ' ὅταν αὐτὸς οὗτος Ἀριστοτέλης εἶδος εἶναι τοῦ σώματος εἴπῃ τὴν ψυχὴν, ἐρωτητέον αὐτὸν ἢ τοὺς γ' ἀπ' αὐτοῦ, πότερον τὴν μορφήν εἰρηθῆσαι πρὸς αὐτοῦ νοήσωμεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ὀργανικοῖς σώμασιν, ἢ τὴν ἐτέραν ἀρχὴν τῶν φυσικῶν σωμάτων σῶμα δημιουργοῦσαν, ὅπερ ὁμοιομερές τ' ἐστὶ καὶ ἀπλοῦν ὡς πρὸς αἰσθησιν οὐκ ἔχον ὀργανικὴν σύνθεσιν. ἀποκρινοῦνται γὰρ ἀνάγκης τὴν ἐτέραν ἀρχὴν τῶν φυσικῶν σωμάτων, εἴ γε δὴ τούτων εἰσι πρῶτως ἐνέργειαι... καὶ μὴν εἴπερ ἐξ ὕλης τε καὶ εἶδους ἅπαντα συνέστηκε τὰ τοιαῦτα σώματα, δοκεῖ δ' αὐτῷ τῷ Ἀριστοτέλει τῶν τετάρων ποιότητων ἐγγιγνομένων τῇ ὕλῃ τὸ φυσικὸν γίνεσθαι σῶμα, τὴν ἐκ τούτων κρᾶσιν ἀναγκαῖον αὐτοῦ τίθεσθαι εἶδος, ὥστε πως καὶ ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία κρᾶσις τις ἔσται τῶν τετάρων εἴτε ποιότητων ἐθέλεις λέγειν, θερμότητος τε καὶ ψυχρότητος ξηρότητος τε καὶ ὑγρότητος, εἴτε σωμάτων, θερμοῦ καὶ ψυχροῦ ξηροῦ τε καὶ ὑγροῦ. K rojmu přírodního těla srv. týž, *Simpl. med. temp.* XII,167: ἡ προειρημένη τομὴ τῶν γεωδῶν σωμάτων εἰς τε λίθους καὶ τὰ μεταλλεύόμενα καὶ τὴν γεωργομένην γῆν ἄνευ τῶν φυσικῶν ἰδίως ὀνομαζομένων σωμάτων εἴρηται. Jedná se zjevně o těla, jež mají počátek svého pohybu v sobě.

části se navzájem neliší; příkladem je kost nebo maso. Tyto části jsou složeny z „prvních věcí“ (ἐκ τῶν πρώτων), tedy patrně ze čtyř prvků – ohně, vzduchu, vody a země. Představa je snad taková, že zatímco čtveřice základních potenci představuje látku všech stejnodílných částí (srv. *Part. an.* II,1,646a16 n.), jejich rozlišující vlastnosti jsou právě ty, jež tyto základní potence (dále nevysvětleným způsobem) „následují“. Třetí úrovní konečně odpovídají jiné než stejnodílné části, například tvář nebo ruka.⁸

Z Aristotelova pojetí dále vysvítá, že každou úroveň tělesné kompozice lze chápat jako látkovou příčinu úrovně vyšší: ve vztahu k celku bytosti jsou látkovou příčinou nestejnodílné části, ve vztahu k těmto pak části stejnodílné, ve vztahu k částem stejnodílným konečně „takzvané prvky těl“ (τὰ καλούμενα στοιχεία τῶν σωμάτων), tedy patrně čtyři živly.⁹ Jestliže má pak každá úroveň vlastní látkovou příčinu, má jistě každá i svou formu. Nabízí se pak otázka, kterou úroveň formální jednoty lze již nazývat duší. Je to teprve forma bytosti jako celku, nebo jsou oduševnělé už stejnodílné části jako maso nebo krev? Galén se zjevně příklání k tomu, že za duši je třeba pokládat právě již formu stejnodílných částí. Jeho pojetí materiální příčiny těchto částí je však poněkud jiné než Aristotelovo. Na rozdíl od Aristotela Galén nechápe krev jako jednu ze stejnodílných částí, nýbrž jako látkovou složku těchto částí.¹⁰ Ta je dále formována působením základních kvalit, z nichž (dále nevysvětleným způsobem) vznikají kvality další. Jelikož každá část je tvořena specifickou směsí základních kvalit, má každá specificky odlišné vlastnosti.¹¹ Právě specifická směs kvalit, jež tvoří vlastnosti té či oné stejnodílné

⁸ K celému odstavci srv. Aristotelés, *Part. an.* II,1,646a12–24.

⁹ Srv. týž, *Gen. an.* I,1,715a8–11: ἡ ὕλη τοῖς ζῷοις τὰ μέρη παντὶ μὲν τῷ ὄλῳ τὰ ἀνομοιομερῆ, τοῖς δ' ἀνομοιομερέσι τὰ ὁμοιομερῆ, τούτοις δὲ τὰ καλούμενα στοιχεία τῶν σωμάτων.

¹⁰ V souladu s hippokratovskou tradicí chápe Galén krev jako jednu ze čtyř základních šťáv, která v sobě nicméně obsahuje i tři šťávy zbývající (tj. hlen, žluč a černou žluč). Látku stejnodílných částí tak v Galénově pojetí představují všechny čtyři šťávy. Srv. Galén, *Nat. Fac.* II,3 (161,1–10 Helmreich); týž, *Hip. Elem.* II,10, 2–11,19 (138,15–146,7 De Lacy). Ne všechny tělesné části jsou však vytvořeny z krve: např. látkou mozku je podle Galéna látková složka spermatu; srv. týž, *Sem.* I,10–11 (98,1–106,13 De Lacy).

¹¹ Srv. Galén, *Nat. Fac.* I,6 (109,3–111,16 Helmreich).

části, je podle Galéna onou formou, jíž nejlépe odpovídá aristotelský pojem duše.¹²

Ať už je Aristotelovo vlastní stanovisko v této otázce jakékoli, představa, že duše je směs prvků nebo základních kvalit, má v pozdější aristotelské tradici oporu. Již Aristotelův posluchač Dikaiarchos z Messény (4./3. stol. př. Kr.) prý označoval duši jako směs čtyř prvků.¹³ Výše zmíněný výrok Androneika ze Rhodu potvrzuje, že pojetí duše jako směsi (prvků nebo základních kvalit) představovalo pro aristotelské myslitele lákavou interpretační možnost. Zřejmě proto také této představě, kterou ovšem odmítá, věnuje značnou pozornost i Alexandr z Afrodisiady.

Alexandřův výklad duše jako formy je nicméně zajímavý tím, že se od řešení Galénova až tak dalece neliší.¹⁴ Také Alexandr totiž připouští, že duše je v živých bytostech přítomna již na elementární rovině tělesné stavby. Tento fyziologický přístup nebyl asi v Alexandrově filosofickém prostředí samozřejmý, a považuje proto za nutné jej v úvodu svého pojednání *O duši* obhájit:

„Důvod trvalých nesnází ohledně duše tkví především v tom, že není snadné najít soulad mezi mohutnostmi a činnostmi duše na jedné straně, a tím, co je v řeči o duši chápáno jako božštější a vyšší než jakákoli tělesná mohutnost.“¹⁵

Jak naznačuje aluze na Platónova *Faidóna*,¹⁶ Alexandr zde nejspíš poukazuje k nesnázím, jež fyziologický přístup ke zkoumání duše přináší platónským kritikům. Ti podle všeho nenahlížejí principiální souvislost

¹² Ke Galénově pojetí duše jako směsi kvalit srv. M. Havrda, *Body and Cosmos in Galen's Account of the Soul*, in: *Phronesis*, 62, 2017, str. 69–89, kde jsou uvedeny další odkazy.

¹³ Srv. Aetius, *Plac.* IV,2,7, vyd. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, str. 387; K Dikaiarchovi srv. též H. Baltussen, *The Peripatetics: Aristotle's Heirs, 322 BCE–200 CE*, London – New York 2016, str. 45–46.

¹⁴ Na to upozorňuje již V. Caston, *Epiphenomenalism*, str. 351–353, který nicméně v Galénově pojetí duše nachází jistou nekonzistentnost. K podobnosti mezi Alexandrem a Galénem srv. též J. Devinant, *Τι κατά γένος έτερον. L'idée d'émergence dans le De elementis de Galien*, in: *Aitia*, 7, 2017.

¹⁵ Alexandr z Afrodisiady, *De an.* 2,15–18: τοῦ γὰρ μένειν ἐν ταῖς περὶ τῆς ψυχῆς ἀπορίαις οὐδὲν οὕτως αἴτιον ὡς τὸ μὴ ὀπίδιον εἶναι τὰς δυνάμεις τε αὐτῆς καὶ τὰ ἔργα ἐφαρμόζειν τοῖς περὶ αὐτῆς λεγομένοις ὡς ὄντα θειότερα τε καὶ μεῖζω πάσης σωματικῆς δυνάμεως.

¹⁶ Srv. Platón, *Phd.* 94e1–5 (přel. F. Novotný): „Domníváš se, že měl [Homér] při skládání těchto veršů na mysl, jako by duše byla harmonie a dávala se vésti

mezi takovými tělesnými procesy, jako je výživa a růst, a výkony lidského rozumu, v nichž se zračí cosi božského. Podle Alexandra však stačí blíže pohledět na díla přírody, abychom viděli, že jsou „úžasnější než kterýkoli div vytvořený uměním“ (παντὸς τοῦ κατὰ τέχνην γινομένου θαύματος παραδοξότερα τὰ ἔργα αὐτῆς).¹⁷ Alexandr pokračuje:

„Proto se každý, kdo nechce jednat v rozporu s tím, co se o duši z dobrých důvodů říká [tj. s její rozumností], musí nejprve podívat na stavbu samotného těla, jež duši má, a zkoumat jednak uspořádání jeho vnitřních částí, jednak k nim vztaženou tvarovou souladnost částí vnějších. Neboť jestliže člověk tyto věci nahlédne, nebude už se mu zdát tak podivné, že duše patřící tomuto tělu, jež je tak úžasně a neobyčejně ustrojeno, v sobě také obsahuje tolik počátků různých pohybů.“¹⁸

Srovnání mezi uměním a přírodou se pak stává východiskem výkladu o postavení duše v lidském těle:

„Těm, kdo si vzali za úkol zkoumat takovéto věci, se zdá nadevše pravdivé a jasné, že veškerá tělesná a smyslově vnímatelná podstata je složená z nějakého podkladu, který nazýváme látkou, a z přirozenosti, která tuto látku tvaruje a vymezuje, již nazýváme formou.“¹⁹

Toto je samozřejmě standardní aristotelské rozlišení, původně nejspíše odvozené z analýzy artefaktů: „Podíváme-li se na kterýkoli artefakt, najdeme v něm jednak látkový podklad, jednak formu,“ říká Alexandr.

od tělesných stavů? Ne snad spíše, že je sama vede a nad nimi vládne a že je sama cosi mnohem božštějšího, než aby byla srovnávána s harmonií?“

¹⁷ Alexandr z Afrodisiady, *De an.* 2,14–15.

¹⁸ Tamt., 2,18–25: διὸ χρὴ τοὺς βουλομένους μὴ ἀντιπράσσειν τοῖς εὐλόγως περὶ αὐτῆς λεγομένοις πρῶτον ἰδεῖν τὴν κατασκευὴν αὐτοῦ τοῦ σώματος τοῦ τὴν ψυχὴν ἔχοντος καὶ τὴν τε τῶν ἐντὸς μερῶν οἰκονομίαν ἱστορῆσαι καὶ τὴν τῶν ἐκτὸς πάλιν πρὸς ἐκεῖνα μετ’ εὐσχημοσύνης συμφωνίαν. μετὰ γὰρ τὴν τούτων θεωρίαν οὐκέθ’ ὁμοίως παράδοξον φανεῖται τὸ καὶ τὴν ψυχὴν τοσαύτας ἀρχὰς ἐν αὐτῇ κινήσεων ἔχουσαν τούτου τι εἶναι τοῦ σώματος τοῦ οὕτως παραδόξως τε περιττῶς κατασκευασμένου.

¹⁹ Tamt., 2,25–3,2: δοκεῖ δὴ παντὸς μᾶλλον ἀληθές τε καὶ ἐναργές εἶναι τοῖς περὶ τῶν τοιούτων διαλαμβάνειν ἔργον ποιούμενοις τὸ πάσαν οὐσίαν σωματικὴν τε καὶ αἰσθητὴν σύνθετον εἶναι ἕκ τε ὑποκειμένου τινός, ὃ ὕλην καλοῦμεν, καὶ ἐκ τῆς ταύτης τὴν ὕλην σχηματιζούσης τε καὶ ὀριζούσης φύσεως, ἣν εἶδος ὀνομάζομεν.

„Podkladem je bronz, kámen, dřevo, vosk nebo cokoli jiného, čemu je podle umění udělován tvar, forma je to, co v tomto podkladu působením umělce vzniká.“ Tak látkou sochy je například bronz nebo kámen, zatímco to, co sochař vytváří v této látce, totiž určitá figura či tvar (τὸ τοιόνδε σχῆμα καὶ ἡ τοιάδε μορφή), je její formou. Alexandr dodává, že v tomto případě forma sochy nejen vzniká „podle umění“ (κατὰ τὴν τέχνην), nýbrž uměním také je. To lze vysvětlit na pozadí aristotelského rozlišení mezi uskutečněním a možností. Umění je podle Aristotela ctnost svého druhu, habitus duše, a jako takové je určitou možností: umělec má možnost vytvářet díla, a v každém aktu tvoření se tato možnost uskutečňuje.²⁰ Akt tvoření spočívá v tom, že umělec uděluje látce tvar, a tvarování látky je tedy uskutečňování možnosti, která se nazývá umění. V tomto smyslu lze například tvar sochy chápat jako umění uskutečněné v látce. „Neboť,“ shrnuje Alexandr, „vše, co v látce jakožto podkladu vzniká podle umění působením toho, kdo umění má, je uměním.“²¹

Stejná podvojnost látky a formy, jakou nacházíme v umění, pak podle Alexandra náleží i přirozeným tělům, tedy těm, která svou formu získala od přirozenosti. Alexandr uvádí příklad bronzu – ten je z hlediska umělce látkou, zároveň však je i přirozeným tělem, které, jako každé tělo, samo sestává z látky a formy: „Neboť látkou bronzu je voda nebo vláhový výpar – je-li tedy látkou všech tavných kovů vlhkost –, zatímco formou je určitá soudržnost a pevnost vlhkosti.“²²

Stejně jako bronz je sice přirozené tělo, ale ve vztahu k artefaktu může mít úlohu látky, mohou mít některá přirozená těla úlohu látky ve vztahu k jiným. Podle Alexandra je dokonce látka každého přirozeného těla sama přirozeným tělem, tedy složeninou látky a formy, s výjimkou tzv. jednoduchých těl, tedy ohně, vzduchu, vody a země. Jejich látkou už není tělo složené z látky a formy, nýbrž jakási jednoduchá přirozenost beze vší formy, která nicméně nemůže existovat sama o sobě a lze ji jako takovou oddělit pouze v myšlení:

²⁰ K umění jako habitu srv. Aristotelés, *Eth. Nic.* VI 4,1140a6–10 a 20–21.

²¹ Alexandr z Afrodisiady, *De an.* 3,10–11: τέχνη γὰρ πάν τὸ κατὰ τὴν τέχνην ἐν τῇ ὑποκειμένη ὕλῃ γινόμενον ὑπὸ τοῦ τὴν τέχνην ἔχοντος.

²² Tamt., 3,17–19: τοῦ γὰρ χαλκοῦ ὕλη μὲν ὕδωρ ἢ ἡ ἀμιδῶδης ἀναθυμίασις, εἴ γε πάντα τὰ τηρτὰ τῶν μεταλλευτῶν τὸ ὕγρον ὕλην ἔχει, εἶδος δὲ ἡ τοιάδε τοῦ ὕγρου σύστασις τε καὶ πηξίς. K původu kovů z výparů vláhy v zemi (zvláště v kamenech) srv. Alexandr z Afrodisiady, *In Meteor.*, vyd. M. Hayduck, CAG III/2, 177,20–178,10; srv. Castonův komentář k *De an.* 3,17–19 (Alexander of Aphrodisias, *On the Soul*, I, London etc. 2012, str. 75 n., pozn. 21).

„Budiž tedy podkladem a látkou jednoduchých těl jakási jednoduchá přirozenost bez formy, která je co do svého výměru amorfní, bezformenná a beztvará. A protože je bezforemná a nazývá se tak, označuje se to, co jí ulevuje od zmíněné zbavenosti, jménem ‚forma‘. Takovouto přirozenost bychom mohli nazvat ‚látkou‘ v pravém slova smyslu. Neboť to, co je podkladem ve složených tělech, není jejich látkou v prostém smyslu, protože je to spojeno s nějakou formou a má to samo také jinou látku. Naopak látka těl, jejichž podklad je jednoduchý, je látkou v pravém a prostém slova smyslu, která nemůže existovat sama o sobě, neboť, jak bylo řečeno, vše, co takto je, je tělo, a tedy složené. Jelikož je tedy vždy spjata s nějakou formou, odděluje se od ní pouze v myšlení, přičemž se k formám jednoduchých těl má tak, jako se vosk má k tvarům: Každý kus vosku, který vezmeme, je nutně spjatý s tvarem – nelze totiž vzít kus vosku, který by neměl tvar. Z toho však neplyne, že být voskem znamená být spjatý s tímto určitým tvarem. Kdyby totiž k podstatě vosku patřil nějaký vymezený tvar, pak vosk, který není spjatý s tímto, ale s jiným tvarem, by již nebyl voskem. Stejně tak i látka v pravém slova smyslu má nutně formy přirozených jednoduchých těl. Nemůže totiž bez některé z nich existovat. Avšak její bytí [látkou] není spjata s žádnou z nich.“²³

Živly nám tedy ukazují cosi o látce v pravém slova smyslu, totiž že je čímisi netělesným, co nemůže existovat samo o sobě a co lze odděleně

²³ Tamt., 3,28–4,18: ἔσται δὴ τὸ τοῖς ἀπλοῖς σώμασιν ὑποκείμενον καὶ ἢ τούτων ὕλη ἀπλὴ τις φύσις καὶ χωρὶς εἶδους, ἄμορφός τε καὶ ἀνείδεος οὐσα καὶ ἀσχημάτιστος κατὰ τὸν αὐτῆς λόγον, δι’ ἣν ἀνείδεον οὐσάν τε καὶ λεγομένην εἶδος ὠνόμασται. ὁ γινόμενον ἐν αὐτῇ παύει τῆς προειρημένης αὐτὴν στερήσεως, καὶ τὴν τοιαύτην φύσιν κυρίως ἂν τις ὕλην λέγοι. τὸ μὲν γὰρ ἐν τοῖς συνθέτοις σώμασιν ὑποκείμενον, ἐκείνων ὕλη οὐχ ἀπλῶς ἐστὶν ὕλη, ὅτι τέ ἐστι μετὰ εἶδους τινὸς καὶ ἐστὶ καὶ τούτου ἄλλη ἄλλιν ὕλη, ἐν οἷς δὲ τὸ ὑποκείμενον ἀπλοῦν, ἢ τούτων ὕλη κυρίως καὶ ἀπλῶς ἐστὶν ὕλη, ἣν αὐτὴν μὲν ὕφεσάναι καθ’ αὐτὴν ἀδύνατον πᾶν τὸ οὕτως ὄν σώμα τι εἶναι καὶ σύνθετον, ὡς προεῖρηται. οὐσα δὲ αἰεὶ σὺν εἶδει τινὶ χωρίζεται αὐτοῦ τῆ νοήσει μόνῃ, οὕτως ἔχουσα πρὸς τὰ τῶν ἀπλῶν σωμάτων εἶδη, ὡς ὁ κηρὸς ἔχει πρὸς τὰ σχήματα. ὡς γὰρ ἀναγκαῖον μὲν πάντα τὸν λαμβανόμενον κηρὸν εἶναι μετὰ σχήματος (ἀδύνατον γὰρ ἀσχημάτιστόν τινα κηρὸν λαβεῖν· οὐ μὴν τὸ κηρῷ εἶναι τὸ εἶναι μετὰ τοιοῦδέ τινος σχήματος· εἰ γὰρ ἦν ἐν τῇ οὐσίᾳ τοῦ κηροῦ ἀφωρισμένον σχῆμά τι, οὐκέτ’ ἂν ἦν κηρὸς ὁ μὴ μετὰ τούτου, μετ’ ἄλλου δὲ τινος ὦν σχήματος), οὕτως δὲ καὶ ἡ κυρίως ὕλη τὰ εἶδη τῶν φυσικῶν τε καὶ ἀπλῶν ἔχει σωμάτων. οὔτε γὰρ χωρὶς αὐτῶν τινος οἷα τε ὑποστῆναι οὔτε μετὰ τινος αὐτῶν τὸ εἶναι αὐτῆ.

pouze myslet.²⁴ Ukazují nám však také cosi o formě: co je vlastně forma jednoduchých těl? Zjevně jsou to základní kvality – teplé a suché v případě ohně, k nimž dále přistupují takové kvality jako lehkost, která způsobuje, že se oheň pohybuje směrem vzhůru.²⁵ Podobně jako látku v pravém slova smyslu nelze tyto kvality oddělit od látky, tj. vyjmout je z jednoduchých těl tak, aby existovaly samy o sobě. A totéž podle Alexandra platí o formě obecně, nakolik je to forma, která vzniká v látce: „Nejen takováto látka, ale ani forma v ní vzniklá nemůže existovat sama o sobě.“²⁶ Alexandr dodává, že „o formě to dokonce platí ještě více než o látce,“ neboť látku přece jen od její formy oddělit lze – nakolik se totiž jedná o bezprostřední látku složeného těla. Formu vzniklou v látce však od látky oddělit nelze.²⁷

Alexandr pak rozlišuje formu, která je uměním, a tu, která je podstatou (οὐσία). Ta druhá, na rozdíl od umění, vzniká přirozeně. Příkladem formy druhého typu je lehkost ohně. Ta podle Alexandra vzniká ze dvou základnějších kvalit – teplého a suchého. Alexandr doslova říká, že vzniká „z nich a na nich“ (ἐκ τούτων τε καὶ ἐπὶ τούτοις γεννωμένη).²⁸ Jelikož lehkost je forma a podstata ohně, nebo část jeho formy a podstaty, je příkladem formy, která vzniká z jiných forem, v tomto případě teplého a suchého (Alexandr nevysvětluje, jak vzniká samo teplé a suché).²⁹ Lehkost také ukazuje, v jakém smyslu je podstata a forma mohutností

²⁴ Myšlenka, že prvotní látku lze jako takovou oddělit jen v pojmu, se objevuje už u Galéna, srv. *Quod an. mor.* 3 (36,21–37,2 Müller = IV,773 Kühn): „Připomeňme, že společná podstata všech těl je složená ze dvou počátků, [látky a formy,] přičemž látka je co do pojmu bez kvalit (ἕλης ... ἀποίου κατ' ἐπίνοιαν), má však v sobě směr čtyř kvalit, teplého, chladného, suchého a vlhkého.“ Srv. též Galén, *In Hipp. Nat. hom.* I,2 (XV,30,2–31,5 Kühn); *Elem. Hipp.* 6,37–39 (CMG V,1,2: 114,13–23 De Lacy = I,469 n. Kühn).

²⁵ K základním kvalitám jako „formám a počátkům“ (εἶδη καὶ ἀρχαί) těla srv. už Aristotelés, *Gen. corr.* II 2, 329b8. Srv. Caston, *Alexander of Aphrodisias*, str. 79 n., pozn. 39.

²⁶ Alexandr z Afrosidiady, *De an.* 4,20–21: οὐ μόνον δὲ τὴν τοιαύτην ἕλην ἀδύνατον αὐτὴν καθ' αὐτὴν ὑποστήναι, ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἐν αὐτῇ γινόμενον εἶδος.

²⁷ Tamt., 4,22–5,1.

²⁸ Tamt., 5,5–6.

²⁹ Jelikož kvality ohně jsou (ve vztahu k prvotní látce) formy, lze vznikání jedné kvality z jiných vyložit jako vznikání jedné formy z jiných. To, „z čeho“ nová forma vzniká, bude pak ve vztahu k této formě zaujímat postavení látky. Srv. Aristotelés, *Met.* V,24,1023a26 n., o významu „být z“. Nepůjde však zajisté o látku prvotní (ta je totiž prosta jakýchkoli kvalit), a nepůjde ani o formy oddělené od látky (neboť patrně vznikly v látce, a takové formy od látky oddělit nelze). K otázce, je-li lehkost forma

a příčinou pohybu, a předznamenává tak pojem duševní mohutnosti. Neboť lehkost dává ohni moc stoupat vzhůru a je také tím, co tento pohyb zapříčiňuje. Ačkoli je příčinou pohybu, sama se nikterak nepohybuje. A ačkoli je formou těla, sama není tělem.

Posledně zmíněný bod je pro Alexandra obzvláště důležitý: Proč není forma těla, jako například lehkost, sama tělem? Protože ani lehkost ani žádná jiná forma nespĺňuje podmínky tělesnosti. Totéž platí o látce v pravém slova smyslu. Jaké jsou to podmínky? Těla jsou podle Alexandra hmatatelná a spjatá s určitými opaky (μετ' ἐναντιώσεώς τινος),³⁰ dále pak mohou „být sama o sobě“ (καθ' αὐτὸ εἶναι). Avšak látka v pravém slova smyslu tyto podmínky nespĺňuje a forma vzniklá v látce nespĺňuje podmínku třetí.³¹ V tomto smyslu jsou tedy látka i forma netělesné, ačkoli nemohou být od těla odděleny.

Jestliže jsou však všechna těla složena z formy a látky a látka i forma jsou netělesné, plyne z toho, že všechna těla jsou složena z něčeho netělesného. Jak však může něco tělesného vzniknout z toho, co tělesné není?

Zde se objevuje jistá nesnáze, s níž se Alexandr vyrovnává následovně: především, soudí, není nemyslitelné, že by něco vzniklo ze svého opaku. Například teplé vzniká z neteplého a studené nebo bílé z toho, co takové není: „Neboť to, že se něco stává teplým [doslova: vzniká jakožto teplé], může sice mít příčinu v něčem jiném, co je teplé, ale samo to, co se stává teplým, se takovým stává z neteplého.“³² Tudíž, dovozuje Alexandr, přijmeme-li, že tělo vzniká jako takové (ἀπλῶς), tj. jakožto tělo, musíme připustit, že vzniká z něčeho, co tělo není.³³

a podstata ohně, nebo součást této formy a podstaty, srv. V. Caston, *Alexander of Aphrodisias*, str. 79, pozn. 39.

³⁰ Srv. Aristotelés, *Gen. Corr.* II,2,329b6–10: „Ježto tedy hledáme počátky těla smysly vnímatelného, to však znamená těla, které je hmatatelné, a hmatatelné je to, co se vnímá hmatem, je zřejmé, že ne již všechny opaky tvoří formy a počátky (εἶδη καὶ ἀρχάς), nýbrž pouze ty, které se týkají hmatu; neboť těla se rozlišují podle opaků, a to opaků hmatatelných (κατ' ἐναντιώσιν τε γὰρ διαφέρουσι, καὶ κατὰ ἀπτήν ἐναντίωσιν)“; přel. A. Kříž – M. Mráz, in: Aristotelés, *Člověk a příroda*, Praha 1984 (mírně upraveno). Srv. též Aristotelés, *De an.* II,11,423b27–29.

³¹ Alexandr z Afrodisiady, *De an.* 5,19–6,2. Alexandr neříká, zda forma vzniklá v látce spĺňuje podmínku první a druhou. Zdá se však, že přinejmenším první podmínku spĺňovat může, neboť prvotní kvality jsou hmatatelné.

³² Tamt., 6,10–11. K myšlence, že vše, co vzniká, vzniká ze svých opaků, srv. Aristotelés, *Phys.* I,5,188b21–6; I,8, 191b13–16; *GC* II,4,331a14–16; srv. Castonův komentář k *An.* 6,8–10, str. 82, pozn. 56.

³³ Tamt., 6,12–13.

Předpoklad, že tělo vzniká jako takové, Alexandr nicméně odmítá, „neboť tělo [jako takové] vždy je, alespoň je-li svět věčný a nepodléhá vzniku ani zániku.“³⁴ Tudíž, jestliže tělo nevzniká jako takové – nýbrž vždy určité tělo vzniká z něčeho, co není tímto určitým tělem –, plyne z toho podle Alexandra závěr, že žádné tělo nevzniká z něčeho, co není tělo: „Neboť tak jako látku oddělujeme od formy v pojmu a výměru, přestože je neoddělitelná... , stejně tak tělo jakožto tělo vzniká pouze v pojmu a výměru.“³⁵ Jinak řečeno, přestože jednoduchá těla se skládají z látky a formy, které jsou obě netělesné, nikdy skutečně z látky a formy nevznikají, neboť už vždy takto – tj. jako složená – existovala. Můžeme je jistě rozložit na látku a formu a podat pomocí těchto složek jejich výměr, půjde však výhradně o pojmovou operaci.

Alexandr dále soudí, že forma je pro každé tělo jeho završením (τελειότης). Jak k tomu dospěl? Každá věc je tím, čím je, kvůli své látce a své formě. Nicméně když o něčem říkáme, co to je, odkazujeme k jeho formě, nikoli k jeho látce, a to proto, že formou se jedna věc liší od druhé. Pokud jde například o jednoduchá těla, „každé z nich je určitým ‚tímto‘ v tom ohledu, v němž se jedno každé liší od jiných. To, čím se jedno každé liší od jiných, je však jeho příslušná forma, neboť látka, která je jejich podkladem, je u nich všech táž. Každé z nich je tedy tím, čím je, s ohledem na svou formu.“³⁶ Avšak to, nač hledíme, když říkáme, co ta která věc je, je podle Alexandra završením té věci.³⁷ Proč je to jejím završením? Protože „završení toho, co vzniká, spočívá v bodě, k němuž dospělo jako již vzniklé a v němž jako završené vznikat přestává“. Tento bod, v němž věc dospívá takřkajíc k sobě samé, je však její forma, a završení každého těla tudíž spočívá v jeho formě.³⁸ Zde již nacházíme styčné body s aristotelským pojetím duše. Představa, že forma je završením

³⁴ Tamt., 6,14–15.

³⁵ Tamt., 6,17–22: ὡς γὰρ τῆ ἐπινοίᾳ καὶ τῷ λόγῳ τὴν ὕλην τοῦ εἶδους χωρίζομεν οὐκ οὖσαν χωριστήν.... οὕτως δὲ ἐπινοίᾳ τε καὶ λόγῳ μόνοις καὶ ἢ τοῦ σώματος γένεσις ἐστὶν ὡς σώματος.

³⁶ Tamt., 6,25–27: καθ' ὃ μὲν γὰρ ἢ πρὸς τὰ ἄλλα ἐκάστῳ ἐστὶν αὐτῶν διαφορὰ, κατὰ τοῦτο ἐκαστὸν αὐτῶν ἐστὶ τόδε τι. κατὰ δὲ τὸ οἰκείον εἶδος ἢ πρὸς τὰ ἄλλα ἐκάστῳ διαφορὰ, εἴ γε ἢ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον ταῦτὸν ἐν πᾶσιν αὐτοῖς. κατὰ τὸ εἶδος ἄρα ἐκαστὸν αὐτῶν ἐστὶ τοῦτο ὃ ἐστὶν.

³⁷ Tamt., 6,29 n.: καθ' ὃ ἐστὶν ἐκαστὸν τοῦθ' ὃ ἐστὶν, τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ τελειότης.

³⁸ Tamt., 6,30–7,2: ἐν ᾧ γὰρ γενόμενον τὸ γινόμενον ὡς γεγονὸς ἤδη καὶ ὡς τετελεσμένον τοῦ γίνεσθαι παύεται, τοῦτο ἢ τελειότης αὐτοῦ· παύεται δὲ τοῦ γίνεσθαι, ὅταν ὁλοκλήρως ἐν τῷ εἶδει γένηται.

těla, se shoduje s pojetím duše jako *entelechie* těla (doslova snad „mětí cíle v sobě“).

Jak se však od formy jako završení přirozeného těla (včetně jednoduchých těl živlů) dostaneme k duši? Tento přechod je jedním z nejpozoruhodnějších aspektů Alexandrova výkladu. Alexandr nejprve rozlišuje mezi formami těl jednoduchých a složených. Zatímco forma jednoduchého těla je jednoduchá, forma těla složeného je složená. Viděli jsme, že podle Alexandra je forma příčinou pohybu. Jednoduchá forma je pak příčinou pohybu jednoduchého – jako je například lehkost příčinou pohybu ohně vzhůru. Důvod, proč je forma složeného těla složená, je pak následující: Složené tělo se skládá z látky, která je sama tělem, a je tedy složena z látky a formy. Forma těla, které je látkovým podkladem složeného těla, k formě tohoto složeného těla přispívá, „a to zvláště když tělo, které je tomuto tělu podkladem, není pouze jedno, což nutně platí o všech přirozených složených tělech.“³⁹ Proč látkový podklad přirozených složených těl nutně sestává z více než jednoho těla? Protože žádné složené tělo nemá za svůj látkový podklad tělo jednoduché: jednoduché tělo (například ohně) nemůže dát vznik složenému tělu, nýbrž pouze jinému jednoduchému tělu. Aby mohlo vzniknout tělo složené, musí mít ve svém podkladu více jednoduchých těl, z nichž každé má svou formu. Na druhé straně složené tělo má jako celek též určitou formu, která stojí nad jednotlivými formami a zahrnuje je:

„Přirozenost a forma těla, které má v podkladu mnoho různých forem spjatých s látkou, je nutně též rozmanitější a dokonalejší, neboť každá přirozenost těl sloužících jako jeho podklad něčím přispívá k formě, která je nade všemi a je jim společná. Neboť takováto forma se stává jakoby formou forem a je to jakási dokonalost dokonalostí.“⁴⁰

Tato složitost složených těl je také příčinou jejich vzájemné různosti. Těla sestávají z více forem, tyto formy se však spojují nebo „mísí“

³⁹ Tamt., 7,24–8,3: συντελει γάρ τι πρὸς τὸ τούτων εἶδος καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐν τῇ ὕλῃ τε καὶ τῷ ὑποκειμένῳ· ἔτι δὲ μάλλον τοῦτο, εἰ μὴδὲ ἐν εἰῆ μόνον σώμα τὸ ὑποκείμενον αὐτῷ, ὃ ἐπὶ τῶν φυσικῶν τε καὶ συνθέτων σωμάτων ἀναγκαῖον.

⁴⁰ Tamt., 8,8–13: ᾧ δὴ πλείω καὶ διαφέροντα εἶδη τὰ μετὰ τῆς ὕλης ὑποκείμενα, ἐξ ἀνάγκης τούτου καὶ ἡ φύσις καὶ τὸ εἶδος ποικιλώτερον τε καὶ τελειότερον, ἐκάστης φύσεως τῶν ἐν τοῖς ὑποκειμένοις αὐτῇ σώμασιν συντελούσης τι πρὸς τὸ ἐπὶ πᾶσιν κοινὸν εἶδος αὐτοῖς. εἶδος γὰρ πως εἰδῶν γίνεται τὸ τοιοῦτον εἶδος καὶ τελειότης τις τελειότητων.

různými způsoby, díky čemuž vytvářejí různé vlastnosti. To, že různé směsi vytvářejí různé vlastnosti, lze podle Alexandra pozorovat již na úrovni jednoduchých těl: už zde máme kombinace základních kvalit, které vytvářejí vlastnosti náležející ohni, vzduchu, vodě nebo zemi, včetně lehkosti a tíhy, což jsou vlastně síly či mohutnosti, které tělem určitým způsobem pohybují.⁴¹ Na úrovni složených těl rozmanitost kombinací roste, a s tím roste i vzájemná různost jejich vlastností. Zároveň roste i složitost sil či mohutností spjatých se společnou formou celého těla. Na té rovině složitosti, kde se objevují mohutnosti charakterizující živou bytost, hovoříme již o mohutnostech duše:

„Jednoduchá těla mají v sobě počátek jednoho jednoduchého pohybu, zatímco každé z těchto [tj. stromů nebo rostlin] má v sobě rovněž počátek vyživování a toho pohybu všemi směry, kterým je růst. Navíc má každé v sobě také schopnost plodit to, co je mu podobné... Takováto forma, takováto dokonalost, je již první mohutnost duše.“⁴²

Tato pointa nám umožňuje lépe porozumět i Galénovu výkladu aristotelické duše jako směsi. Jestliže, jak tvrdí Alexandr, společná forma složeného těla, která tělo vybavuje duševními mohutnostmi, vzniká z kombinace nebo směsi forem v látkovém podkladu těla, můžeme z toho, jak se zdá, legitimně vyvodit, že tato společná forma je sama takovouto kombinací či směsí. Ostatně, jak bylo řečeno, k takovému závěru nedospěl pouze Galén, ale i někteří Aristotelovi následovníci.

Alexandr nicméně pojetí duše jako směsi výslovně odmítá. Spojuje ji s teorií duše jako harmonie těla, s níž se Aristotelés polemicky vyrovnává v první knize *O duši* a kterou kritizuje už Platón. Duše jako jednota forem není podle Alexandra pouhou směsí těl sloužících jako podklad oduševnělého těla, nýbrž je čímsi, co k takovéto směsi přistupuje či „vzniká na ní“. Ocitujme si tuto důležitou pasáž vcelku:

„Neměli bychom se domnívat, že ti, kdo duši chápou jako formu, jež vzniká na určitém spojení či směsi těl sloužících jako její podklad, chápou duši jako harmonii. Jestliže totiž duše nemůže bez takového

⁴¹ Srv. výše, str. 11 n a pozn. 29.

⁴² Alexandr z Afrosiady, *De an.* 9,1–13: τὰ μὲν γε μᾶς καὶ ἀπλῆς κινήσεως ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς ἔχει, τούτων δὲ ἕκαστον ἐν αὐτῷ καὶ τοῦ τρέφεσθαι τὴν ἀρχὴν ἔχει καὶ τῆς ἐπὶ πάσας τὰς διαστάσεις κατὰ τὴν αὔξησιν κινήσεως. ἔχει δὲ δύναμιν καὶ τοῦ γεννᾶν ἕκαστον αὐτῶν ὁμοιον αὐτῷ... καὶ ἔστι τὸ τοιοῦτον εἶδος ἡδὴ καὶ ἡ τοιαύτη τελειότης ἡ πρώτη δύναμις ψυχῆς.

spojení či směsi být, neznamená to, že je s ní totožná. Neboť duše není taková či onaká směs těl – což je právě harmonie –, nýbrž je to mohutnost, která vzniká na takové či onaké směsi. V tom je analogická působnost léčiv, shromážděné ze spojení několika dalších [léčiv]. Neboť i spojení, složení či poměr léčiv je analogický harmonii: některá jsou v poměru dvě ku jedné, jiná jedna ku dvěma, další, řekněme, tři ku dvěma. To však ještě neznamená, že působnost vzniklá ze spojení léčiv podle této harmonie a tohoto poměru je sama harmonií. Neboť harmonie je poměr a složení toho, co je spojeno. Působnost masti však není poměr, v němž jsou spojeny její složky. A podobně je to s duší. Je to totiž mohutnost a forma, která vzniká na směsi těl podle toho či onoho poměru, avšak není to poměr nebo složení této směsi.⁴⁴³

Podle Alexandra je tedy duše mohutnost přistupující k tělesné směsi. Tento závěr připomíná jednu z možností výkladu aristotelské formy, kterou zmiňuje Androneikos. Pro Galéna však, jak jsme viděli, není tato možnost přijatelná: duše podle něj není jen mohutnost, nýbrž podstata, tedy nositel určitých mohutností, a co jiného může být takovým nositelem než směs, k níž tyto mohutnosti náležejí? Není to nakonec kritika oprávněná, na niž by měl Alexandr přistoupit?

Zdá se však, že pojetí duše, které Alexandr odmítá, není totožné s tím, které zastává Galén, a tudíž ani Galénovy námitky se zcela nedotýkají Alexandrovy pozice. V Galénově pochopení je aristotelská duše určitá směs kvalit. Alexandr však odmítá pojetí duše jako určité směsi *těl*. Kdyby duše byla směs těl, můžeme uvažovat s Alexandrem, musela by

⁴³ Tamt., 24,18–25,4: Οὐ δεῖ δὲ ὑπολαμβάνειν τὴν ψυχὴν ἁρμονίαν λέγειν τοὺς λέγοντας αὐτὴν εἶδος εἶναι γινόμενον ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μίξει τε καὶ κράσει τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ σωμάτων. οὐ γὰρ εἰ χωρὶς τῆς τοιαύτης κράσεως τε καὶ μίξεως ἀδύνατον αὐτὴν εἶναι, ἤδη ταῦτόν αὐτῇ γίνεται. οὐ γὰρ ἡ τοιαύτη τῶν σωμάτων κράσις ἢ ψυχὴ, ὅπερ ἦν ἡ ἁρμονία, ἀλλ' ἡ ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ κράσει δύναμις γεννωμένη, ἀνάλογον ἔχουσα ταῖς δυνάμεσιν τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων ταῖς ἀθροιζομέναις ἐκ μίξεως πλειόνων. καὶ γὰρ ἐν ἐκείνοις ἢ μὲν τῶν φαρμάκων μίξις τε καὶ σύνθεσις καὶ ὁ λόγος, καθ' ὃν τὸ μὲν αὐτῶν διπλάσιόν ἐστι, τὸ δ' ἡμισυ, τὸ δ' ἡμιόλιον, ἂν οὕτω τύχη, ἀναλογίαν τινὰ πρὸς ἁρμονίαν ἔχει. οὐ μέντοι ἔτι καὶ ἡ ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἁρμονίαν ταύτην καὶ τὸν λόγον τῶν φαρμάκων μίξεως δύναμις γεννωμένη ἁρμονία. ἢ μὲν γὰρ ἁρμονία ὁ λόγος καὶ ἡ σύνθεσις τῶν μεμιγμένων, ἢ δὲ τῆς ἐμπλάστου δύναμις οὐκ ἔστιν ὁ λόγος καθ' ὃν μέμικται τὰ μεμιγμένα. τοιοῦτον δὲ καὶ ἡ ψυχὴ. ἢ γὰρ δύναμις καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον τῇ κατὰ τὸν τοιόνδε λόγον κράσει τῶν σωμάτων ψυχῇ, ἀλλ' οὐχ ὁ λόγος τῆς κράσεως οὐδὲ ἡ σύνθεσις.

být sama tělem. Avšak duše není tělem, nýbrž něčím, co tělu náleží, totiž formou. Zřejmě by tedy bylo přesnější říci, že duše je směsí *forem*. Avšak formy se mohou smísit jen tehdy, smísí-li se těla, jejichž formami jsou. Tato směs pak bude směsí těl a jejich forem, nikoli pouze směsí forem. Jestliže z této směsi vyvstane nová forma, bude to forma směsi jako celku, která náleží této směsi tak jako forma náleží tělu. Alexandr má tedy pravdu, že duše není směs těl, nýbrž něco, co z takové směsi (a jakoby na ní) teprve vzniká: forma, jež vyvstává z forem těl, které jsou součástí směsi. Tento závěr však není v rozporu s pojetím Galénovým – směs kvalit lze totiž jistě chápat jako směs forem, a nikoli těl. Alexandr nicméně aristotelskou nauku představuje přece jen o něco precizněji než pergamský lékař, v jehož pojmu směsi nejsou tyto dvě možnosti výslovně rozlišeny.⁴⁴ Na druhé straně však při tomto vyjasnění pozbývá platnosti i Galénova námitka: duše zajisté může být mohutnost přistupující k určité směsi, totiž ke směsi těl, aniž by tato směs byla její podstatou. Naopak duše, jakožto forma, je podstatou toho, čeho je formou, tedy složeného přirozeného těla.⁴⁵

ZUSAMMENFASSUNG

Alexanders Konzept der Seele als einer emergenten Form des Körpers wird vor dem Hintergrund der galenischen Interpretation der Seele als Mischung von körperlichen Qualitäten präsentiert. Dieser Beitrag argumentiert, dass die beiden Auffassungen nicht unvereinbar sind; vielmehr ist Alexanders Position eine präzisere durchdachte Version der galenischen Ansicht. Die Stoßrichtung des Arguments ist die folgende: Alexander lehnt die Ansicht ab, dass die Seele eine Mischung von Körpern ist. Dennoch gibt er zu, dass die Seele aus einer Mischung von Vermögen-Formen im materiellen Substrat des Körpers entsteht, nämlich als eine komplexe Vermögen-Form, in der sie ihre Vollkommenheit erreichen. Dies steht nicht in Konflikt mit der galenischen Sichtweise – zumindest insofern, als Galens Mischung körperlicher Qualitäten keine Mischung von Körpern, und somit selbst ein Körper, sondern eine Mischung körperlicher Formen, und somit selbst eine Form, ist. Die

⁴⁴ Srv. Galén, *Quod an. mor.* 3 (37,20–23 Müller = IV,774 Kühn): „Tudíž snad také podstata duše bude jakási směs čtyř kvalit..., nebo, ivceme-li, těl.“ Viz výše, str. 7.

⁴⁵ Tato studie vznikla s podporou GAČR v rámci projektu GA17-05919S. Za cenné připomínky děkuji Robertu Roreitnerovi.

Schwäche von Galens Position besteht darin, dass er diesen Punkt nicht klar verdeutlicht.

SUMMARY

In this paper, Alexander's view of the soul as an emergent form of a body is presented against the backdrop of the Galenic interpretation of the soul as a mixture of corporeal qualities. The paper argues that the two notions are not incompatible; rather, Alexander's position is a more precisely thought-out version of the Galenic one. The thrust of the argument is the following: Alexander rejects the view that the soul is a mixture of bodies. Nevertheless, he admits that the soul arises from a mixture of capacities-forms in the material substrate of the body, namely as a complex capacity-form in which they reach their perfection. This is not in conflict with the Galenic view – at least insofar as Galen's mixture of corporeal qualities is not a mixture of bodies, and thus itself a body, but a mixture of corporeal forms, and thus itself a form. The weakness of Galen's position lies in his failure to render this point clear.

CHARAKTERISTICKÉ ASPEKTY ANAXIMENOVY KOSMOLOGIE

Radim Kočandrle

Anaximénés z Milétu je zpravidla hodnocen jako myslitel, který v kosmologii ustoupil od smělých vizí svého předchůdce Anaximandra směrem k tradičním výkladům. Měl opustit pojetí Země volně umístěné v prostoru a nebeská tělesa nechat obíhat pouze nad Zemí. Anaximénova kosmologie však obsahuje řadu nejasných míst, o nichž se lze domnívat, že dosud nebyla uspokojivě vysvětlena a mohla by Milétanův obraz změnit.

Ačkoli jsme o Anaximénově myšlení pojednali již dříve, v této studii se budeme věnovat pouze hlavním aspektům jeho kosmologie.¹ Zejména se zaměříme na to, jak podle Anaximena vznikla nebeská tělesa, jakou podle něho mají povahu a jak vysvětluje dráhy jejich oběhů. Uvidíme, že dostatečné porozumění oběhům nebeských těles umožní vymezit nejen povahu těchto těles, ale i hlavní rysy Anaximénova universa. Zároveň pomůže identifikovat textové dodatky pocházející z pozdních koncepcí. Poukážeme přitom na to, že Anaximénova kosmologie představovala hlavní proud archaického íonského vysvětlení kosmologických dějů.

Vznik nebeských těles

Anaximénovo učení o vzniku nebeských těles máme v zásadě doloženo pouze ve zprávách pseudo-Plútarcha a Hippolyta. Pseudo-Plútarchos je zasazuje do obecného motivu změny prostřednictvím zhušťování a zředění vzduchu. Navazuje tak na peripatetickou tradici, podle níž Anaximénés považoval za počátek (ἀρχή) vzduch, z něhož vše ostatní vznikalo na základě jeho zhušťování a zředění. Ačkoli se zde nebudeme daným problémem zabývat, řekněme, že je to právě kosmogonický proces, který významným způsobem narušuje schéma transformací vzduchu v různé složky světa, považované běžně za nejdůležitější Anaximénův

¹ Viz zejména R. Kočandrle, *Anaximénés z Milétu*, Červený Kostelec 2014.

přínos. Přestože texty popisují pouze vznik nebeských těles, a přestože tedy celý postupný proces proměn vzduchu mohl být ponechán stranou, lze se domnívat, že se v jeho případě jedná až o pozdní systematizaci.²

V pseudo-Plútarchově zprávě se jako u jediného z autorů objevuje stručný nástin vzniku Země, od něhož se následně odvíjí i vznik ostatních nebeských těles:

„Anaximénés prý řekl, že počátkem veškerenstva je vzduch, a ten že je bezmezný co do velikosti, je však určený svými kvalitami. Všechno se rodí podle jeho zhušťování a zase zředování. Pohyb existuje od věčnosti. Říká, že kontrakcí vzduchu vznikla nejprve velmi plochá Země. Proto také dává smysl, že je nadnášena vzduchem. Slunce, Měsíc a ostatní hvězdy (ἄστρα) mají počátek svého vzniku ze Země. Opravdu tedy tvrdí, že Slunce je Zemí a že nabývá dostatečné teploty svým prudkým pohybem.“³

Zaměříme-li se výhradně na nebeská tělesa, vidíme, že ačkoli je jejich vznik vztažen k Zemi, není uvedeno v jakém konkrétním smyslu. Se vznikem nebeských těles souvisí i jejich povaha, kterou pseudo-Plútarchos v případě Slunce následně identifikuje s povahou Země. Pokud předtím uvádí i Měsíc a „ostatní hvězdy“, lze se domnívat, že všechna tělesa mají tutéž – zemitou – povahu. Ta je navíc v případě Slunce akcentována vysvětlením jeho tepla prudkým pohybem.

Konkrétní popis vzniku nebeských těles přibližuje Hippolytos. Jeho svědectví se však od pseudo-Plútarchova významně liší, ačkoli podobně vynechává nejrannější kosmogonickou fázi:

² Srv. N. Ch. Dührsen, *Anaximenes*, in: H. Flashar – D. Bremer – G. Rechenauer (vyd.), *Frühgriechische Philosophie. Die Philosophie der Antike*, I, Basel 2013, str. 327; D. W. Graham, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton 2006, str. 74–75; P. Hobza, *Aristotelés a Theofrastos jako tvůrci mlétské filosofie*, in: *Filosofický časopis*, 6, 2004, str. 920–921; U. Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, in: *Hermes*, 81, 1953, str. 273–274, 414; J. Klowski, *Ist der Aer des Anaximenes als eine Substanz konzipiert?*, in: *Hermes*, 100, 1972, str. 133–140; J. Moran, *Ps.-Plutarch's Account of the Heavenly Bodies in Anaximenes*, in: *Mnemosyne*, 26, 1973, str. 9–14; *The Priority of Earth in the Cosmogony of Anaximenes*, in: *Apeiron*, 9, 1975, str. 17–19; G. Wöhrle, *Anaximenes aus Milet. Die Fragmente zu seiner Lehre*, Stuttgart 1993, str. 18–23, 57–58.

³ DK 13 A 6. Není-li uvedeno jinak, překlady antických autorů pořídil na základě starších překladů V. Hladký a kol., viz R. Kočandrle, *Anaximénés z Milétu*, str. 18–47.

„Země je plochá a vznáší se na vzduchu; podobně i Slunce a Měsíc a všechny ostatní hvězdy (ἄστρα), které jsou ohnivé, se díky své plochosti vznášejí ve vzduchu. Hvězdy (ἄστρα) vznikly ze Země tím, že z ní vystupuje vláha, jejímž zředováním vzniká oheň, a z ohně, který je ve výšce, se slučují hvězdy (ἀστέρας). V oblasti hvězd (ἀστέρων) jsou však i zemité přirozenosti, pohybující se společně s nimi v kruhu.“⁴

Zatímco pseudo-Plútarchos akcentoval zemitou povahu nebeských těles, Hippolytos jednoznačně hovoří o tom, že byla ohnivá. Ohnivost nebeských těles souvisí s jejich vznikem, neboť je dán vypařováním vláhy ze Země, jejím následným zředěním a zapálením. Ohnivost je navíc zdůrazněna odlišením „zemitých přirozeností“. Ačkoli je tak Země opět explicitně zmíněna a stojí na počátku vzniku nebeských těles, hraje pouze roli místa, kde začíná vlastní vypařování. Nebeská tělesa by tak měla mít zemitou povahu pouze v přeneseném smyslu. Ve skutečnosti jsou jen produkty vypařování zemské vlhkosti.

Vyvstává však otázka, zda Hippolytos hovoří pouze o hvězdách, nebo zda jeho popis zahrnuje i Slunce a Měsíc. Zatímco totiž pseudo-Plútarchos vše demonstruje na příkladu Slunce, Hippolytos se zmiňuje o „hvězdách“ (ἄστρα). Užití termínu ἄστρα je však ambivalentní, neboť může vyjadřovat jak hvězdy – stálice, tak nebeská tělesa obecně.⁵ Pokud Hippolytos v předchozí větě uvádí „Slunce, Měsíc a všechny ostatní hvězdy“, byť v odlišném kontextu – jde o jejich vznášení ve vzduchu –, lze se domnívat, že termín ἄστρα zastupuje i Slunce a Měsíc. Zamýšlený rozdíl je spíše akcentován až v samém závěru „zemitými přirozenostmi“.

Ohnivou povahu Slunce a Měsíce navíc opakovaně dosvědčuje Áetios: „O podstatě Slunce: Anaximenés a Parmenidés [říkají], že Slunce je] ohnivé.“⁶ „O podstatě Měsíce: Podle Anaximena, Parmenida a Hérakleita je Měsíc ohnivý.“⁷ Podobně přisuzuje ohnivou povahu Měsíci i Theodorétos: „A o Měsíci pak povídají: Thalés říká, že je zemitý,

⁴ DK 13 A 7.

⁵ Srv. G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové. Kri-tické dějiny s vybranými texty*, přel. F. Karfík – P. Kolev – T. Vitek, Praha 2004, str. 200.

⁶ DK 13 A 15.

⁷ DK 13 A 16.

Anaximenés, Parmenidés a Hérakleitos, že sestává pouze z ohně.⁸ Termín ἄστρα můžeme nalézt též u Áetia v kapitole pojednávající o podstatě rozličných nebeských těles. Již vzhledem k užití termínů ἀπλανής a ἀπλανῶν se lze domnívat, že zde obecně zastupuje nejen nebeská tělesa, ale především Slunce a Měsíc:

„Jaká je podstata nebeských těles, planet a stálic (ἄστρον, πλανητῶν καὶ ἀπλανῶν): Anaximenés říká, že přirozenost nebeských těles (ἄστρον) je ohnivá; že však zahrnuje i jakási zemitá tělesa unášená dokola spolu s nimi, která nejsou viditelná.“⁹

Pozoruhodné jsou zmínky o „zemitých přirozenostech“ či „zemitých tělesech“, které se v textech objevují. Vzhledem k tomu, že Áetios explicitně zmiňuje jejich neviditelnost, musí jít o ještě jiný druh těles, které jejich zemitý charakter od Slunce, Měsíce a hvězd odlišuje.

Pokud texty varíují mezi ohnivou a zemitou povahou nebeských těles, musíme přihlídnout i k dalším charakteristikám a ptát se, zda nám nepomohou povaze těles lépe porozumět. Zásadní prvkem Anaximenovy kosmologie je přitom plochost nebeských těles.

Ačkoli pseudo-Plútarchos uvádí pouze vznik Země, dodává, že byla „velmi plochá“. Plochý tvar Země zároveň dává do souvislosti s tím, že je nadnášena vzduchem. Hippolytos celý model rozšiřuje i na ostatní nebeská tělesa, kdy plochost Země a nebeských těles uvádí jako důvod toho, že se vznášejí na vzduchu, přičemž jej podporuje Áetios: „O zemětřeseních: Anaximenés [o Zemi]: Díky plochosti je nadnášena vzduchem.“¹⁰ Aristotelés plochý tvar Země explicitně zmiňuje jako příčinu její stability v universu:

„Anaximenés, Anaxagorás a Démokritos však tvrdí, že příčinou toho, že Země stojí, je její plochost. Nerazí si cestu vzduchem pod sebou, ale příkrývá jej jako poklice, což plochá tělesa zjevně dělají. Ta jsou totiž vůči větru nehybná díky protitlaku. Tvrdí, že takto to činí i Země svou plochostí vůči vzduchu pod ní. Vzduch nemá dostatečné místo, aby se pohнул, zůstává dole a v klidu, jako voda v klepsydrě.“¹¹

⁸ G. Wöhrle (vyd.), *Die Milesier: Anaximander und Anaximenes*, Berlin – Boston 2012 (= TP), 2 As 113.

⁹ DK 13 A 14.

¹⁰ DK 13 A 20.

¹¹ Aristotelés, *De caelo* II,13,294b13 = DK 13 A 20.

Áetios navíc nabízí konkrétní představu o Zemi: „Podle Anaximena má Země podobu stolu.“¹² Ačkoli o Měsíci nepřináší v tomto směru žádné zprávy, v případě Slunce také dokládá jeho plochý tvar, přičemž opět využívá konkrétního příměru: „O tvaru Slunce: Anaximenes a Alkmaión [říkají], že Slunce je ploché jako list.“¹³

Přestože ke hvězdám přihlédneme až následně, lze konstatovat, že i když se texty ohledně povahy nebeských těles zcela neshodují, připisují jim plochý tvar. Abychom však mohli povahu nebeských těles dostatečně vymezit, musíme se zaměřit na jejich oběhy.

Oběhy nebeských těles

Oběhy nebeských těles představují jeden ze stěžejních problémů v Anaximenově kosmologii, neboť dochované texty předpokládají situaci, která není na první pohled v souladu s běžným pozorováním. Všechny texty se totiž shodují v tom, že nebeská tělesa při svém oběhu nezasahovala pod Zemi, ale obíhala pouze kolem ní.

Když Hippolytos užívá konkrétní motiv plstěného klobouku, naznačuje tím původnost celého pojetí:

„Anaximenes říká, že hvězdy (ἀστροα) se nepohybují pod Zemí, jak předpokládali jiní, nýbrž kolem Země, jako když se kolem naší hlavy točí plstěný klobouk. Slunce se neskrývá tím, že se pohybuje pod Zemí, nýbrž tím, že je kryto vyššími částmi Země – a také proto, že jeho vzdálenost od nás se zvětšuje. Hvězdy (ἀστροα) nehřejí proto, že jsou velice daleko.“¹⁴

Výklad oběhu nebeských těles zachovává i Diogenés Laertios: „Anaximenes, syn Eurystratův, Milétan, byl posluchačem Anaximandrovým. Říkal, že počátkem je vzduch [ten že] je bezmezný. Hvězdy se prý pohybují nikoli pod Zemí, nýbrž okolo Země.“¹⁵ Áetios oběhu nebeských těles věnuje samostatnou kapitolu: „O oběhu a pohybu nebeských těles

¹² DK 13 A 20.

¹³ DK 13 A 15 = DK 13 B 2a.

¹⁴ DK 13 A 7.

¹⁵ DK 13 A 1.

(ἀστέρων): Anaximenes říkal, že hvězdy (ἀστέρας) nekrouží pod Zemí, nýbrž okolo Země.¹⁶

Zatímco předchozí zprávy se týkaly převážně oběhu hvězd či obecně nebeských těles, Aristotelés ve spisu *Meteorologica* zmiňuje – obdobně jako Hippolytos – Slunce. Dané vysvětlení ale připisuje „četným dávným meteorologům“:

„Dokladem toho, že severní část Země je vysoká, má být přesvědčení četných dávných meteorologů, že Slunce se nepohybuje pod Zemí, nýbrž kolem Země a její severní části; že mizí, a tak působí noc, protože směrem k severu je Země vysoká.“¹⁷

Navzdory různým podobám se zprávy shodují v tom, že se hvězdy – nebeská tělesa – neměly pohybovat pod Zemí, ale okolo Země. Hippolytos v případě Slunce navíc upřesňuje, že k jeho stmívání dochází proto, že je „kryto vyššími částmi Země“. Bezsporu se jedná o vysvětlení každodenního příchodu noci, jak je zjevné z Aristotelova vyjádření.

Představené pojetí je obtížně pochopitelné hned v několika bodech, neboť se rozchází jak s běžným pozorováním každodenního východu a západu Slunce, které jakoby „zalomilo“ svoji dráhu, tak se sklonem nebeského pólu. V zásadě reprezentuje situaci na pólu, s níž ovšem nemohl mít Anaximenes žádnou zkušenost.¹⁸

Obtíže, které předložené vysvětlení přináší, názorně přiblížil Richard D. McKirahan obrázkem, na němž je umístěna plochá Země na sloupu vzduchu, který ji podpírá. Země je zároveň vsunuta do nakloněné polokoule nebeské klenby. Nebeská klenba tak pokrývá jen část prostoru nad Zemí, zatímco na jihu zeje prázdný prostor bez hvězd. Plstěný klobouk z Hippolytova svědectví by v takovém případě byl nasazen šikmo na hlavě.¹⁹

Peter J. Bicknell naopak vyšel z koncepce nebe jako celé sféry, přičemž problém sklonu pólu vyřešil skloněním samotné Země, jak je doloženo u Leukippa a Démokrita.²⁰ Nebeská tělesa pak neměla procházet

¹⁶ DK 13 A 14.

¹⁷ Aristotelés, *Meteor.* II,1,354a28 = DK 13 A 14.

¹⁸ Srv. P. J. Bicknell, *Anaximenes' Astronomy*, in: *Acta Classica*, 12, 1969, str. 77; G. Wöhrle, *Anaximenes aus Milet*, str. 73–74.

¹⁹ Srv. R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates. An Introduction with Texts and Commentary*, Indianapolis – Cambridge 1994, str. 57.

²⁰ DK 67 A 1; DK 67 A 27; DK 68 A 96.

pod Zemí, ale jakoby za ní. Jak však správně upozornil Dirk L. Couprie, pro pozorovatele na Zemi by i tak stále procházela pod Zemí.²¹

D. L. Couprie v návaznosti na otázku sklonu pólu usoudil, že texty u Anaximena popisují nikoli aktuální stav oběhu nebeských těles, nýbrž situaci předtím, než došlo ke sklonu nebeského pólu.²² Třebaže je dané řešení jednoduché a elegantní, pokládáme za signifikantní, že – jak poukážeme dále – problém sklonu pólu je doložen až v kosmologii následující po Parmenidovi.

Daniel W. Graham představil obraz Anaximenova universa, v němž nebeská tělesa obíhají pouze nad plochou Zemí, přičemž hvězdy jsou pevně zafixovány do nebeské klenby. Slunce přitom při svém pohybu zachází za vysoké pohoří na severu. Jakkoli Grahamův výklad sleduje obsah textů, nepřináší bližší objasnění celé situace. Uvidíme, že již v případě každodenního východu a západu Slunce by totiž znázorněné pohoří nemělo sehrávat roli.²³

Ačkoli dochované texty popisují oběhy nebeských těles, nijak je konkrétně nevysvětlují. Můžeme se samozřejmě domnívat, že potíže, které si dnes uvědomujeme, nebyly v archaické době vyřešeny. Dmitri Panchenko²⁴ však upozornil na čínskou kosmologickou koncepci *gai tian* („nebeská pokrývka“), která by nám mohla pomoci celému kosmickému dění, jak je u Anaximena popsáno, porozumět.

Gai tian

Kosmologická koncepce *gai tian* je popsána v různých pramenech. Hlavním pramenem je spis *Zhou bi suan jing* pocházející z doby dynastie Chan (206 př. Kr. – 220 po Kr.). Jiným pramenem je spis *Lun-Hêng*, jehož autorem je Wang Chong, který žil v 1. století po Kr. Zmíněný text

²¹ Srv. P. J. Bicknell, *Anaximenes' Astronomy*, str. 78; D. L. Couprie, *The Paths of the Celestial Bodies According to Anaximenes*, in: *Hyperboreus*, 21, 2015, str. 15; G. Wöhrle, *Anaximenes aus Milet*, str. 74–75.

²² Srv. D. L. Couprie, *The Paths of the Celestial Bodies According to Anaximenes*, str. 5–32.

²³ Srv. D. W. Graham, *Science Before Socrates. Parmenides, Anaxagoras, and the New Astronomy*, New York 2013, str. 65.

²⁴ Srv. D. Panchenko, *Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels*, in: *Tsinghua Studies in Western Philosophy*, 1, 2015, str. 412–426; *The City of the Branchidae and the Question of Greek Contribution to the Intellectual History of India and China*, in: *Hyperboreus*, 8, 2002, str. 251.

tak pochází z pozdější doby, a navíc nikde nepoužívá termín *gai tian*, ani *zhou bi*. Ačkoli Ch. Cullen označuje jeho hodnotu za marginální, budeme k němu přihlížet zejména proto, že obsahuje různé názorné příklady.²⁵

Východiskem celé koncepce je pojetí Země a nebe jako dvou oddělených paralelně ležících rovin, které se nikde nestýkají.²⁶ Země je pojata jako plochá ve tvaru čtverce, zatímco ploché nebe má tvar kruhu.²⁷ Země je nehybná, nebe se naopak pohybuje konstantní rychlostí. Slovo *gai* přitom vyjadřuje stříšku podobnou deštníku (či slunečníku) umístěnému nad vozem.²⁸

Pro naše účely není třeba koncepci *gai tian* detailněji rozebírat, zaměříme se pouze na předpoklad, že hvězdy jsou umístěné na plochem nebi, které se otáčí nad plochou Zemí. Slunce a Měsíc mají vlastní pohyb od západu k východu, ale vzhledem k tomu, že jsou unášeny nebem, pohybují se od východu k západu. Pohyb Slunce a Měsíce je přirovnán k pohybu mravenců na otáčejícím se mlýnském kameni. S motivem mlýnského kamene se přitom setkáváme i u Anaximena.²⁹

Nebeská tělesa obíhají kolem nebeského pólu po kruhových drahách paralelních k povrchu ploché Země. Při svém oběhu tak nezasahují pod její povrch. Když při východu a západu vzniká dojem, že Slunce vychází nad Zem a zachází pod Zemi, jde pouze o důsledek působení vzdálenosti. Východ a západ Slunce jsou pouhou optickou iluzí způsobenou změnou jeho vzdálenosti od pozorovatele. Když se k nám Slunce přibližuje, zdá se, že vychází zpoza horizontu, zatímco když se od nás vzdaluje, zdá se, že za horizont zapadá. Slunce ale po svém domnělém západu ve skutečnosti pokračuje po kruhové dráze dále nad Zemí, nalézající se stále ve stejné výši, aby se následně znovu objevilo na východě.³⁰

Role perspektivy má v celém systému naprosto nezastupitelnou úlohu. Slunce navíc svítí pouze na omezenou vzdálenost. Při svém oběhu postupně osvětluje vždy jen část Země pod sebou. Samotný dosah světla

²⁵ Srv. Ch. Cullen, *Astronomy and Mathematics in Ancient China: The Zhou bi suan jing*, Cambridge 1996, str. 1, 60–61, pozn. 63; D. Panchenko, *The City of the Branchidae and the Question of Greek Contribution to the Intellectual History of India and China*, str. 251.

²⁶ A. Forke, *Lun-Hêng. Philosophical Essays of Wang Ch'ung*, Leipzig – London – Shanghai 1907, str. 261–262 (dále jen: Wang Chong, *Lun-Hêng*).

²⁷ *Zhou bi suan jing*, A6, vyd. Ch. Cullen, in: *Astronomy and mathematics in ancient China*, str. 174.

²⁸ Ch. Cullen, *Astronomy and Mathematics in Ancient China*, str. 50.

²⁹ Wang Chong, *Lun-Hêng*, str. 265–266.

³⁰ Tamt., str. 261–262.

Slunce tak zásadně souvisí s rozsahem jeho viditelnosti. I sám pozorovatel dohlédne jen na omezenou vzdálenost.³¹

Ve chvíli, kdy z našeho pohledu Slunce zapadá na západě, pro obyvatelé žijící v této oblasti naopak kulminuje. Slunce tak při svém pohybu nevychází a nezapadá pro všechny oblasti na Zemi ve stejný čas, nýbrž při svém pohybu postupně osvětluje jednotlivé části Země – když se nalézá v oblasti severně od pólu, je v severní oblasti poledne, zatímco v jižní půlnoc.³² Noc nastává, jakmile Slunce překročí vzdálenost, na kterou dosahuje jeho světlo.³³

Důsledkem vzdálenosti je i zdánlivá výše nebeských těles. Nebeská tělesa, která jsou blíže, se zdají být vysoko, zatímco ta, která jsou vzdálená, se naopak zdají být nízko. Ve skutečnosti však obíhají stále ve stejné výši nad povrchem Země. V poledne je Slunce nejbližší pozorovateli a v tu dobu je také nejtepleji. Při východu a západu je naopak dále a je chladněji. Během jeho kulminace se navíc jeví menší než při východu a západu, neboť za dne není oheň tak nápadný, jako za soumraku.³⁴

Ačkoli pohyb Slunce a Měsíce souvisí s pohybem nebe, které se otáčí výrazně větší rychlostí³⁵ a směr oběhu obou nebeských těles obrací, přesto se pohybují na nebi nezávisle. Průměr jejich oběhu kolem pólu se navíc v průběhu času mění. Rozdílné délky dne a noci v létě a zimě i samotný průchod jednotlivých ročních dob je dán zvětšováním a následným zmenšováním průměru kruhové dráhy Slunce.³⁶ Kruhová dráha oběhu Slunce dosahuje svého minima v době letního slunovratu, zatímco v době zimního slunovratu naopak dosahuje svého maxima.³⁷

Pokud je celé dění na nebi dáno pouze optickou iluzí, klíčové je vlastní umístění pozorovatele. Obývaná země – Čína – je přitom situována na jih a zabírá tak pouze malou část rozlohy Země.³⁸ Jsou-li nebe a Země

³¹ Srv. D. Panchenko, *Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels*, str. 414.

³² *Zhou bi suan jing*, E4 (Cullen, str. 189).

³³ Srv. D. Panchenko, *Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels*, str. 417.

³⁴ Wang Chong, *Lun-Hêng*, str. 263–265.

³⁵ Tamt., str. 266.

³⁶ *Zhou bi suan jing*, B16, B17, B18, B19, B21, B34 (Cullen, str. 179–181).

³⁷ Srv. D. L. Couprie, *An Ancient Chinese Model of a Flat Earth and a Flat Heaven*, str. 437–440; D. Panchenko, *Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels*, str. 417.

³⁸ Wang Chong, *Lun-Hêng*, str. 255.

dvě paralelně ležící plochy, které jsou od sebe shodně vzdáleny, přičemž centrum Země se nalézá přímo pod pólem, kolem něhož se otáčí nebe, pozorovaný sklon nebeské osy je pouze zdánlivý, neboť je důsledkem jižně umístěného místa pozorovatele. Problém naklonění pólu – tedy potřeba zdůvodnění, proč pól nesplývá se zenitem a nebeská osa tak není kolmá k rovině Země – v čínské koncepci vůbec nenastává.³⁹

Akceptujeme-li východiska čínské koncepcce *gai tian* rámcově rovněž u Anaximena, výše představená interpretace D. L. Couprieho se ukazuje jako nadbytečná. Problém sklonu pólu v archaické iónské kosmologii nemusel vůbec existovat. Nemusí být proto překvapením, že je doložen právě až v koncepcích z doby po Parmenidovi, které již vycházely ze zcela jiných pojetí, jak prostoru, tak nebeských těles.

Ačkoli pokládáme koncepci *gai tian* pouze za analogický způsob vysvětlení dění na nebi, domníváme se, že její předpoklady mohou osvětlit oběhy nebeských těles u Anaximena.

Optická iluze a prostor pod Zemí

Pokud se vrátíme k Anaximenovi, shledáme, že ačkoli texty vesměs opakují informaci o oběhu těles kolem Země, Hippolytos zmiňuje dvě skutečnosti týkající se Slunce, které vstupují do hry. Slunce se nemá skrývat tím, že „se pohybuje pod Zemí, nýbrž tím, že je kryto vyššími částmi Země – a také proto, že jeho vzdálenost od nás se zvětšuje.“⁴⁰ Ve druhém z momentů, který explicitně zmiňuje vzdalování Slunce od naší pozice, můžeme spatřit úzkou paralelu s vysvětlením podaným v koncepci *gai tian*. Východ a západ Slunce jsou tak pouze optickou iluzí.⁴¹

Badatelé ovšem obvykle akcentují první ze zmíněných důvodů. Viděli jsme, že podobně Aristotelés přináší zdůvodnění vysoké severní části Země, neboť díky ní Slunce mizí a nastává noc.⁴² Již vzhledem ke kolonizaci Černého moře se lze domnívat, že Řekové byli obeznámeni s tím, že směrem k severu se Země postupně zvedá. K tomu je mohl ostatně vést i fakt, že zdejší velké řeky tečou jižním směrem. Právě to je

³⁹ Srv. D. Panchenko, *Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels*, str. 415–416.

⁴⁰ DK 13 A 7.

⁴¹ Srv. D. Panchenko, *Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels*, str. 413–414.

⁴² Aristotelés, *Meteor.* II,1,354a28 = DK 13 A 14.

jádrem Aristotelova referátu, v němž vysoká severní část Země nejspíše reprezentuje horská pásma na severu (mytické pohorí Rhipai), odkud tečou velké řeky. Mohl by se zde přitom uplatňovat prastarý motiv hory umístěné ve středu světa, přítomný v různých kulturách. Residuum může představovat dochované vyobrazení světa s indickými prvky doložené u Kosmy Indikopleusta z 6. století po Kr.⁴³ I zde Slunce vychází a zapadá za velkou horou (Méru), která se tyčí na severu nad plochou Zemí. Jak ale upozorňuje D. Panchenko, pokud Slunce mezi podzemní a jarní rovnodenností vychází a zapadá jižně od pozorovatele nalézajícího se kdekoli na řeckém území, celé Aristotelem uváděné zdůvodnění postrádá smysl. Přesto se lze domnívat, že se zde scházejí oba motivy – vysoká severní část Země a vzdalování Slunce. Postupné skrytí Slunce za horizontem mohlo být s představou severní hory přirozeně spojeno, aniž by ovšem spolu oba momenty ve skutečnosti souvisely. Navzdory obvyklým interpretacím je však v celé koncepci určující vzdalování Slunce spojené s optickou iluzí jeho západu.⁴⁴

Nebeská tělesa tak podle Anaximena obíhala pouze nad plochou Zemí, přičemž jejich východ a západ byly pouhou optickou iluzí způsobenou vzdalováním od pozorovatele. Ten se přitom nalézal jižně od pólu, středu všech oběhů, jehož sklon byl tedy podobně iluzorní. Světlo Slunce dosahovalo jen na určitou vzdálenost, za níž nadcházela tma. Dráha Slunce se navíc během roku zvětšovala a následně zmenšovala, přičemž tak určovala délku dne a noci i průchod ročních dob.

Pokud si však Slunce během svého celoročního oběhu udržuje stále stejnou velikost, kterou dnes udáváme v úhlové míře přes půl úhlového stupně, naskytá se v této souvislosti otázka, jak mohl daný fakt Anaximenes vysvětlit. Mohl se domnívat, že se dráha oběhu Slunce v průběhu roku nejen postupně zvětšuje a následně zmenšuje, ale že Slunce zároveň v jedné polovině roku klesá, zatímco ve druhé stoupá. V době letního slunovratu se tak nalézá na nebi nejvýše – přičemž obíhá po dráze s nejmenším poloměrem –, zatímco v době zimního slunovratu se naopak nalézá nejnižše a zároveň opisuje nejdelší dráhu. Jeho dráha by přitom měla tvar seříznutého kužele. Velikost Slunce by tak byla pro pozorovatele v zásadě konstantní. Slunce by se v průběhu roku střídavě pohybovalo

⁴³ K. Indikopleustés, *Topographia christiana*, IV (J. W. McCrindle, *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*, London 1897, apendix, obr. 7, 8).

⁴⁴ Srv. U. Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, str. 413; G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, str. 202; D. Panchenko, *Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels*, str. 414, 419–420; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, str. 103, 106–107.

mezi plochou Země a nebem – a jak uvidíme dále – stlačovalo by přitom svým tělesem vzduch, který by jej střídavě vynášel a zase spouštěl. Ačkoli D. Panchenko uvádí danou možnost oběhu Slunce, nespojuje ji s relativní velikostí slunečního terče.⁴⁵

Uplatněním klíčových prvků čínské pojetí navíc získá smysl i jiná iónská koncepce kosmologie, která obvykle přináší nemálo obtíží:

„Xenofanés [říkal, že] je mnoho Sluncí a Měsíců podle oblastí, částí a pásů Země, a že v určitém čase padá disk na některou námi neobydlenou část Země, a když takto vstupuje do pustiny, ukazuje ztměnění. Také říká, že Slunce kráčí vpřed do nekonečna; kvůli vzdálenosti se však zdá, že se pohybuje v kruhu (κυκλείσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν).“⁴⁶

Množství Sluncí a Měsíců „podle oblastí, částí a pásů Země“ můžeme u Xenofana z Kolofónu rozumět ve smyslu postupného „přechodu“ zmíněných nebeských těles nad těmito neobydlenými oblastmi, právě tak, jak jsme viděli v koncepci *gai tian*. Odtud lze vyložit i závěrečnou větu stavící zjevně proti sobě pohyb Slunce po přímé nebo kruhové dráze. Na první pohled by text mohl akcentovat dráhu Slunce v rozporu s pojetím, s nímž jsme se setkali v koncepci *gai tian*, kde Slunce opisuje kruhovou dráhu nad Zemí. Můžeme se však zaměřit pouze na dráhu Slunce, kterou vidíme během dne, kdy Slunce vychází na východě, kulminuje na jihu a zapadá na západě. Slunce tak postupně vidíme v různé výši nad obzorem, přičemž opisuje půlkruh. Text se přitom doslova zmiňuje o optické iluzi, kterou zdůvodňuje vzdáleností Slunce od nás. Pozorovaný pohyb v kruhu bychom tak mohli vyložit jako zdánlivý v závislosti na tom, že čím se k nám Slunce nalézá blíže, tím se jeví výše. Xenofanés by tedy ve skutečnosti upozorňoval, že se Slunce při svém oběhu nalézá stále ve stejné výši. Mohlo by se přitom jednat o kritickou reakci na Anaximandra,⁴⁷ podle něhož měla nebeská tělesa naopak přímo sestávat z šikmo ležících kruhů.⁴⁸

⁴⁵ Srv. D. Panchenko, *Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels*, str. 422–423.

⁴⁶ DK 21 A 41a.

⁴⁷ DK 12 A 22.

⁴⁸ Srv. D. Panchenko, *Anaximenean Astronomy in the Light of Chinese Parallels*, str. 414–415; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, str. 103.

Ačkoli je zařazení Xenofanova myšlení obtížné – Xenofanés bývá kladen do italské větve filosofie –, lze se domnívat, že jeho kosmologie původně vychází právě z íónské tradice. Akcentuje totiž obdobná témata a jím předložená vysvětlení jsou íónským velmi blízká.⁴⁹

Nalézáme-li tak explicitně u Anaximena a ve zřejmých náznacích u Xenofana popis oběhu nebeských těles výhradně nad Zemí, který ani zprávy u Hérakleita nerozporují, lze jej pokládat za jeden z typických znaků íónského archaického vnímání světa. A jak uvidíme dále, zásadně souvisel s povahou nebeských těles. Odtud získává smysl i následující Áetiova zmínka: „Jedni se domnívají, že [svět] se otáčí jako mlýnský kámen, jiní zase, že jako kolo.“⁵⁰ Je přitom možné soudit, že vysvětlení oběhů nebeských těles pouze nad Zemí původně vycházelo z epické tradice. Jednalo se tak o další zhodnocení a rozvedení pojetí světa, v němž se nebe rozkládalo nad plochou Zemí s hlubinou Tartaru,⁵¹ přičemž právě oddělení a nedosažitelnost hloubek Země, v nichž má své kořeny, bylo jedním z charakteristických prvků.⁵²

Pozoruhodná je v tomto smyslu cesta Slunce, kterou vykonává v noci po svém západu. Homér se ale doslova zmiňuje pouze o zacházení boha Héliá „pod zem“⁵³ a o jeho opětovném vycházení. Jinde hovoří o tom, že se Slunce zvedá z hlubokých Ókeanových proudů, nebo naopak o sestoupení sluneční záře do Ókeanu.⁵⁴ Ókeanos je přitom popisován jako „tekoucí nazpět“,⁵⁵ jako by obklopoval kruhovou Zemi. Ačkoli sám Homér o noční cestě Slunce nic konkrétního neříká, Mimnermos píše o cestě, kdy Hélios v kraji Hesperidek uléhá na okřídlené zlaté lože a spící koná cestu po vodní hladině do země Aithiopů, aby opět vstoupil na svůj vůz.⁵⁶ Stésichoros⁵⁷ se obdobně vyjadřuje o zlaté číši. Výraz zacházení Slunce „pod zem“ bychom proto mohli vnímat pouze v oslabeném smyslu jeho

⁴⁹ Srv. D. W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, Cambridge 2010, str. 96–97.

⁵⁰ *DK* 13 A 12.

⁵¹ Např. Hésiodos, *Theog.* 726; 744–54; Homér, *Il.* V,504; VIII,13; XVII,425; *Od.* III,2; XV,329; XVII,565.

⁵² Srv. D. W. Graham, *Science Before Socrates*, str. 80.

⁵³ Homér, *Od.* X,191.

⁵⁴ Homér, *Il.* VII,422; VIII,485–486.

⁵⁵ Např. Homér, *Il.* XVIII,399.

⁵⁶ Mimnermos, zl. 10 (E. Diehl, *Anthologia lyrica graeca*, Leipzig 1949, str. 52).

⁵⁷ Stésichoros, zl. 8,1–4 (J. M. Edmonds, *Lyra graeca*, II, London – New York 1924, s. 34).

prostého západu pod viditelný horizont. S výjimkou souhvězdí Medvědic se hvězdy v Ókeanu „koupou“.⁵⁸ Znamenalo by to, že jdou pod náš vlastní horizont spojený s pevnou zemí, aniž bylo potřeba vše lépe popsat. Pokud se u Anaximena texty doslova zmiňují o oběhu těles „kolem“ Země, Slunce by mělo procházet právě ókeanickou oblastí.⁵⁹

Problém oběhů nebeských těles nás přivádí k naprosto klíčové skutečnosti. V představených textech se Země očividně nenalézá volně v prostoru, v němž by byla umístěna a kterým by mohla nebeská tělesa pod ní volně procházet. Celý prostor byl definován a ztělesněn masou Země, kolem níž obtékal Ókeanos a nad níž se klenulo nebe. Vertikální rovina mezi nebem a Zemí pak vyjadřovala vlastní rozsah světa. Universum se přitom rozpínalo pouze v prostoru mezi plochou Zemí a nebem. V tomto smyslu bychom mohli následně pochopit Xenofana: „Země je bezmezná a není obklopena ani vzduchem, ani nebem.“⁶⁰

Podobně získává na srozumitelnosti jiný Xenofanův výrok, který lze chápat v tom smyslu, že Země stále ubíhá dolů a sahá tak hluboko, že otázku po jejích mezích ani nelze klást. Pod námi je pouze sama země a zas jen země:⁶¹ „U nohou je vidět mez Země, dosahující sem nahoru, stýká se zde se vzduchem, zatímco dolní mez ubíhá k bezmeznu.“⁶²

Z uvedeného plyne základní předpoklad, z něhož vycházelo iónské archaické kosmologické pojetí – Země není nebeské těleso! Země je masou, která má své útroby. Tvoří základnu celého světa a vymezuje spodní rozsah universa. Je doslova „podlahou světa“ nad níž se rozprostírá žité universum. Tematizace prostoru pod Zemí tak nedává smysl, neboť jej vytváří masa Země. Pokud u Anaximena nalézáme opakované zprávy o oběhu nebeských těles pouze nad Zemí, znamená to, že se pod ní nenalézá žádný volný prostor. Země není někde a v něčem umístěna – naopak vše ostatní z ní vzhází. Podobně pseudo-Plútarchos popisuje jako první pouze vznik Země. Nebeská tělesa pak nutně vznikají až ze Země, přičemž jsou ale pouze jejími výpary.

⁵⁸ Homér, *Il.* V,6; XVIII,483–489; *Od.* V,272–275.

⁵⁹ Srv. D. R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca – New York, str. 31–32; G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, str. 22–25, pozn. 4; E. Luhanová, *Zrození světa. Kosmologie básníka Hésioda*, Červený Kostelec 2014, str. 205–206, pozn. 119; G. Wöhrle, *Anaximenes aus Milet*, str. 24.

⁶⁰ DK 21 A 33.

⁶¹ Srv. J. H. Lesher, *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Toronto 1992, str. 129–131.

⁶² DK 21 B 28.

Pokud jsme výše viděli, že Hippolytos spojuje plochý tvar Země s tím, že je nadnášena vzduchem, je jeho vysvětlení poplatné nové kosmologické koncepci, počítající se Zemí jako nebeským tělesem umístěným v prostoru. Jak jsme rozvedli na jiném místě, tato koncepce podle všech známek začala v italské větvi filosofie – tak jak ji od iónské větve odlišuje Diogenés Laertios –, přičemž později nalezla své vyústění u Aristotela.⁶³

Povaha nebeských těles

Pokud se vrátíme zpět k otázce povahy nebeských těles, můžeme se nyní opřít o důsledky, které z představeného pojetí oběhů nebeských těles plynou.

Musíme si přitom uvědomit, že pokud byla pro celý svět určující rozloha ploché Země, její rozměr musel být oproti nebeským tělesům výrazně větší. Jak upozornil D. L. Couprie,⁶⁴ pokud předpokládáme, že se nad plochou Zemí klene nebe, na němž jsou umístěny hvězdy, největší vzdálenost mezi nebeskými tělesy a povrchem Země by nebyla větší než polovina průměru Země. Samotné Slunce i jednotlivá nebeská tělesa by tak vůči Zemi byla relativně malá. V arabském prameni máme pro Anaximena i doklad potvrzující, že Slunce považoval za menší než Zemi.⁶⁵ Poměry v universu, jakkoli mohly být pokládány za rozsáhlé, tedy nebyly nesmírné, ale svět byl pokládán za ohraničený. O tom svědčí již známá Hésiodova pasáž popisující pád kovadliny z nebe na Zemi a následně na dno Tartaru.⁶⁶

Jestliže jsme vymezili rozsah universa pouze mezi plochou Zemí a nebem, přičemž se veškeré dění odehrávalo nad povrchem Země, nad níž se ve vzduchu vznášela nebeská tělesa, je nyní jasné, proč meteorologie měla tak významný vliv v kosmologii. Právě meteorologické pozadí je jedním ze zcela typických momentů spojených s archaickou iónskou kosmologií, v níž se atmosférické a kosmologické jevy výrazně

⁶³ Srv. R. Kočandrle, *Hledání původu koncepce rovnovážného umístění Země*, in: *Aither*, 17, 2017, str. 4–31.

⁶⁴ Srv. D. L. Couprie, *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology from Thales to Heraclides Ponticus*, New York 2011, str. 11.

⁶⁵ Srv. H. Daiber, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden 1980, str. 399.

⁶⁶ Hésiodos, *Theog.* 720–725.

překrývají. D. W. Graham v tomto smyslu hovoří o „meteorologickém modelu“.⁶⁷

Nebeská tělesa jsou zde téměř vždy spjata se zapálením výparů země a moře. Je to oheň, který tvoří vlastní povahu nebeských těles, a to nejen Slunce a hvězd, ale rovněž Měsíce. Občasné zprávy o osvětlování Měsíce Sluncem lze jednoznačně chápat jako vliv pozdní kosmologie.⁶⁸ Ačkoli Áetios podobně referuje o zemité povaze Slunce a Měsíce u Thaléta, je možné se domnívat, že jde o omyl vycházející z tradice, která Thalétovi přičítala předpověď zatmění Slunce.⁶⁹

Podle Anaximandra byly Slunce a Měsíc tvořeny ohnivými prstenci obklopenými vzduchem charakteru mlhy.⁷⁰ Nebeská tělesa, tak jak je vidíme na obloze, přitom byla pouze průduchem do tohoto mlžného obalu, jímž se odkrýval vnitřní oheň. Nevznikla však až postupně z výparů země a moře, ale jednalo se o přímé pozůstatky po planoucí sféře z prvních fází kosmogonie.⁷¹ Jak jsme rozvedli na jiném místě, Anaximandros se od ostatních iónských myslitelů navíc odlišuje tím, že nebeská tělesa podle něho procházela pod plochou Zemí.⁷² V této souvislosti lze upozornit, že pokud Hippolytos současně zmiňuje protilehlou stranu Země, máme právě u Anaximandra *de facto* první doklad o Zemi jako o konkrétním nebeském tělese!⁷³ Ačkoli tedy Anaximandros navazuje na meteorologický výklad, představuje zároveň myslitele, jehož kosmologické vize nebyly dobově akceptovány. Určující totiž byla kosmologie oběhů nebeských těles nad Zemí a z toho plynoucích důsledků.

Hérakleitos měl připodobňovat nebeská tělesa k dutým nádobám, podobným míse plné ohně. Jsou k nám otočena dutou částí, přičemž v ní hoří oheň pocházející z výparů země a moře.⁷⁴ Xenofanés zase vymezil nebeská tělesa jako vznícená oblaka nashromážděných částí ohně, pocházejících z výparů vlhkosti.⁷⁵ Povaha nebeských těles – zejména Slunce a Měsíce – je tak analogická. Zpravidla vychází ze zapálených

⁶⁷ Srv. D. W. Graham, *Science Before Socrates*, str. 78–84.

⁶⁸ Např. *DK* 12 A 1; *DK* 13 A 16.

⁶⁹ *DK* 11 A 17a.

⁷⁰ *DK* 12 A 11; *DK* 12 A 18; *DK* 12 A 21; *DK* 12 A 22.

⁷¹ *DK* 12 A 10.

⁷² Např. R. Kočandrlé, *Setrvávání Země v Anaximandrově univerzu*, in: *Filosofický časopis*, 2, 2016, str. 171–188.

⁷³ *DK* 12 A 11.

⁷⁴ *DK* 22 A 1; *DK* 22 A 11; *DK* 22 A 12.

⁷⁵ *DK* 21 A 32; *DK* 21 A 33; *DK* 21 A 38; *DK* 21 A 40; *DK* 21 A 43; *DK* 21 A 44.

výparů, přičemž je blízka ohni a oblakům. Ačkoli jejich jádrem je oheň, neboť na nebi svítí, mají zároveň jistou strukturu. U Anaximena bychom proto měli očekávat obdobnou povahu nebeských těles. Musíme přitom rozlišovat mezi povahou tělesa, která je ohnivá, a jeho konkrétní skladbou, která jej utváří.

Můžeme přihlídnout k významné roli procesu „plstnatění“ či „plstění“, který se u Anaximena objevuje na různých místech.⁷⁶ Úzce přitom souvisí s vytvořením kompaktní struktury dané věci. Slunce a Měsíc bychom tak mohli u Anaximena pokládat za tenká a plochá „zplstnatělá“ hořící oblaka vzniklá ze sloučených zapálených výparů země a moře. Vzhledem k jejich oběhům by ovšem byla stálá a nikoli efemérní, jak se dá rozumět zprávám o Slunci Hérakleita a Xenofana.⁷⁷

Ačkoli se P. J. Bicknell pokusil překonat zjevný rozpor mezi zprávami pseudo-Plútarcha a Hippolyta předpokladem zemitého jádra, kolem něhož se „nabaluje“ oheň jinak ohnivých nebeských těles, není vzhledem k charakteru Anaximenovy kosmologie k podobné domněnce důvod.⁷⁸

Pokud se ohnivá povaha nebeských těles zakládá na vlhkosti světa, pak aby mohla hořet, musí se za touto vlhkostí pohybovat.⁷⁹ I obraty Slunce a Měsíce byly analogicky vyloženy tak, že k nim dochází působením vzduchu: „O obrazech Slunce. Anaximénés [říká], že hvězdy (τὰ ἄστρα) [Slunce, Měsíc a hvězdy] jsou zatlačovány zhuštěným vzduchem, který jim klade odpor.“⁸⁰

Áetiův text se týká obrátů Slunce a pojednává o jeho pravidelných severo-j jižních pohybech. V textech však bohužel není přiblížen každodenní pohyb Slunce od východu k západu. Ačkoli badatelé občas v archaické iónské kosmologii usuzují na působení víru, lze se domnívat, že původcem kosmologické role víru byl až Anaxagorás.⁸¹ Dá se předpokládat, že vlastní kinematika universa – a tedy i pohyb

⁷⁶ DK 13 A 6; DK 13 A 7. Proces plstění přibližuje zejména R. Hahn, *Heracitus, Milesian Monism, and the Felting of Wool*, in: E. Fantino – U. Muss – Ch. Schubert – K. Sier (vyd.), *Heraklit im Kontext*, Berlin – Boston 2017, str. 193–202.

⁷⁷ DK 21 A 33; DK 21 A 41; DK 22 B 6.

⁷⁸ Srv. P. J. Bicknell, *Anaximenes' Astronomy*, str. 56–57, 69–74.

⁷⁹ DK 12 A 27.

⁸⁰ DK 13 A 15.

⁸¹ Srv. D. W. Graham, *Science Before Socrates*, str. 127, pozn. 24; A. Gregory, *Ancient Greek Cosmogony*, London 2007, str. 116; W. A. Heidel, *The δίνη in Anaximenes and Anaximander*, in: *Classical Philology*, 1, 1906, str. 279–282.

Slunce od východu k západu – obecně souvisela s vlivem vzduchu, větru a interakcí mezi vlhkostí na zemském povrchu a teplem Slunce.

Výrazná role vzduchu se uplatňuje i ve vysvětlení měsíčních fází nebo zatmění Slunce. Ačkoli Áetios vypisuje názory různých myslitelů objasňující zatmění Slunce, Anaximenovo jméno vynechává. Pokud však Milétan ztělesňoval typické myšlení své doby, mohli bychom mu připisat anonymní koncepci, kterou zde Áetios uvádí:⁸² „O zatmění Slunce. Někteří tvrdí, že [zatmění Slunce] je zahuštění oblaků, které se nepozorovaně nakupí před sluneční disk.“⁸³

Meteorologická podstata vysvětlení nebeských těles přítomná v archaické íónské kosmologii vyvstane zejména v porovnání s tzv. „lithickým modelem“, který představil D. W. Graham. Tento model, jehož počátek je spojen s Anaxagorou, jednoznačně ukazuje odlišnost kosmologií z doby po Parmenidovi.⁸⁴ Zde jsou nebeská tělesa naopak vykládána jako konkrétní hmotné objekty. Když se již universum nenalézalo pouze mezi nebem a Zemí, ale Země v něm byla umístěna jako jedno z těles, přičemž oběh ostatních nebeských těles pod ni volně zasahoval, výpovědní hodnota meteorologického modelu vzala za své.

Akceptujeme-li tento základní přerov v kosmologickém výkladu a uplatníme-li jej zpětně na Anaximena, zemité přirozenosti či zemitá tělesa, která nejsou viditelná, s nimiž se u něho setkáváme, budou pouze přídatkem pozdní kosmologie. Jejich koncepce byla Anaximenovi pravděpodobně přiřknuta v důsledku analogií jeho myšlení s Anaxagorou, u něhož máme doklady o tom, že o těchto tělesech hovořil.⁸⁵

Hvězdy a nebe

Výše uvedený popis se vztahuje především na Slunce a Měsíc. Výklad hvězd ovšem navíc souvisí s předpokladem nebeské klenby, která by shora uzavírala universum, podobně jako je zdola definuje rozsah Země. Dojem nebeské klenby téměř sugeruje zkušenost, kdy hvězdy během zdánlivého pohybu nebe udržují vůči sobě stálé pozice.

Z generálního užití termínu ἄστροα, který v textech zastupuje nejen hvězdy, ale nebeská tělesa obecně, lze soudit, že vznik a povaha hvězd

⁸² Srv. D. W. Graham, *Science Before Socrates*, str. 64.

⁸³ Zl. 25, in: D. W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, str. 82–83.

⁸⁴ Srv. D. W. Graham, *Science Before Socrates*, str. 135.

⁸⁵ *DK* 59 A 42.

jsou analogické vzniku Slunce a Měsíce. Hvězdy tak podobně vznikají z výparů vlhkosti, přičemž jsou ohnivé.

Jinak to však může být s jejich tvarem a umístěním. Přisuzuje-li Hippolytos⁸⁶ plochý tvar nejen Zemi, Slunci a Měsíci, ale rovněž „všem ostatním hvězdám“, které se díky němu „vznášejí ve vzduchu“, Áetios umožňuje i jiné pochopení: „O tvarech hvězd: Anaximenes [řikal, že hvězdy] jsou připevněny v křišťálovém [nebi] jako hřebíky. Někteří je však mají za ohnivé lístky, jako obrázky.“⁸⁷

Ačkoli dané znění uvádí edice Hermanna Dielse a Walthera Kranze, je doloženo pouze ve verzi Áetia u pseudo-Plútarcha.⁸⁸ Stobaios,⁸⁹ Eusebios⁹⁰ nebo pseudo-Galénos⁹¹ zachovávají jen první větu. Věta „někteří je však mají za ohnivé lístky“ je někdy pokládána za vsuvku týkající se ostatních nebeských těles, přičemž termín „obrázky“ by se vztahoval k hvězdám upevněných na nebeské klenbě. Text by tak kombinoval informace týkající se fixovaných hvězd a zároveň ostatních volně se pohybujících nebeských těles. O znalosti planet ale nemáme v archaické iónské kosmologii žádné zaručené doklady.⁹²

Badatelé, kteří argumentovali ve prospěch původnosti pasáže, předložili celou řadu možných interpretací. Například P. J. Bicknell navrhl chápat „křišťálové“ nebe v souvislosti s protisvittem, slabou září, která je na noční obloze pozorovatelná na straně opačné vůči Slunci. William K. C. Guthrie naopak zaměřil pozornost na oblast fyziologie, konkrétně oka, kdy by termín $\kappa\rho\upsilon\sigma\tau\alpha\lambda\lambda\omicron\iota\delta\acute{\iota}\varsigma$ vyjadřoval „průhlednou membránu“ oční čočky.⁹³

⁸⁶ DK 13 A 7.

⁸⁷ DK 13 A 14.

⁸⁸ Srv. H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, str. 344.

⁸⁹ TP 2 As 124.

⁹⁰ TP 2 As 89.

⁹¹ TP 2 As 180.

⁹² Srv. P. J. Bicknell, *Anaximenes' Astronomy*, str. 53–56; D. W. Graham, *Science Before Socrates*, str. 2013, str. 64, pozn. 78; *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, I, Cambridge 2010, str. 82–83; T. Heath, *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus*, Oxford 1913, str. 42; U. Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, str. 413–414; H. Schwabl, *Anaximenes und die Gestirne*, in: *Wiener Studien*, 79, 1966, str. 33–38; M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, str. 102; G. Wöhrle, *Anaximenes aus Milet*, str. 27, 72.

⁹³ Srv. P. J. Bicknell, *Anaximenes' Astronomy*, str. 74–75; *Anaximenes and the Gegensehein*, in: *Apeiron*, 11, 1977, str. 49–52; W. K. C. Guthrie, *Anaximenes and*

Jak se v dané souvislosti ovšem upozorňuje, koncepce hvězd umístěných na „křišťálu nebe“ odpovídá Empedokleovi, který je měl v tomto smyslu odlišovat od volných planet.⁹⁴ Navíc stejný termín u něho Áetios opakovaně používá při popisu nebe či Slunce,⁹⁵ přičemž tak činí i další antičtí autoři.⁹⁶ Přestože se termín ἥλος u Empedoklea neobjevuje, lze vyslovit domněnku, že se Áetiův text ve skutečnosti týká právě jeho.⁹⁷

Čteme-li Áetiovu pasáž vytrženou z kontextu kapitoly o tvaru hvězd, vyvstává dojem, že termín ἔνιοι může zastupovat myslitele, kteří, oproti koncepci pevně umístěných hvězd, připisovali Anaximenovi hvězdy v podobě ohnivých lístků. Pokud však přihlídneme k textu celé (stručné) kapitoly, shledáme, že se v ní nejedná o postupné přiřazení toho kterého tvaru hvězd jednotlivým myslitelům, nýbrž o ukázání různých tvarů, které byly předpokládány. Konkrétně se objevují: sféra, kužel, hřeb a plochý lístek. Jmenovitě jsou přitom uváděni stoici, Kleantés a Anaximénés. Zatímco podle stoiků měly být hvězdy kulovité, Kleantés se měl domnívat, že byly kuželovitého tvaru. Edice Jaapa Mansfelda a Davida T. Runiy následně odlišuje další dvě pozice ve smyslu tvaru hvězd umístěných na vnější sféře. Zatímco v případě Anaximena se mělo jednat o trojdimenzionální hřeby, jako dvoudimenzionální ohnivé lístky si je měli naproti tomu představovat právě „někteří myslitelé“ (ἔνιοι), kteří nejsou uvedeni jmenovitě.⁹⁸

Pokud byl Anaximénés opravdu uveden omylem namísto Empedoklea, zmínka o ohnivých lístcích, jakkoli se objevuje jen u pseudo-Plútarcha, může indikovat původ záměny jmen. Anaximena bychom tak mohli zahrnout do této anonymní skupiny „některých“ myslitelů, která si hvězdy takto vizualizovala. Představoval by přitom jejího typického zástupce, jak lze usoudit na základě doloženého analogického tvaru Slunce a zároveň Hippolytova svědectví o plochých hvězdách.

τὸ κρυσταλλοειδές, in: *The Classical Quarterly*, 6, 1956, str. 40–44; týž, *A History of Greek Philosophy*, I, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962, str. 136–137.

⁹⁴ DK 31 A 54.

⁹⁵ DK 31 A 51; DK 31 A 56.

⁹⁶ DK 31 A 1; DK 31 A 51. Lactantius (DK 31 A 51) obdobně hovoří o nebi jako o „zmrzlém vzduchu“.

⁹⁷ Srv. G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, str. 200; J. Longrigg, *KPYΣTAAΛOEIΔΩΣ*, in: *The Classical Quarterly*, 15, 1965, str. 249–251.

⁹⁸ Srv. J. Mansfeld – D. T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, II, *The Compendium*, 2, Leiden – Boston 2009, str. 474–475.

Hvězdy by tak podle Anaximena vznikaly zapálením výparů stoupajících z moře a země, které se ve výši shlukly do tvarů „ohnivých lístků“. Ačkoli nemáme jednoznačný text popisující pořadí nebeských těles, lze se domnívat, že se hvězdy nalézaly nejdále od Země, zatímco pod nimi se pohybovaly Slunce a Měsíc. Tak můžeme rozumět Hippolytovu postřehu, že „hvězdy nehřejí proto, že jsou velice daleko.“⁹⁹

Jestliže se hvězdy nalézaly nejvýše z nebeských těles a Áetios zároveň Anaximenovi přičítá termín $\kappa\rho\upsilon\sigma\tau\alpha\lambda\lambda\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$, označující nebe jako „křišťálové“, vtírá se do Anaximenovy kosmologie představa nebeské klenby, tedy koncept, který u jeho předchůdce Anaximandra doložen není. Předpoklad klenby však není jednoznačný. Kromě uvedeného Áetiova textu by mu mohl ještě nahrávat motiv plstěného klobouku a rovněž další Áetiova zmínka: „O nebi, jaká je jeho jsoucnost: Anaximenes tvrdí, že nejzazší okruh je zemité.“¹⁰⁰

Je třeba rozlišovat mezi nebem a nebeskou klenbou, která by je ohraničovala, a tím by vymezovala i celý svět. Obvyklé výklady kosmologií předsókratiků přitom běžně pracují s pevnou nebeskou klenbou ve tvaru hemisféry.¹⁰¹ K tomuto zdánlivě evidentnímu předpokladu však není v textové bázi *de facto* opora. Podobně již ve výkladu Homéra například Geoffrey S. Kirk tvrdí: „nebe je polokoule z pevného materiálu podobná číši“,¹⁰² ačkoli Homér se na klíčových místech vyjadřuje pouze o „bronzovém“¹⁰³ nebo „železném“ nebi.¹⁰⁴ Přestože by tak mohla být v souvislosti s kovem vyjádřena nejen zářivost, ale i pevnost nebe, potvrzení vlastní existence klenby není bez problémů. Když ale podle Hésioda zrodila Země jako prvního z potomků Nebe, mělo jí být „podobné“ a „halit kolem dokola“.¹⁰⁵ V dalších fázích byl Úranos od Země oddělen a následně nad ní držen Atlantem.¹⁰⁶ Motiv oddělení Země a Nebe je navíc přítomný v různých kulturách, kde Nebe představuje jednu z konkrétních kosmogonických stran. Ačkoli texty přinášejí

⁹⁹ DK 13 A 7.

¹⁰⁰ DK 13 A 13.

¹⁰¹ Srv. D. L. Couprie, *The Paths of the Celestial Bodies According to Anaximenes*, str. 10.

¹⁰² Srv. G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, str. 20.

¹⁰³ Homér, *Il.* V,504; XVII,425; *Od.* III,2.

¹⁰⁴ Homér, *Od.* XV,329; XVII,565.

¹⁰⁵ Hésiodos, *Theog.* 126–128.

¹⁰⁶ Tamt., 517–520; 746–748.

o nebeské klenbě jen různé náznaky, lze přesto z podobných indicií usoudit, že nebe bylo „něčím“. Pokud Země představovala spodní vymezení světa, nebeská klenba vyjadřovala horní hranici.¹⁰⁷

Vzhledem k výše uvedenému popisu Země, pod níž se nenalézal žádný prostor, je ovšem možné soudit, že nebe nepředstavovalo celou sféru, jak navrhuji P. J. Bicknell nebo D. L. Couprie, ale mohlo být vyjádřeno spíše hemisférou – polokoulí, která zakrývá povrch Země.¹⁰⁸ K ní poukazuje motiv plstěného klobouku, kterým mohla být míněna čapka zhotovovaná z plstě či vlny, případně klobouk se širokou střechou, jakým byl *petasos*. Zároveň je ovšem možné uvažovat o tom, že se jednalo o jinou pokrývku hlavy, například sestávající ze stočené látky, či o turban. Navíc jsme v čínské koncepci *gai tian* viděli, že nebe může představovat i plochou rovinu. U Anaximena by plochý tvar podporovalo pojetí nebeských těles. Ačkoli celá koncepce nemusela být dostatečně vizualizována, lze se na základě motivu plstěného klobouku domnívat, že bychom měli zakřivení nebe předpokládat.¹⁰⁹

Viděli jsme, že hvězdy měly vznikat ze zapálených výparů, přičemž představa lístků odpovídá meteorologickému pozadí celé koncepce. Na rozdíl od Slunce a Měsíce však během svého pohybu udržují navzájem stálé pozice. Pokud hvězdy vznikají jako výpary, mohly být následně uchyceny na parném – plsti podobném – nebi, na místech u nebeské klenby, kde se shlukl jejich oheň. Mohlo by se tak obecně jednat o hvězdy líčené co do své povahy a tvaru jako ohnivé lístky situované v přirozeném vzdušném prostředí, současně se přitom nalézající u „nejzazšího nebeského okruhu“, unášené jeho pohybem a fixované tak vůči sobě navzájem. Zmínka o „otáčení plstěného klobouku“ by přitom tlumočila pohyb celého nebe. Zásadní je právě odlišení pohybu hvězd od Slunce a Měsíce. Východy a západy hvězd by ovšem byly podobně iluzorní, jako je tomu v případě Slunce.

¹⁰⁷ Srv. F. M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, New York 1965, str. 194–195; G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Předsókratovští filosofové*, str. 20, 53–63.

¹⁰⁸ Srv. P. J. Bicknell, *Anaximenes' Astronomy*, str. 77; D. L. Couprie, *The Paths of the Celestial Bodies According to Anaximenes*, str. 29–30.

¹⁰⁹ Srv. P. J. Bicknell, *Anaximenes' Pilon Simile*, in: *Apeiron*, 1, 1966, str. 17–18; G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966, str. 318–319.

Závěrem

Pokud shrneme obraz Anaximenovy kosmologie, lze říci, že se nejedná o krok zpět od Anaximandrova pojetí, jak se běžně uvádí. Anaximenova koncepce naopak podle všech známek představuje hlavní proud archaického íonského vysvětlení poměrů světa, který se odvíjel od epické tradice a který lze dokladovat ještě u Xenofana. Není proto překvapením, že právě o Anaximenovi měl Theofrastos napsat spis. U Anaximena můžeme nalézt typické znaky většiny archaických íonských kosmologických koncepcí, založených na předpokladu universa prostírajícího se mezi plochou Zemí a nebem, kde nebeská tělesa byla pokládána za meteorologické jevy. Měla vznikat v důsledku vypařování vlhkosti Země a jejich pohyb byl spoluurčován působením vzduchu. Tento obraz universa se zásadně změnil s příchodem nových koncepcí počítajících s umístěním Země v prostoru, v němž se nebeská tělesa stávala konkrétními hmotnými objekty.¹¹⁰

ZUSAMMENFASSUNG

Die Kosmologie des Anaximenes von Milet wird gegenüber den Visionen seines Vorgängers Anaximandros oft als Rückschritt betrachtet. Manches darin bleibt unklar, z.B. der Charakter der Gestirne und deren Bewegung um die Erde. Falls Anaximenes jedoch, wie im vorliegenden Artikel gezeigt wird, das Weltganze nur zwischen der flachen Erde und dem Himmel dachte, ließ er die Gestirne durch Entflammen von Erdausdünstungen entstehen und Bahnen nur über die Erdoberfläche verlaufen. Sonnenaufgang und Sonnenuntergang waren ihm dann eine durch das Sich-Entfernen der Sonne vom Betrachter entstehende optische Täuschung. Da derartige Ansätze noch bei Xenophanes zu finden sind, kann Anaximenes' Konzept als für seine Zeit maßgeblich gelten.

SUMMARY

The cosmology of Anaximenes of Miletus is often seen as a step back from the visions of Anaximander, his predecessor. Various parts of it, meanwhile, are still unclear, including for instance the nature of heavenly

¹¹⁰ Studie je součástí grantového projektu GA ČR GA15-08890S.

bodies or their path around the Earth. If, as it seems, Anaximenes assumed the universe stretches only between a flat Earth and the heaven, heavenly bodies arose by ignition of vapours rising from the Earth and moved only above its surface. Sunrise and sunset were merely an optical illusion given by the Sun's movement away from the observer. Given that similar ideas are found also in the writings of Xenophanes, one might assume that Anaximenes' conception was typical of this period.

PROBLEMATIKA KOSMOGONIE V PLATÓNOVĚ DIALOGU TIMAIOS

Jiří Stránský

Úvod

Dialog *Timaios* patří mezi neznámější a nejvíce komentovaná Platónova díla. Tato skutečnost nepochybně úzce souvisí s bohatstvím témat, která jsou v něm zahrnuta a jež spadají zejména do theologie, kosmologie, astronomie, antropologie, psychologie či přírodní filosofie.¹ Dialog je pojmenován podle svého hlavního řečníka, ten – vzhledem k tomu, že má být ze všech přítomných nejlepším astronomem a že se nejvíce věnuje nauce o přírodě (περὶ φύσεως) (*Tim.* 27a3–5) – dostává za úkol podat výklad, jenž by začínal vznikem kosmu a končil zrozením lidí. *Timaios* tomuto zadání vyhoví a pronáší svoji „velkou řeč“, jež tvoří celý zbytek dialogu. V rámci této studie se soustředíme na několik vybraných otázek, které považujeme za klíčové a bez jejichž zodpovězení nelze dialogu adekvátně porozumět. Jako první detailně rozebereme *prooimion* k *Timaiově „velké řeči“*, v němž se objevují témata zásadním způsobem určující výklad zbytku dialogu: jde zejména o problematiku vzniku, či věčné existence kosmu a problematiku povahy řeči, kterou lze o kosmu pronášet. Naši interpretaci pak dále rozpracujeme na základě rozboru konkrétních rysů *timaiovské kosmogonie* a pokusíme se ji konfrontovat s vybranými alternativními výklady renomovaných badatelů.

1. *Prooimion* (*Tim.* 27c1–29d3)

Platónův hlavní řečník *Timaios* dostává slovo, aby promluvil „počínaje od vzniku světa až po zrození člověka“ (*Tim.* 27a5–6).² Před samotnou

¹ Srv. D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, in: G. R. Boys-Stones – J. H. Haubold (vyd.), *Plato and Hesiod*, Oxford 2009, str. 246, a též, *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2007, str. 96.

² Při citacích primárního textu vycházíme z českého překladu Františka Novotného.

řečí na toto téma, která tvoří celý zbytek dialogu, však Timaios považuje za nezbytné přednést *prooimion*, v němž představí několik fundamentálních východisek, bez nichž by jeho následující výklad mohl být obtížně srozumitelný, resp. bez nichž by přinejmenším nebyl patřičně zasazen do širších souvislostí. Tato pasáž tedy poskytuje nepostradatelné hermeneutické vodítko k pochopení Timaiovy „velké řeči“, a z tohoto důvodu se ji nyní pokusíme podrobně vyložit.

Kosmos vznikl, či stále vznikající?

Pro odpověď na tuto otázku se obraťme nejprve k první části *prooimia*, tzn. k pasáži *Tim.* 27c1–28c2. Do značné míry je to právě tento text, jehož výklad rozděluje čtenáře Platónova *Timaiia* do dvou „táborů“: zatímco jedni na jeho základě soudí, že Platónův kosmos vznikl, tzn., že mu předcházela³ takový stav veškerenstva, jenž kosmem nebyl, druzí se právě naopak domnívají, že kosmos ve skutečnosti singulárně vzniklý není⁴ a že Platón jej svým výkladem pouze zařazuje do určité ontologické kategorie, totiž mezi jsoucna vznikající a nikdy skutečně jsoucí.⁵ První zmíněnou interpretaci nazývejme „reálnou“, druhou pak „metaforickou“.

³ V otázce, zda lze toto předcházení chápat v temporálním smyslu, či nikoli, nepanuje mezi zastánci tohoto čtení shoda. Této otázce se budeme podrobněji věnovat v průběhu následujícího výkladu.

⁴ Termín „singularita“ (resp. adjektivum „singulární“ či označení „singulárně vzniklý“) používáme pro popis bodu, v němž dochází k radikální transformaci veškerenstva, a to ze stavu prekosmického ve stav kosmický. Tento bod vnáší do „vývoje“ veškerenstva diskontinuitu, přestávají v něm platit charakteristiky a zákonitosti prekosmického stavu (pokud vůbec lze o něčem takovém smysluplně hovořit) a ustávají se charakteristiky a zákonitosti stavu kosmického.

⁵ Tento spor vznikl už v debatě mezi Platónovými přímými žáky (Aristotelem na straně jedné a Speusippem, resp. Xenokratem, na straně druhé), pokračoval u středních platoniků i novoplatoniků a není o nic méně živý ani mezi současnými badateli. Není cílem ani v možnostech této studie důkladně zmapovat debatu, jež se po stovky let odehrávala nad textem Platónova *Timaiia*, a představit detailně pozice jednotlivých myslitelů, pročež se až na výjimky omezíme na sekundární literaturu z 20. století. Čtenáře zajímající se o problematiku antických komentářů lze odkázat např. na následující místa v literatuře: A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, str. 67–69, L. Tarán, *Creation Myth in Plato's Timaeus*, in: týž, *Leonardo Tarán: Collected Papers (1962–1999)*, Leiden – Boston – Köln 2001, str. 332–336 nebo R. Sorabji, *Time, Creation & the Continuum*, London 1983, str. 268–275. Ve všech třech případech se jedná spíše o stručné přehledy, nesrovnatelně podrobněji se dané problematice věnuje Matthias Baltes ve své dvousvazkové monografii

Na počátku *prooimia* v pasáži *Tim.* 27c1–d4 jsou nám poskytnuty tři důležité informace: 1) Timaios jako hlavní téma svého budoucího výkladu explicitně určuje veškerenstvo (τὸ πᾶν), konkrétněji pak otázku, zda vzniklo, anebo zda je nevzniklé (εἰ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν);⁶ 2) Timaios vyzývá bohy a bohyně, aby vše pověděl ve shodě s jejich i s naším rozumem (κατὰ νοῦν); 3) Timaios se s určitou výzvou obrací také sám na sebe a na své posluchače – přeje si, aby co nejlépe vyložil,

Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, I, II, Leiden 1976 a 1978. Nutno však dodat, že Baltesova práce končí výkladem Proklova komentáře, a nezahrnuje tak např. důležitou kritiku Prokla od alexandrijského filosofa Jana Filopona v jeho díle *De aeternitate mundi contra Proclum*.

⁶ Na základě argumentů, které podal John Whittaker (viz zejm. J. Whittaker, *Timaeus 27d 5 ff.*, in: *Phoenix*, 23, 1969, str. 184–185, pozn. 15, a též, *Textual Comments on Timaeus 27 c–d*, in: *Phoenix*, 27, 1973, str. 388–391), volíme jiné znění této pasáže než Burnet, jenž čte: ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν. Whittaker jednak kritizuje Burnetovo čtení klíčového rukopisu (*Parisinus graecus 1807 (A)*), v němž není Burnetem uvedený tvar ἢ – ióta není subskribována a její status je zpochybněn tečkou, viz J. Whittaker, *Textual Comments on Timaeus 27 c–d*, str. 389–390), jednak se dovolává svědectví vybraných antických interpretů Platónova textu (týž, *Textual Comments on Timaeus 27 c–d*, str. 388–389, a též, *Timaeus 27d 5 ff.*, str. 184–185, pozn. 15). Za podrobnější zmínku stojí zejména jedna pasáž z Proklova komentáře k našemu dialogu (*In Tim.* 1.218.28–1.219.31), kde se na základě odlišného kladení ostrých a jemných příděchů nad η rozlišují tři možné způsoby čtení. O veškerenstvu se tedy může zkoumat: 1) ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (jak vzniklo, či zda je nevzniklé); 2) ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (v jakém ohledu vzniklo a v jakém ohledu je nevzniklé); a 3) ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (zda vzniklo, či zda je nevzniklé). Proklos sám se kloní ke třetí možnosti, přičemž proti zastáncům prvních dvou variant namítá, že Platón o veškerenstvu nikdy netvrdí, že by bylo v jistém ohledu vzniklé a v jiném ohledu nevzniklé. Whittaker dále dodává, že ona éta v Proklově textu nemusí nutně odkazovat k písmenu řecké abecedy, ale může být spíše *fonetickým ekvivalentem*, a tudíž s jemným příděchem může kromě ἢ zastupovat také εἰ (J. Whittaker, *Textual Comments on Timaeus 27 c–d*, str. 390). Výše uvedené varianty 1) a 3) bychom tedy mohli reformulovat také v podobě 1a) ἢ γέγονεν εἰ καὶ ἀγενές ἐστιν (jak vzniklo, i když je nevzniklé) a 3a) εἰ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν (zda vzniklo, nebo zda je nevzniklé). Varianty 3) a 3a) jsou v podstatě synonymní, avšak možnost 3a) považujeme za stylisticky vhodnější. Podobně snad uvažoval i sám Proklos, neboť v přímé citaci Platónova textu volí možnost 3) (*In Tim.* 1.217.4–6), avšak ve volnější parafrázi používá 3a) (*In Tim.* 1.275.10, srv. taktéž Filoponos, *De aet. mund.* 186.20–21). Dále se domníváme, že varianta 3), resp. 3a), má i jiné výhody. Jako jediná totiž zřetelně formuluje otázku, *zda* je veškerenstvo vzniklé, či nikoli (která by logicky měla být prioritní vůči otázce, *jak* veškerenstvo vzniklo), a odpověď na ni ponechává zatím zcela otevřenou. Naproti tomu možnost 1) zvláštním způsobem směšuje otázku *jak* s otázkou *zda* a obrací jejich logické pořadí. Možnosti 1a) a 2) pak otázku *zda* explicitně vůbec neformulují a implicitně počítají s negativní odpovědí.

jak smýšlí o daném tématu (ἡ διανοοῦμαι), a aby jej posluchači co nejspíše pochopili (ἡ ῥῶστ' ἄν μάθοιτε). Všechny tyto tři body je třeba mít na paměti při interpretaci následujícího textu.

Pro správné objasnění otázky po vzniku a povaze kosmu je nejprve provedena základní ontologicko-epistemologická distinkce mezi tím, co stále jest, ale vzniku nemá (τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), a tím, co vzniká, ale nikdy není jsouci (τί τὸ γιγνόμενον μὲν,⁷ ὄν δὲ οὐδέποτε) (*Tim.* 27d5–28a1). Timaios na tomto místě pravděpodobně předpokládá to, co se standardně nazývá „teorií dvou světů“: bytí (τὸ ὄν, αἰεί κατὰ ταῦτ' ὄν, οὐσία, atp.) vs. dění či vznikání (γένεσις).⁸ Bytí pak lze chápat myšlením s pomocí rozumového uvažování (νοήσει μετὰ λόγου), zatímco vznikání lze chápat míněním s pomocí nerozumového smyslového vnímání (δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου) (*Tim.* 28a1–4). Dále Timaios stanovuje základní aitiologické pravidlo: vše, co náleží do sféry γένεσις, musí nutně (ἔξ ἀνάγκης) vznikat z nějaké příčiny (ὑπ' αἰτίου τινός), neboť není možné, aby něco vzniklo bez příčiny (χωρὶς αἰτίου) (*Tim.* 28a4–6). Jako poslední na takto obecné rovině následuje základní mimetické pravidlo:⁹ pokud tvůrce (δημιουργός) hledí na to, co je stálé a neměnné (πρὸς τὸ κατὰ ταῦτ' ἔχον), a takového jsoucno užívá za vzor (παράδειγμα), jeho výtvar je nutně krásný (καλός), pokud však hledí na to, co je vzniklé (εἰς γεγονός), a užívá za vzor jsoucno zrozené (γεννητός), jeho výtvar krásný není (*Tim.* 28a6–b2).

Timaios na tomto místě tedy formuluje základní principy ontologie, epistemologie, aitiologie a mimése, které jsou nezbytné pro adekvátní

7 Také zde dáváme přednost Whittakerovu čtení před Burnetovým, a vynecháváme tudíž slovo αἰεί. Whittaker i v tomto případě kritizuje Burnetovu práci s relevantními rukopisy (v rukopisu *Vaticanus Palatinus graecus 173 (P)* αἰεί chybí zcela, a Burnet se na něj tedy odvolává chybně, v rukopisu *Parisinus graecus 1807 (A)* se αἰεί sice vyskytuje, ale jeho status je zpochybněn tečkami nad počáteční alfou a koncovou iótu) (J. Whittaker, *Textual Comments on Timaeus 27 c–d*, str. 387–388) a znovu se dovolává svědectví mnoha antických autorů, již αἰεί také vynechávají (J. Whittaker, *Timaeus 27d 5 ff.*, str. 181). Důvody pro přidání αἰεί mohly být, dle jeho názoru, jednak stylistické (τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί jakožto paralela k předcházejícímu τί τὸ ὄν αἰεί, nebo αἰεί jakožto protipól k οὐδέποτε v rámci větné konstrukce μὲν-δέ, tamt., str. 182), jednak filosofické (věčně vznikající jakožto argument ve prospěch metaforické interpretace kosmogonie, tamt., str. 184). Možnost věčného vznikání text sice jednoznačně nevylučuje, avšak zároveň nic explicitně nenasvědčuje tomu, že by Timaiova „ontologická diference“ počítala také s touto variantou. Pro podrobnější rozbor tohoto tématu viz následující text.

8 Viz D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, str. 97.

9 Srv. pasáž *Tim.* 48e6, kde je pro stvořený kosmos použít termín μίμημα.

výklad problematiky vzniku kosmu. Poněkud zarážející může být skutečnost, že se tak děje ve velmi stručné a patrně poněkud zjednodušené podobě. Příčinou toho může zčásti být Timaiův předem deklarovaný důraz na (pokud možno) co nejsnazší pochopitelnost jeho výkladu (viz *Tim.* 27d2), zčásti snad také podrobnější rozpracování většiny těchto principů v předešlých Platónových dialozích.¹⁰ I přesto se však domníváme, že tyto principy jsou v souladu jak s lidským, tak s božským rozumem (viz Timaiovo vzývání bohů v pasáži *Tim.* 27c1–d4). V průběhu následujícího výkladu bude sice jejich přesný význam dále rozpracováván, resp. uvedené principy budou zásadním způsobem doplněny, nikdy však, dle našeho názoru, nedojde k jejich zásadní revizi či transformaci.¹¹

V tomto okamžiku již nic nebrání tomu, aby Timaios znovu explicitně (a v rámci celého dialogu naposledy) formuloval a zodpověděl onu počáteční otázku, zda kosmos byl vždy, a tedy nemá žádný počátek vzniku (πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν), anebo zda vznikl a počal [existovat] od nějakého počátku (ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος) (*Tim.* 28b2–7). Timaios volí druhou možnost, tedy γέγονεν, což zdůvodňuje tím, že kosmos je viditelný, hmatatelný

¹⁰ Relevantní se v tomto ohledu zdá být především dialog *Ústava*. Ontologicko-epistemologická rovina je podrobněji rozpracována zejména ve třech centrálních podobenstvích o slunci, úsečce a jeskyni (*Resp.* 507a1–518b5), pro rovinu *mimésis* je pak důležitá především úvodní část X. knihy (*Resp.* 595a1–600c1).

¹¹ Zcela klíčové bude zejména zavedení duše, která se v rámci *prooimia* nijak nebere v potaz. Duše (byť vzniklá) nebude jednoduše podřaditelná pod τὸ γινόμενον, které patrně označuje vznikání v jeho tělesném rozměru, ale bude konstituovat samostatnou ontologickou kategorii, jejíž odlišnost bude dána tím, že sdílí charakteristiky obou „světů“ a je schopna oba „světy“ specifickým způsobem propojovat. Tato skutečnost je zřejmá zejména z pasáže *Tim.* 35a1–4, kde demiurg při tvorbě duše ze stále stejné a nedělitelné jsočnosti (τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεί κατὰ ταῦτα ἐχούσης οὐσίας) a jsočnosti dělitelné a náležející tělesům (τῆς αὐτῶ περὶ τὰ σώματα γινόμενης μεριστῆς [οὐσίας]) mísí svébytný třetí druh jsočnosti (οὐσίας εἶδος). Při interpretaci této pasáže vycházíme ze čtení, které navrhl George Grube (G. M. A. Grube, *The Composition of the World-Soul in Timaeus* 35 A–B, in: *Classical Philology*, 1, 1932, str. 80–82) a k němuž se následně přiklonila naprostá většina badatelů (viz např. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato* (= *Plato's Cosmology*), Indianapolis – Cambridge 1997, str. 59–66, L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1998, str. 270–275, T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto 1995, str. 70–71, nebo T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias* (= *Plato's Natural Philosophy*), Cambridge 2004, str. 138). Pro alternativní interpretaci, kterou s největší pravděpodobností předpokládá také František Novotný ve svém překladu, viz zejm. A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 106–109.

a mající tělo (ὄρατος ἄπτός τε ἔστιν καὶ σῶμα ἔχων), přičemž všech-
na taková jsoucna jsou smyslově vnímatelná (αἰσθητά) a, jsouce chá-
paná míněním s pomocí smyslového vnímání (δόξη περιληπτὰ μετ'
αἰσθήσεως), jsou také vznikající a zrozená (γεννόμενα καὶ γεννητά)
(*Tim.* 28b7–c2). Z právě uvedeného se tedy nepochybně zdá, že Timai-
ova odpověď je zcela zřejmá, neboť kosmos je γεννητός, a tedy stejně
jako ostatní jsoucna spadající do této kategorie neexistoval vždy, ale
počal existovat.¹² Přesto však mnozí badatelé z této pasáže vytěžili zcela
opačné sdělení, a tak se nyní pokusme prozkoumat důvody, které je
k tomuto kroku vedly. Položme si následující otázku: obsahuje Platónův
text skutečně tak zjevné indicie, jejichž odhalení nás má vést k závěru,
že smysl textu je ve skutečnosti zcela opačný, než se zdá být na základě
prvního dojmu?

Část argumentů skupiny autorů zastávajících metaforický výklad se
týká samotného termínu γέγονεν, resp. γεννητός. Zatímco intuitivně
jsou tyto výrazy chápány v temporálním smyslu, tedy jako výrazy
implikující existenci počátku vznikání světa, tyto interpreti se je snaží
vyložit atemporálně. V tomto duchu již ve 2. století po Kr. platonik Tauros
vyjmenovává, co vše patří pod kategorii γενητόν: 1) to, co sice nevzniklo,
ale náleží do stejného rodu jako věci vzniklé (τὸ μὴ γενόμενον μὲν, ἐν
δὲ τῷ αὐτῷ ὄν γένοι τοῖς γενητοῖς); 2) to, co je co do pojmu složené,
i když to ve skutečnosti složeno nebylo (τὸ ἐπινοῖα σύνθετον, καὶ εἰ
μὴ συντεθῆ); 3) to, co je stále v procesu vznikání a mění se jako Próteus

¹² Jasně tento prvotní dojem z *prooimia* zachycuje Thomas Robinson: „But the trenchant ‚it has come into being‘ (γέγονε) – a statement uttered in advance of any talk about the details of such a coming-into-being or their ‚likelihood‘ as details – makes it clear that, unless he is to be accused of near-total confusion in his thinking, Plato meant us to infer from his argument that the world of our acquaintance had a beginning in time.“ – T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, str. xvi. Z pozdějšího výkladu však bude zřejmé, že nesdílíme Robinsonův názor, že kosmos vznikl v čase, tvrdíme spíše, že vznikl spolu s časem. Srv. taktéž Filoponos, *De aet. mund.* 125,8–19 a 140,2–14 a D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, str. 101. Naopak Martin Ritter se zmíněný argument snaží oslabit tvrzením, že pokud má dokazovat singulární vznik kosmu, je ve skutečnosti neplatný: „Z teze, že to, co vzniká, poznáváme *aisthēsis*, nutně nevyplývá, že to, co poznáváme *aisthēsis*, vzniklo.“ – M. Ritter, *Konstitutivní rysy Platónova Timaiou*, in: *Reflexe*, 29, 2005, str. 23. Autor tak poukazuje na možné slabé místo Timaiovy argumentace, avšak ne vysvětluje, proč bychom jej měli vykládat jako Platónovu *záměrnou* indicii, která má čtenáře vést ke kontraintuitivnímu pochopení smyslu jedné z hlavních tezí *prooimia*. Pokud bychom Platóna chtěli proti tomuto nařčení bránit, mohli bychom tak učinit oslabením slova ἐφάφη („jak se ukázalo“) (*Tim.* 28c2), které jako jediné indikuje, že by druhá teze měla být důsledkem teze první.

ve všechny možné tvary (ἀεὶ ἐν τῷ γίνεσθαι ἔστιν ὡς ὁ Πρωτεὺς μεταβάλλων εἰς παντοδαπὰς μορφάς); 4) to, co má své bytí odvozeno z jiného zdroje, tedy od boha (καὶ τὸ εἶναι αὐτῷ ἀλλαχόθεν ἔστιν καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ).¹³ V pozdější době zastává obdobný názor Proklos, jenž připisuje Platónovi třetí a čtvrtý z těchto významů – domnívá se tedy, že svět je vzniklý v tom smyslu, že jeho bytí spočívá v procesu vznikání a že není sám sobě příčinou, ale je odvozený od boha.¹⁴ Francis M. Cornford ve 20. století rozlišuje pouze dva významy vzniku, resp. vznikání (γένεσις, γίνεσθαι), přičemž první značí temporální počátek existence, zatímco druhý znamená bytí v procesu změny. I on sice přiznává, že se na první pohled („on the surface“)¹⁵ zdá, že Platón má na mysli temporální význam, avšak v dalším výkladu volí význam druhý, neboť Platón podle něho staví to, co stále jest, do kontrastu s tím, co stále vzniká, ale nikdy není jsoucí (*Tim.* 27d5–28a1), což je pro Cornforda dostatečným důvodem, aby uvedenou interpretaci hájil.¹⁶

O těchto interpretacích lze bezpochyby tvrdit, že nabízejí možný alternativní výklad inkriminované pasáže, avšak nepodávají přesvědčivé důvody, na jejichž základě bychom měli opustit doslovné čtení. Cornfordovo upozornění na kontrast mezi tím, co stále jest, a tím, co stále vzniká, nevyznívá příliš přesvědčivě, neboť nejenže smyslově vnímatelná tělesná jsoucna náležející do sféry γένεσις stále vznikají, ale zpravidla

¹³ Viz Filoponos, *De aet. mund.* 145,28–147,9.

¹⁴ Viz týž, *De aet. mund.* 148,1–7. V moderní době se ke čtvrtému významu hlásí např. Alfred Taylor – A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 69.

¹⁵ F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, str. 25.

¹⁶ Tamt., str. 24–26. Vidíme tedy, že Cornford zčásti přejímá Proklovo stanovisko a nenabízí skutečně originální argument. Zajímavější je však Cornfordovo srovnání našeho dialogu s *Ústavou* co do Platónovy narativní strategie. V *Ústavě* je podle autora ideální obec také představena jakožto vznikající, aniž by však Platón chtěl říci, že nějaká ze skutečných obcí doopravdy vznikla právě takovýmto způsobem (tamt., str. 27). S touto Cornfordovou tezí sice souhlasíme, avšak domníváme se, že srovnání *Timaia* a *Ústavy* přinejmenším v několika ohledech nemůže obstát. Zatímco vznik ideální obce je součástí celkového *anabatico-katabatického* schématu dialogu, které má zásadní filosofickou důležitost, v *Timaiovi* na první pohled zcela absentuje rovina κατὰβασις, především se však zdá, že dialog vůbec nedisponuje obdobnou dramatickou strukturou. Dále je třeba upozornit, že zatímco v *Ústavě* je zdůrazňována skutečnost, že celá výstavba obce se odehrává pouze v řeči (τῷ λόγῳ) (viz např. *Resp.* 369c9), v *Timaiovi* nic nenasvědčuje tomu, že by se nemělo jednat o pokus o upřímný (byť pouze pravděpodobný) popis *reálné* kosmogonie, při němž je naopak na vznik kosmu kladen explicitní důraz. K podrobnějšímu rozboru tohoto bodu se dostaneme v průběhu následujícího výkladu.

počínají také existovat od konkrétního okamžiku.¹⁷ Již výše jsme podotkli, že v rámci *prooimia* není nijak tematizována problematika duše,¹⁸ a tak se zdá, že Timaios zde vznikajícím má na mysli tělesné *jakožto tělesné* (tzn. tělesný rozměr skutečnosti jako takový). Teprve na základě obecných vlastností tělesných/vznikajících jsoucna¹⁹ následně vyvozuje určité vlastnosti živých bytostí, jež nutně vyplývají z tělesného aspektu jejich přirozenosti. Až později se dozvídáme, že některé živé bytosti jsou v určitých ohledech a v porovnání s jinými tělesnými jsoucnými a bytostmi výjimečné. Timaios však neopomene tuto jejich výjimečnost explicitně zdůraznit (jedná se především o skutečnost, že kosmos, ani ostatní bohové nikdy nezaniknou, i přesto, že mají tělesnou přirozenost – viz *Tim.* 41a8–b6, *Tim.* 32c1–4 a 32c5–33b1 v kombinaci s *Tim.* 30a6–7). Pokud by kosmos (a snad také ostatní božské bytosti) měl být „pouze“ věčně vznikající, ale ve skutečnosti nikdy nevzniklý, Timaios by tuto *výjimečnou* skutečnost měl zdůraznit stejně explicitním způsobem, aby jeho výklad nepůsobil matoucím dojmem. K ničemu takovému však nikde v dialogu nedochází.

Rovněž se domníváme, že je nutno věnovat zvýšenou pozornost přesné formulaci oněch dvou alternativ předcházejících Timaiově odpovědi: kosmos buď byl vždy a nemá žádný počátek vzniku (ἦν αἰεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν), anebo vznikl a počal [existovat] od konkrétního počátku (γένονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος) (*Tim.* 28b6–7). O domnělém jsoucnu, jež by neustále vznikalo, ale nepočalo vznikat od konkrétního počátku, před nímž by neexistovalo, bychom mohli spíše tvrdit, že bylo vždy (ἦν αἰεί). Tato možnost je však odpovědí γέγονεν zcela jednoznačně a nade vši pochybnost vyloučena. Jsme tedy přesvědčeni, že Platón v inkriminovaném textu čtenáři skutečně neposkytuje zásadní indicie vedoucí k domněnce, že nabízející se reálnou interpretaci je

¹⁷ Cornfordův argument navíc částečně oslabuje pochybný status slova αἰεί v místě *Tim.* 28a1 (srv. výše, pozn. 7).

¹⁸ Viz výše, pozn. 11.

¹⁹ S ohledem na problematiku vzniku se jedná zejména o to, že tato jsoucna vznikají v konkrétním okamžiku, během své existence se nacházejí v procesu neustálého vznikání (a zanikání), a po určité době jakožto celky zanikají. Viz zejména pasáž *Tim.* 27d5–28a4, kde τὸ γιννόμενον καὶ ἀπολλύμενον (*Tim.* 28a3) navrhuje chápat ve dvojmýslu: jednak jako neustálé vznikání a zanikání *co do částí* a jednak jako singulární vznik a zánik *co do celku* každého jednotlivého tělesného jsoucna.

třeba odmítnout a uchýlit se k interpretaci metaforické.²⁰ Naopak již výše jsme viděli, že je kladen důraz na jasnost a co možná nejsnazší pochopitelnost následného výkladu (*Tim.* 27d2). Gregory Vlastos tak oprávněně tvrdí, že pokud by Platón za této situace chtěl do svého textu skutečně vložit sdělení, že kosmos je „pouze“ věčně vznikající, ale ve skutečnosti nikdy nevzniklý, rovnal by se jeho postup záměrné mystifikaci čtenáře.²¹

Ještě jiný typ argumentu ve prospěch metaforické interpretace nabízí Matthias Baltes.²² Dle jeho názoru by Platón, maje na mysli singulární vznik kosmu, použil jiné slovesné časy. Velice stručně shrnuto, ono klíčové slovo jednoznačně vypovídající o vzniku světa by, dle Baltese, mělo být nikoli v perfektu, ale v aoristu (tedy buď ἐγένετο anebo ἦρξατο). Jelikož tomu tak není, věci se podle něho mají následujícím způsobem: cílem již zmíněného protikladu není zodpovědět otázku, zda kosmos vznikl, či nikoli, ale zda je vždy jsoucí, anebo výsledkem jistého procesu vznikání. Odpověď γέγονεν tudíž neodkazuje k počátečnímu okamžiku vzniku, ale zařazuje svět mezi jsoucna druhého typu. Baltes v tomto duchu oslabuje rovněž temporální význam termínu ἀρχή, resp. participia ἀρχάμενος. Dle jeho názoru je klíčové přidání neurčitého zájmena (ἀρχή τις) (*Tim.* 28b7), které má čtenáře varovat před tím, aby termín ἀρχή chápal v běžném významu (Alltagsbedeutung)²³ časového počátku. V jeho pojetí tedy Platón chce říct pouze to, že v základu současného stavu kosmu leží nějaká ἀρχή, přičemž tuto ἀρχή, jak se dále

²⁰ Všimněme si také, že zatímco metaforická interpretace *prooimia* reálnou variantu *vylučuje*, reálná interpretace teze metaforického výkladu – přinejmenším ty základní – *zahrnuje*, avšak nepokládá je za hlavní sdělení inkriminované pasáže. I přes primární důraz na singulární vznik kosmu tedy v žádném případě nechceme popírat, že bytí světa je podle *Timaia* bytím v procesu neustálé změny, resp. neustálého vznikání (a zanikání), a že svět podle něho není sám příčinou svého bytí, nýbrž že je v určitém smyslu odvozený od boha.

²¹ G. Vlastos, *Creation in the Timaeus: Is it a Fiction?* (= *Creation in the Timaeus*), in: týž, *Studies in Greek Philosophy, II, Socrates, Plato, and their Tradition*, vyd. D. W. Graham, Princeton 1995, str. 268–269. Srv. taktéž důležitý postřeh Sarah Broadiové, která upozorňuje, že v intelektuálním kontextu před-platónské filosofie byla hypotéza vzniku kosmu něčím obvyklým a hypotéza jeho věčného trvání naopak novinkou. Bylo by tedy krajně zvláštní, pokud by Platón chtěl uvést takto originální myšlenku a přitom to učinil tak matoucím a nejednoznačným způsobem (S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge 2012, str. 245–246).

²² Pro následující výklad viz M. Baltes, *Γέγονεν (Platon, Tim. 28b7): Ist die Welt real entstanden oder nicht?* (= *Γέγονεν*), in: K. A. Algra – P. W. van der Horst – D. T. Runia, *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden – New York – Köln 1996, str. 92–94.

²³ Tamt., str. 93.

dozvídáme, je třeba chápat spíše v ontologickém smyslu a její působení lze rozložit do tří aspektů: jeden aktivně tvůrčí, další pořádací a poslední paradigmatický.

Ani tento typ argumentace ovšem nepovažujeme za dostatečný pro odmítnutí intuitivní reálné interpretace. Na rozdíl od Baltese se domníváme, že pro vyjádření singulárního vzniku kosmu je kombinace slovesa v perfektu a participia aoristu (γένονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος) zcela přílehavá. Perfektum standardně označuje děj, jenž započal i skončil v minulosti, avšak jehož následek je permanentní.²⁴ Doslovně bychom tedy γένονεν mohli přeložit jako „vznikl a je vzniklý“.²⁵ Participium v aoristu pak tvoří vhodný doplněk, neboť explicitně vyzdvihuje sdělení implicitně obsažené již v perfektu. Svět tak vznikl a stále trvá, ale fakt, že započal od konkrétního počátku, je čistě záležitostí již minulého okamžiku, proto aorist indikující dokonavost.²⁶ Jsme přesvědčeni,

²⁴ Viz H. W. Smyth, *A Greek Grammar for Colleges*, Woodstock 1920, §1852b. Zajímavý je v tomto ohledu Filoponův odkaz na pasáž z dialogu *Zákony*, v níž Platón používá velmi podobnou terminologii – viz Filoponos, *De aet. mund.* 162,5–14. Jedná se o následující text: „Tolik musí dobře uznat každý člověk, že lidské pokolení buď vůbec nemá žádného počátku a nikdy nebude mít konec, nýbrž vždy napořád bylo i bude, nebo že délka času od počátku jeho trvání je přímo nesmírná (εὖ γὰρ δὴ τὸ γε τοσοῦτον χορὴ πάντ' ἄνδρα συννοεῖν, ὡς ἡ τῶν ἀνθρώπων γένεσις ἢ τὸ παράπαν ἀρχὴν οὐδεμίαν εἰληγεν οὐδ' ἔξει ποτέ γε τελευτήν, ἀλλ' ἦν τε αἰὲ καὶ ἔσται πάντως, ἢ μήκός τι τῆς ἀρχῆς ἀφ' οὗ γέγονεν ἀμήχανον ἂν χρόνον ὅσον γεγονὸς ἂν εἴη)“ (*Nom.* 781e6–782a3). Vidíme, že Platón zde činí podobný kontrast jako v dialogu *Timaios*: na jednu stranu staví to, co vždy bylo a bude a nemá žádnou ἀρχή, na druhou to, co vzniklo a počalo existovat od ἀρχῆ. Je zcela zřejmé, že pojem ἀρχή je tu použit ve smyslu časového počátku a že sloveso γέγονεν, jež se k němu váže, zde implikuje představu konkrétního minulého okamžiku, od něhož počalo lidské pokolení existovat, a bylo by neobyčejně zvláštní, pokud by Platón ve dvou různých dialozích používal v podstatě tutéž terminologii, avšak pokaždé ve zcela odlišném smyslu, resp. k vyjádření odlišné myšlenky. David Sedley pak neméně výmluvně odkazuje na úvod dialogu *Kritias* (*Crit.* 106a3–4), kde se Timaios modlí k bohu, který skutkem vznikl již kdysi dávno (τῷ δὲ πρὶν μὲν πάλαι ποτ' ἔργω θεῷ γεγονότι), tedy ke kosmu, řečí však právě teď (νῦν δὲ λόγοις ἄρτι) – D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, str. 102. Stejně jako není pochyb o tom, že Timaios řeč vznikla v určité době, před níž neexistovala, nemůže být na základě tohoto sdělení pochyb ani o tom, že totéž platí i pro kosmos.

²⁵ Nebo alternativně také „vznikl a je vznikající“. Jak jsme již řekli výše, reálný výklad *prooimia* hlavní teze metaforické interpretace prakticky nijak nevylučuje. I v této verzi by však v našem pojetí měla být jasně patrná distinkce mezi počátkem vzniku a jeho následkem, tzn. od té doby trvajícím procesem vznikání/dění/měnění se.

²⁶ Platónovo použití slovesných časů dlouze obhajuje také Jan Filoponos – viz Filoponos, *De aet. mund.* 161,5–171,20.

že ani zájmeno *τις* tuto skutečnost nijak neoslabuje, nýbrž pouze ukazují na jeho nepřístupnost, a tudíž neurčitost. Timaios nám tak sděluje, že kosmos počal existovat od *jakéhosi* počátku, protože o tomto počátku není schopen ze své pozice konečné lidské bytosti podat náležitý výklad. Jedná se totiž také o samotný počátek času, a nikoli o okamžik, který by se, stejně jako jiné změny, udál v *čase* (viz *Tim.* 38b6). Neshledáváme tedy žádný důvod, proč termín *ἀρχή* ochudit o jeho temporální význam, jenž jde s Timaiovým sdělením velmi dobře dohromady a je intuitivně zřejmý.

Dokonce existuje jeden důvod, proč bychom měli Baltesovu interpretaci tohoto problému odmítnout. Je sice nepochybně pravdou, že termín *ἀρχή* lze přeložit slovem „příčina“ či „princip“ a vykládat jej spíše ontologicky než temporálně, avšak stojí za povšimnutí, že Platón v *prooimiu* operuje rovněž s pojmem *αἰτία*, resp. *αἴτιος*, a jistě není náhodou, že se tak děje právě v kontextu, v němž temporální význam nepřichází v úvahu.²⁷ Naproti tomu termín *ἀρχή* je použit v kontextech, v nichž je temporální aspekt jeho významu zcela zřejmý²⁸ nebo v nichž přinejmenším nemůže být vyloučen.²⁹ Pokud bychom tedy chtěli i nadále hájit

²⁷ „Dále všechno, co vzniká, vzniká nutně z nějaké příčiny (ὅτι αἰτίου τινός), neboť jest nemožno, aby něco vzalo počátek bez příčiny (χωρὶς αἰτίου).“ (*Tim.* 28a4–6) „Ale co vzniklo, řekli jsme, že nutně vzniklo z nějaké příčiny (ὅτι αἰτίου τινός).“ (*Tim.* 28c2–3). Všimněme si navíc, že i v tomto případě Platón používá zájmeno *τις*, avšak zde je ona neurčitost a nespecifikovatelnost zcela zřejmá a ihned objasněná následující větou: „Tvůrce však a otce tohoto všehomíra naléztí by bylo trudno, a kdybychom ho našli, nemožno všem jej zvěstovati.“ (*Tim.* 28c3–5) Můžeme se tedy odvážit tvrzení, že tato skutečnost podporuje naši výše podanou interpretaci spojení *ἀρχή* *τις*.

²⁸ „... o něm jest nejprve uvážiti to, co musí být předmětem počáteční úvahy při každé věci... (ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σοιοεῖν)“ (*Tim.* 28b4–5).

²⁹ „... zdali byl vždy a nemá žádného počátku svého vzniku (πότερον ἦν αἰεὶ, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν), či vznikl a počal se z nějakého počátku (ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος)“ (*Tim.* 28b6–7). „Velmi důležité jest, začítí při všem od přirozeného počátku (μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχὴν)“ (*Tim.* 29b2–3). Méně jasný je význam tohoto termínu v pasáži *Tim.* 29e4–30a2, která ale již není součástí *prooimia*: „Kdokoli by tedy slyšel od mužů rozumných, že takový právě byl vlastní počátek stvoření a světa, mohl by tomu zcela správně věřiti (ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν)“. Toto sdělení následuje bezprostředně po uvedení demiurga, který, jsa prost závisti, chtěl, aby se vše stalo co nejpodobnější jemu samému. Je zřejmé, že význam termínu *ἀρχή* se zde velmi blíží významu termínu *αἰτία* použitého v místě *Tim.* 29d7–e1 (λέγομεν δὴ δι' ἡντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστὰς συνέστησεν). Můžeme tedy tvrdit, že v této pasáži Platón již nedrží tak jasnou distinkci mezi oběma termíny jako v rámci *prooimia*, anebo se můžeme i v tomto případě pokusit nalézt tentýž

Baltesův výklad tohoto problému, museli bychom tvrdit, že Platón přinejmenším v pasáži *Tim.* 28b6–7 používá termín ἀρχή synonymně s termínem αἰτία, což se však v kontextu celého *prooimia* a v porovnání s dalšími relevantními výskyty jeví jako nepravděpodobné.³⁰ Plausibilnějším vysvětlením, které se intuitivně nabízí, je, že přinejmenším v rámci analyzovaného textu v sobě pojem ἀρχή zahrnuje představu počátku existence kosmu, zatímco pojem αἰτία odkazuje k příčině jeho vzniku.³¹

Kosmos jakožto εἰκῶν

Ve zbylé části *prooimia* (*Tim.* 29a2–29d3) Timaios dále tvrdí, že tvůrce světa jednal přihlížeje k věčně jsoucímu (πρὸς τὸ αἰδίον), neboť kosmos je nejkrásnější z toho, co vzniklo (κάλλιστος τῶν γεγονότων), a tvůrce je nejlepší z příčin (ἄριστος τῶν αἰτίων) (*Tim.* 29a4–6). Znovu se nám tedy potvrzuje již výše řečené: 1) kosmos náleží do stejné ontologické kategorie jako jiná vzniklá jsoucná (viz plurál partitivního genitivu τῶν γεγονότων), a tudíž máme důvod se domnívat, že by pro něj měly platit tytéž charakteristiky, jež platí pro ně;³² 2) pro tvůrce kosmu Platón znovu konsistentně používá termín αἰτία, zatímco termín ἀρχή v tomto kontextu opět chybí. Z těchto předpokladů Timaios dále vyvozuje, že svět je obrazem něčeho (πάσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι) (*Tim.* 29b1–2). Tato skutečnost však s sebou nese zásadní implikace pro Timaiův následující výklad, neboť slova jsou sourodá s tím, co vykládají (τοὺς λόγους, ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας) (*Tim.* 29b4–5). Pokud se řeč týká toho, co

rozdíl. Pokud bychom zvolili druhý přístup, mohli bychom demiurgovu dobrotu a absenci závidi pochopit jako vlastní příčinu stvoření, zatímco o jeho chtění, jež je prezentováno nikoli jako základní premisa, ale jako vyplývající z absence závidi (τούτου [φθόνου] δ' ἐκτὸς ὧν... ἐβουλήθη, *Tim.* 29e2–3) a jež teprve ústí v samotný stvořitelství akt, bychom mohli hovořit jako o samotném počátku stvoření. Je však zřejmé, že i za tohoto předpokladu se jedná spíše o dvě odlišné strany téže mince, než o skutečně zásadní rozdíl.

³⁰ Srv. Filoponos, *De aet. mund.* 182,27–186,6.

³¹ Příčinou vzniku kosmu bude jeho tvůrce a otec, δημιουργός, avšak nutno připomenout již výše řečené, a sice že v této pasáži operuje Platón s termínem αἰτία na obecnější rovině jakožto s příčinou jakékoli vzniklé věci.

³² Že se nejedná o všechny charakteristiky, je zřejmé již z výše podaného výkladu, v němž jsme se pokusili ukázat, že výjimečnost kosmu spočívá zejména v tom, že i přes to, že je stvořený, nikdy nedojde zániku. Timaios však tuto výjimku neopomíjí náležitým způsobem zdůraznit.

je trvalé, stálé a rozumu zjevné (τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς), je sama do té míry, do jaké je to možné, také taková, tedy trvalá a nevýratná (*Tim.* 29b5–c1). Pokud se ovšem týká vytvořeného obrazu, který charakteristiky trvalosti, stálosti a zjevnosti rozumu postrádá, ona řeč již z principu nemůže být trvalá a nevýratná, nýbrž podobná pravdě (εἰκότας [λόγους]) (*Tim.* 29c1–2). Timaios tento nesnadný výklad dále objasňuje následujícím poměrem: vznikání : jsoucnost = víra : pravda (γένεσις : οὐσία = πίστις : ἀλήθεια) (*Tim.* 29c3). Zdá se tedy, že mezi ontologickou a epistemologickou rovinou existuje jistá korespondence, jež nám zároveň ukazuje, jaké nároky lze klást na tu či onu řeč a podle jakých standardů má být poměřována. Zatímco v případě trvalých jsoucn je namísto požadovat řeč pravdivou a nevýratnou, v případě věcí, jež jsou jejich obrazem, by takovýto nárok byl pošetilý a nerozumný.

V závěru *prooimia* Timaios vztáhne právě řečené na svůj vlastní výklad. Jeho řeč bude moci operovat nikoli na rovině ἀλήθεια, nýbrž na rovině πίστις, protože jejím předmětem bude kosmos, jenž náleží nikoli do sféry οὐσία, ale γένεσις. Z tohoto důvodu Timaios explicitně varuje své posluchače (a jeho ústy samozřejmě Platón své čtenáře), aby na následující řeč nekladli nerozumné nároky. Explicitně upozorňuje na fakt, že nebude možno podat řeči ve všem všudy vnitřně souladné a přesné (πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπληρωμένους ἀποδοῦναι) a že je třeba být spokojen, pokud nebudou méně pravděpodobné než jiné (μηδενὸς ἤττον εἰκότας) (*Tim.* 29c4–8). Jak uvidíme v dalším výkladu, toto Timaiovo upozornění je naprosto klíčové pro celý zbytek dialogu a pro jeho správné pochopení bude nezbytné mít jej stále na paměti. Na samotném konci *prooimia* Timaios tento svůj závěr podpoří ještě odkazem jak na svou lidskou přirozenost (ἀνθρωπίνη φύσις), tak na lidskou přirozenost svých posuzovatelů. Z tohoto důvodu se sluší (πρέπει), aby všichni zúčastnění přijali pravděpodobné vyprávění (τὸν εἰκότα μῦθον) a ničeho dále nevyhledávali (*Tim.* 29c8–d3).³³ Timaiova kvalifikace následující řeči výrazem εἰκὼς μῦθος je však natolik důležitou skutečností, že bude potřeba ji podrobně rozebrat v následující kapitole.

³³ Nabízí se otázka, zda i předchozí výklad byl činěn pouze z pozice lidské bytosti, a zda je tudíž bůh schopen vyložit pravdu i o věcech náležejících do sféry γένεσις. Timaios tuto otázku explicitně neprobírá, nicméně vše nasvědčuje tomu, že bůh by sice byl schopen dosáhnout větší pravděpodobnosti než lidská bytost, avšak v principu by se jeho výklad pohyboval na téže rovině (srv. níže, pozn. 56).

2. εἰκῶς μῦθος vs. εἰκῶς λόγος

Jaké důsledky je tak třeba vyvodit z toho, že Timaios celou svoji řeč hned zpočátku označuje za εἰκῶς μῦθος, tedy doslova za „pravděpodobný mýtus“ či „pravděpodobné vypravování“?³⁴ Podívejme se za tímto účelem ještě jednou na výše probíranou pasáž:

„Jestliže tedy, Sókrate, o mnohých jsoucnech, o bozích a vzniku všehomíra nebudeme schopni podat řeči (λόγους) ve všem vsudy vnitřně souladných a přesných, nediv se; než buďme spokojeni, předneseme-li řeči, které nebudou méně pravděpodobné, než jiné (μηδενὸς ἤττον παρεχόμεθα εἰκότας), pamatujíce, že i já, řečník, i vy, posuzovatelé, máme lidskou přirozenost (φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν), a že se proto sluší, abychom přijali pravděpodobné vyprávění (τὸν εἰκότα μῦθον) o tomto předmětu a ničeho dále nevyhledávali.“³⁵

Oproti intuitivní snaze o vyzdvižení klasického kontrastu μῦθος vs. λόγος, jež vede k tomu, že je kladen důraz na bytostně mythický, a tudíž „nevědecký“ charakter Timaiova vypravování,³⁶ vystupují badatelé, kteří zdůrazňují termín εἰκῶς, jenž naopak vyzdvihuje jeho *pravděpodobnost*.³⁷ Tato snaha má své oprávnění, neboť v průběhu Timaiovy řeči

³⁴ Druhý typ překladu je obvyklejší – jeho varianty můžeme nalézt např. u Cornforda („story“), Lamba („account“) či Novotného („výklad“). Proti tomuto čtení však explicitně vystupuje Myles Burnyeat ve své vlivné studii *EIKΛΩΣ ΜΥΘΟΣ*. Dle jeho názoru je adekvátnějším překladem „mýtus“ (myth), neboť Timaiova řeč splňuje následující charakteristiku: činí důležité odkazy k božské rovině a nemá charakter prostého historického popisu proběhnuvších událostí. Termín μῦθος ve smyslu „myth“ se prý navíc vyskytuje o pouhé tři Stephanovy strany dříve a není důvod se domnívat, že Platón v naší pasáži *Tim.* 29d2 jeho význam mění (M. Burnyeat, *EIKΛΩΣ ΜΥΘΟΣ*, in: *Rhizai*, 2, 2005, str. 144).

³⁵ Platón, *Tim.* 29c4–d3, in: Platón, *Spisy*, I–V, přel. F. Novotný, Praha 2003 (překlad mírně upraven).

³⁶ Do této skupiny bychom snad mohli zařadit Francise Cornforda, podle něhož termín εἰκῶς indikuje pouze to, že Timaiovo vyprávění není úplně nepravdivé, a, jak se zdá, větší důraz klade na výraz μῦθος, jenž má poukazovat na nemožnost vědeckého uchopení materiálního světa, avšak navíc také na fakt, že celá kosmogonie je prezentována jako sled jednotlivých, časově návazných událostí (F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, str. 30–31).

³⁷ Za všechny zmiňme například Gregoryho Vlastose či Mylese Burnyeata, jejichž interpretacím se budeme věnovat níže.

se rovněž několikrát objevuje spojení εἰκὼς λόγος (implicitně dokonce i v právě citované pasáži), což by pro interpretaci zdůrazňující *mythic*-ký charakter následující řeči mohlo představovat určitý problém. Takto např. Gregory Vlastos upozorňuje na jedinečné postavení Timaiova mýtu v kontextu ostatních platónských mýtů z jiných dialogů a se zmíněným důrazem na termín εἰκὼς o něm mluví jako o „vědeckém mýtu“ (scientific myth),³⁸ jehož každou část musíme pokládat za pravděpodobnou, pokud nemáme jiné indicie, jež by nás vedly k opačnému názoru. To, že tato pravděpodobnost nemůže být úplnou jistotou, je podle Vlastose dáno ontologickou distinkcí mezi věčnými idejemi a jejich pomíjivými kopiemi, která, jak jsme již viděli, implikuje epistemologickou distinkci mezi jistotou a pravděpodobností.³⁹

Myles Burnyeat nicméně k této otázce dodává, že kromě zmíněného důrazu na pravděpodobnost v sobě termín εἰκὼς skrývá rovněž důraz na „náležitost“ či „rozumnost“ dané řeči či daného názoru.⁴⁰ Kvalifikace εἰκὼς tedy neplyne automaticky z faktu, že se řečník věnuje předmětu, jenž náleží do sféry γένεσις, ale představuje navíc jakýsi *pozitivní standard*, kterému lze dosáhnout podle něhož je možno následně řeč posuzovat. Timaios prý tohoto standardu dosahuje proto, že jeho vyprávění překonává tradiční kontrast mezi *theogonií* hésiodovského typu a „vědeckými“ pojednáními Περί φύσεως a že popisuje stvoření kosmu jako sled činů plynoucích z demiurgovy rozumné praktické úvahy (practical reasoning).⁴¹

³⁸ G. Vlastos, *Disorderly Motion in Plato's Timaeus*, in: týž, *Studies in Greek Philosophy*, II, str. 248.

³⁹ Tamt., str. 248–250.

⁴⁰ Zdá se však, že rozumnost a pravděpodobnost vypravování ve skutečnosti splývají, neboť pokud je tvůrce kosmu dobrý a pokud je přesvědčen, že rozumné jsoucno bude vždy lepší než nerozumné, pak platí, že čím rozumnější naše řeč bude, tím bude pravděpodobnější, že odpovídá skutečnosti (srv. M. Burnyeat, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, str. 156).

⁴¹ Tamt., str. 145–146, 150, 156, 158–160. Je však třeba zdůraznit, že omezení plynoucí z povahy sféry γένεσις se tímto neruší. Vypravování, které lze kvalifikovat jako εἰκὼς, se tedy nepochybně pohybuje v rámci jistých omezení, avšak v rámci těchto omezení musí zároveň dosáhnout určitému pozitivnímu standardu. Oba faktory jsou tak spíše kompatibilní, resp. koexistující, a nikoli vzájemně exklusivní, jak správně upozorňuje Gábor Betegh – viz G. Betegh, *What Makes a Myth eikós? Remarks Inspired by Myles Burnyeat's EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, in: R. D. Mohr – B. M. Sattler (vyd.), *One Book, The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas – Zurich – Athens 2010, str. 214. Betegh dále dodává, že „úspěšnost“ pravděpodobného vypravování se nezvyšuje, pouze pokud je rozumné či náležité, ale také pokud svůj předmět adekvátně prezentuje jakožto εἰκὼν, tedy pokud vysvětluje, jaký je jeho model, proč byl vytvořen právě podle tohoto modelu, kým atd. (tamt., str. 218).

Z tohoto důvodu Burnyeat také odmítá tendence, jež se snaží pravděpodobnost Timaiovy řeči spíše oslabit.⁴²

Domníváme se, že tento důraz na termín *εἰκώς*, jenž, jak jsme se pokusili naznačit, na jedné straně zachycuje jisté omezení plynoucí z povahy předmětu Timaiova výkladu, avšak zároveň vyzdvihuje i jeho pravděpodobnost (a rozumnost či náležitost), tzn. představuje jistý pozitivní standard, je oprávněný, avšak je třeba přezkoumat, zda je přípustná nivelizace tradičního rozdílu mezi *mythem* a *logem*, které se ve svém výkladu dopouští např. Vlastos.⁴³ Ze současných badatelů se tomuto problému nejpodrobněji věnuje Thomas Johansen,⁴⁴ který na základě komparace s druhou knihou *Ústavy* konstatuje, že rozdíl mezi *mythem* a *logem* nemá u Platóna tak jednoduchou podobu, jak by se na první pohled mohlo zdát. V pasáži *Resp.* 376e–377a se dozvídáme, že existují dva typy *logů* – jeden pravdivý, druhý nepravdivý, přičemž tento druhý typ bude nadále označován jako *μῦθος*.⁴⁵ Λόγος tedy prý můžeme pochopit v zásadě dvojím způsobem: jednak jako obecnější kategorii, jež v sobě zahrnuje druh řečí pravdivých i nepravdivých, a jednak jako specifický

⁴² Viz např. Novotného překlad: „... buďme spokojeni, předneseme-li řeči *alespoň* podobné pravdě, pamatujíce, že i já, řečník, i vy, posuzovatelé, jsme *jenom* lidé...“ (*Tim.* 29c8–d1, kursiva J. S.). V této kritice s Burnyeatem plně souhlasí také Gábor Betegh (viz G. Betegh, *What Makes a Myth eikós?*, str. 214).

⁴³ Ke kritice Vlastose odvíjející se od tohoto problému viz T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, str. 62.

⁴⁴ Viz tamt., str. 48–68.

⁴⁵ Johansen však upozorňuje, že toto tvrzení neznamená, že všechny mýty musí *nutně* být nepravdivé. Klíčovým faktorem je totiž naše neznalost minulých událostí, o nichž mýty vyprávějí. Pointa je tedy v tom, že na rozdíl od *logů* nemůžeme v případě mýtů *dokázat ani vyvrátit* jejich faktickou pravdivost či nepravdivost, a právě toto je jeden z důvodů, proč jsou označovány adjektivem *ψευδής* (viz tamt., str. 66). Je však třeba zdůraznit, že rovinou faktickou se tento problém nevyčerpává, neboť pro Platóna je mnohem důležitější rovina *etická* či *morální*. Podle Stephena Halliwell Platónovi o rovinu faktické pravdivosti dokonce ani příliš nejde – viz S. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton 2002, str. 50, pozn. 33. Pravdivost na etické rovině je pak dána správným ztělesněním obecných morálních *principů*. Pokud tedy Homér vypráví např. o kastraci Krona Diem, je tento příběh nepravdivý primárně na rovině etické a teprve od této roviny se následně odvíjí jeho nutná nepravdivost také na rovině faktické. Jiné příběhy naopak mohou být na etické rovině pravdivé, i když na faktické rovině jsou nepravdivé, resp. jejich faktická pravdivost není dokazatelná. Můžeme se tedy přiklonit k tvrzení Normana Gulleyho, jenž u Platóna rozlišuje mezi pravdivými fikcemi a lživými fikcemi – viz N. Gulley, *Plato on Poetry*, in: *Greece & Rome*, 2, 1977, str. 163. Na rovině faktické jsou sice všechny mýty přinejmenším nedokazatelné, avšak na rovině etické v jejich rámci můžeme i přesto odlišovat pravdivé od nepravdivých.

poddruh zahrnující pouze řeči pravdivé. Jinými slovy: k rozdílu μῦθος vs. λόγος je, dle Johansena, třeba dodat ještě obecnější kategorii řečí jako takových, pro niž však Platón používá rovněž termín λόγος.⁴⁶ Nutno však dodat, že při tomto rozdělování se neustále pohybujeme v rovině pravděpodobnosti. I v onom obecnějším významu tak máme stále na mysli λόγοι jakožto pravděpodobné λόγοι, a nikoli jakožto stálé a nevývratné.⁴⁷ Tento výklad si pro větší přehlednost můžeme shrnout v následující tabulce:

Rovina pravdy	Rovina pravděpodobnosti
λόγοι	λόγοι
	λόγοι vs. μῦθοι

Pokud se vrátíme zpět k dialogu *Timaios*, můžeme konstatovat, že se v něm nalézají tři instance spojení εἰκῶς μῦθος⁴⁸ a deset instancí spojení εἰκῶς λόγος.⁴⁹ Dle Johansenovy teze spočívá rozdíl v tom, že μῦθος vždy nějak souvisí s důrazem na omezení plynoucí z naší lidské přirozenosti, zatímco λόγος označuje buď onu obecnější kategorii pravděpodobných řečí jako takových, anebo se (v užším významu chápaném jako protipól *mythu*) druží k tezí, jež nesouvisí s lidskou přirozeností, a tudíž jsou ve výsledku pravděpodobnější než ty, k nimž se druží μῦθος.⁵⁰ Hlavním nedostatkem Johansenovy interpretace je však to, že analyzuje pouze ony tři výskyty spojení εἰκῶς μῦθος a výskytům

⁴⁶ T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, str. 65.

⁴⁷ Že však Platón s rovinou jistých a nevývratných *logů* taktéž počítá, je předvedeno v pasážích *Tim.* 29b5–7, kde čteme, že „slova o trvalém a stálém a rozumem obje­vovaném jsou trvalá a nevývratná“, a *Tim.* 29c4–7, kde *Timaios* varuje Sókrata, aby se nedivil, pokud „o mnohých jsoucnech, o bozích a vzniku všehomíra nebudeme schopni podat řeči ve všem všudy vnitřně souladných a přesných“. Tato jistota a nevývratnost však obdobně jako v případě termínu εἰκῶς označuje určitý pozitivní standard, jemuž lze dosáhnout, a Platón jistě nechce tvrdit, že pokud bude kdokoli hovořit o jsoucnech „trvalých a rozumem obje­vovaných“, jeho řeč bude *automaticky* jistá a nevývratná (viz M. Burnyeat, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, str. 150). Jak však vyplývá z poslední uvedené citace, rovina jistoty v našem dialogu nehraje významnější roli, neboť celý *Timaiův* výklad se týká kosmu, a tudíž se pohybuje na rovině pravděpodobnosti. Z tohoto důvodu se jí nebudeme snažit blíže tematizovat.

⁴⁸ *Tim.* 29d2, 59c6, 68d2.

⁴⁹ *Tim.* 29c8, 30b7, 48d2, 53d5–6, 55d5, 56a1, 57d6, 59d1, 68b7, 90e8.

⁵⁰ T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, str. 62–64.

spojení εἰκὼς λόγος se nijak nevěnuje. Pokusme se tedy tuto práci vykonat sami, abychom viděli, zda Johansenova poměrně komplikovaná teze ob stojí, či nikoli.

Ve třech případech se spojení εἰκὼς λόγος vyskytuje ve zmíněném obecnějším smyslu označujícím kategorii pravděpodobných řečí jako takových, které lze postavit do kontrastu vůči řečem spadajícím do roviny jistoty.⁵¹ Pro potřeby posouzení Johansenovy interpretace je však důležitější uvést pasáže, kde nalzáme spojení εἰκὼς λόγος v užším smyslu, tedy jako poddruh obecné kategorie řečí pravděpodobných, ve kterém by mělo tvořit alespoň dílčí kontrast vůči εἰκὼς μῦθος. Nejpochetnější skupinu tvoří pasáže obsažené v Timaiově matematicko-přírodovědném výkladu o podílu nutnosti na vzniku kosmu. V rámci pravděpodobného *logu* se tak dozvídáme o počátku ohně z trojúhelníků (*Tim.* 53d5–6), o tom, že prvek země má tvar krychle (*Tim.* 56a1), či o nekonečné rozmanitosti bohem stvořených trojúhelníků, kterou je třeba pozorovat, chceme-li bádát o přírodě právě po způsobu pravděpodobného *logu* (*Tim.* 57d6). V pasáži *Tim.* 30b7 se z obecnějších (nejen) etických premis dojde k závěru, že dle pravděpodobného *logu* je třeba tvrdit (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν), že svět se stal živým tvorem majícím duši a rozum. V místě *Tim.* 55d5 čteme, jak podle našeho výkladu stvořil bůh pravděpodobně jeden svět, a konečně v poslední pasáži *Tim.* 90e8 se dozvídáme, že ze zbabělých a nespravedlivých mužů z prvního lidského pokolení se při druhém zrození staly ženy.⁵²

S těmito pasážemi se nyní pokusme kontrastovat Johansenem analyzované tři výskyty spojení εἰκὼς μῦθος. Zdá se, že dva z nich jsou opravdu v souladu s jeho tezí o souvislosti *mythu* s odkazem na omezení

⁵¹ V pasáži *Tim.* 29b5–c2 v *prooimiu* staví Timaios do kontrastu typ řečí, které jsou „ve všem všudy souladné a přesné“, a řečí, které jsou pravděpodobné, přičemž je zřejmé, že jeho vypravování bude náležet do druhé kategorie, neboť se bude týkat vzniklého kosmu. V pasáži *Tim.* 48d1–4 se Timaios explicitně znovu odvolává na toto počáteční rozdělení, není jí tedy třeba dále komentovat. A konečně v pasáži *Tim.* 59c7–d2 je opět předveden již známý kontrast mezi bádáním o věčných jsoucnech a zkoumáním pravděpodobných vypravování o přírodě, jež lidem skýtá rozumnou a ušlechtilou zábavu.

⁵² Toto tvrzení je patrně založeno na následující úvaze: tak jako demiurg nemůže stvořit nic méně dokonalého, než jsou bohové, tak ani tito bohové nemohou stvořit nic méně dokonalého, než je člověk-muž. Ženy (a následně zvířata) tedy nemohou vzniknout dřív, než tito první mužští obyvatelé Země degenerují. K tomuto výčtu je třeba přiřadit ještě pasáž *Tim.* 68b6–8, v níž Timaios tvrdí, že i kdyby znal poměr, v jakém míšení vznikají určité barvy, nebyl by o tomto tématu schopen podat εἰκὼς λόγος.

plynoucím z lidské přirozenosti. V pasáži *Tim.* 29d2 se zdůrazňuje, že jelikož Timaios jakožto řečník i jeho posuzovatelé mají pouze lidskou povahu, sluší se, aby přijali pravděpodobný μῦθος. V pasáži *Tim.* 68d2 týkající se míšení barev jsou pak dle Johansena explicitně postaveny do kontrastu lidská a božská přirozenost co do své „znalosti a moci“ a o posledním výskytu *Tim.* 59c6, kde se pojednává o vzniku zlata a rudy, Johansen tvrdí, že i přes chybějící zmínku o lidské přirozenosti nemůže být pochyb o tom, že Timaios zde předpokládá lidský úhel pohledu.⁵³

Johansenovu tezi bychom mohli podpořit ještě jedním argumentem. Zdá se, že přinejmenším poslední dvě pasáže mají společný rys, jež zbylé pasáže postrádají. V obou se jedná o problematiku míšení (jednou kovů, podruhé barev) a v obou případech se nacházíme v situaci, kdy byly právě vyloženy určité obecnější principy podpořené množstvím konkrétnějších příkladů, a jejich aplikace na možné další případy je považována za ne příliš obtížnou.⁵⁴ Avšak jakým způsobem jde dohromady toto konstatování snadnosti dalšího postupu s důrazem na omezení plynoucím z lidské přirozenosti, jež by mělo být základní charakteristikou *mythické* roviny? Povšimněme si, že zde navíc vstupuje do hry faktor experimentální ověřitelnosti, resp. neověřitelnosti daných teorií. Zatímco na rovině *logu* se jednalo, jak jsme viděli, o otázky týkající se vzdálené minulosti, jejichž experimentální ověřitelnost vůbec nepřichází v úvahu, nyní se pohybujeme v oblasti míšení kovů či barev, tedy v oblasti, která by k experimentálnímu ověření mohla snadno svádět. V souladu s Johansenovou tezí bychom však mohli tvrdit, že toto ověření je nemožné díky omezení plynoucímu z lidské přirozenosti. V druhé zmíněné pasáži se totiž dozvídáme, že pokud by někdo při zkoumání těchto věcí chtěl užití pokusu, dokázal by svou neznalost rozdílu mezi lidskou a božskou přirozeností (*Tim.* 68d2–4).

I přes veškeré naše počáteční sympatie k Johansenově snaze udržet také v rámci dialogu *Timaios* kontrast mezi *mythem* a *logem* se ve světle právě provedené analýzy relevantních pasáží zdá, že jeho výklad s sebou přináší více problémů, než kolik jich řeší. Johansen nachází společný jmenovatel pro pasáže *Tim.* 29d2 a 68d2 díky explicitnímu odkazu

⁵³ T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, str. 62–64.

⁵⁴ Srv. inkriminované repliky: „O ostatních takových věcech není již nesnadno vyložití, drží-li se kdo pravděpodobnosti (τὰλλα δὲ τῶν τοιοῦτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ἰδέαν)“ (*Tim.* 59c5–7); „Z těchto příkladů je snad patrné, jak lze podobným míšením pravděpodobně vyložit ostatní barvy (τὰ δὲ ἄλλα ἀπὸ τούτων σχεδὸν δηλαδὴ αἷς ἂν ἀφομοιούμενα μείξεις διασφίσει τὸν εἰκότα μῦθον)“ (*Tim.* 68c7–d2).

na lidskou přirozenost, avšak v druhém případě se spokojuje s nepříliš silným argumentem, že Timaios zde předpokládá lidský úhel pohledu. Náš argument týkající se experimentální ověřitelnosti zase poukazuje na souvislost pasáží *Tim.* 59c6 a 68d2, avšak pro Timaiovo uvození celé své řeči jako εἰκὼς μῦθος nenabízí žádné vysvětlení. Hlavním problémem, který v sobě Johansenův výklad implicitně obsahuje, je však to, že pro výskyty spojení εἰκὼς λόγος nelze vzhledem k jejich rozmanitosti najít žádného společného jmenovatele, jenž by zároveň *neplatil* pro výskyty spojení εἰκὼς μῦθος. Jediným společným jmenovatelem pro všech třináct výskytů se tedy zdá být onen důraz na termín εἰκὼς, tedy na to, že kvůli předmětu našeho zkoumání se stále pohybujeme na rovině pravděpodobnosti, avšak že i v rámci tohoto omezení činíme vše pro to, aby náš výklad byl rozumný a náležitý.

Z těchto důvodů jsme nuceni konstatovat, že Johansenův výklad nepřijímáme, neboť se nám jej analýzou relevantních pasáží nepodařilo ani jednoznačně potvrdit, ani jednoznačně vyvrátit. Zdá se tedy, že pokud v rámci našeho dialogu existuje určitý rozdíl mezi spojeními εἰκὼς λόγος a εἰκὼς μῦθος, je v každém případě velice subtilní a s největší pravděpodobností nemá určující filosofickou relevanci.⁵⁵ Tím, co naopak zásadní filosofický význam má, je fakt, že se neustále pohybujeme na rovině pravděpodobnosti, což je určeno kombinací obou již zmíněných faktorů, tedy povahy předmětu našeho zkoumání a omezené moci plynoucí z naší lidské přirozenosti.⁵⁶ Tento závěr potvrzují i četná

⁵⁵ Obdobným způsobem vykládá problematiku εἰκὼς λόγος vs. εἰκὼς μῦθος Thomas Robinson (viz T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, str. xvii–xviii.), jenž dokonce píše, že oba termíny jsou v dialogu zcela zřejmě užívány synonymně (tam., str. xvii, pozn. 6). Jistý pokus pro záchranu tohoto kontrastu činí ještě Myles Burnyeat, když píše: „It is not that μῦθος is equivalent to, and no different from λόγος, but that an εἰκὼς μῦθος is a λόγος as well as myth“ (M. Burnyeat, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, str. 145). Burnyeat chce tedy pravděpodobně tvrdit, že aby bylo možno μῦθος na obecné úrovni kvalifikovat jako εἰκὼς, musí jeho dílčí součásti tvořit jak μῦθος, tak λόγος či, jinými slovy, musí být onou výše zmíněnou kombinací hésiodovské theogonie a „vědeckého“ pojednání Περί φύσεως. Této charakteristice sice Timaiova řeč na první pohled odpovídá, je však zřejmé, že se Burnyeatův návrh odvíjí spíše od obecného předporozumění termínům μῦθος a λόγος, a nikoli od analýzy jejich výskytů v našem dialogu. Jelikož jsme však viděli, že způsob, jakým Timaios zachází s termíny μῦθος a λόγος, naprosto neodpovídá tomuto obecnému předporozumění, nemůžeme Burnyeatův návrh přijmout.

⁵⁶ Srv. G. Betegh, *What Makes a Myth eikós?*, str. 219: „The upshot is that the difficulty we may face in formulating an account of a likeness depends not merely on the ontological status of the likeness, but also on our cognitive access to the maker, to his or her motivations and reasoning, and the process of the creation of

užití odvozenin termínu εἰκώς bez explicitní spojitosti at' už s termínem λόγος či μῦθος.⁵⁷

Rovinu pravděpodobnosti se pak Johansen snaží přiblížit příkladem ze soudní síně, který snad má jisté opodstatnění díky Timaiovu označení jeho posluchačů za soudce (κριταί) (*Tim.* 29d1).⁵⁸ Podle Johansena jsme na tom podobně jako soudci, kteří nikdy nemohou mít naprostou jistotu např. o tom, kdo je pachatelem vraždy, i když mohou mít přesvědčivé důkazy vedoucí k jedné osobě. Jejich verdikt bude vždy založený na přesvědčení (πίστις), které se díky oné kombinaci omezení plynoucí jednak z povahy předmětu zkoumání, jednak z naší lidské přirozenosti nikdy nemůže přetavit v naprostou jistou a nevývratnou pravdu (ἀλήθεια).

Tento příklad vhodným způsobem přibližuje restriktivní aspekt roviny pravděpodobnosti, avšak můžeme nalézt ještě jiný a závažnější důsledek. Nejde totiž pouze o to, že nemáme úplnou jistotu, zda se popisované děje staly přesně daným způsobem, ale zejména o to, že na „přesné a ve všem všudy vnitřně souladné“ uchopení problematiky kosmogonie lidské myšlení, a tudíž ani lidská řeč (at' už ji nazveme μῦθος či λόγος) jednoduše nestačí. Pokud částečně předběhneme, můžeme říci, že Timaiova činnost je v jistém ohledu analogická činnosti demiurgově⁵⁹ – oba musí nejdříve uchopit jistý vzor a uskutečnit jej v kvalitativně odlišném médiu (demiurg v chóře, Timaios v řeči), což má v obou případech za důsledek bytostně odlišný charakter, avšak zároveň bytostnou podobnost výsledného produktu a jeho vzoru. V případě demiurga se jedná o ideu „živého tvora“ (viz *Tim.* 30c2–31a1) a stvořený kosmos, v případě Timaiosa o reálně proběhnuvší kosmogonii a vyprávění o ní. Oba výtvořky – kosmos a vyprávění o kosmogonii – jsou analogické v tom smyslu, že jsou podobné svému vzoru a zároveň od něj kvalitativně odlišné, což

the likeness.“ A obdobně tamt., str. 220: „... in so far as the relevant accounts need to include claims about the motivations and reasoning of the demiurgic god or gods, no human being is in a position to say anything certain about these matters.“ Z tohoto konstatování Betegh správně vyvozuje, že kdyby o stvoření kosmu chtěli poskytnout výklad bohové, pohyboval by se na rovině mnohem větší pravděpodobnosti než výklad lidský, avšak stále by byl εἰκώς. Obdobně také W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, V, *The Later Plato and the Academy*, Cambridge 1978, str. 252.

⁵⁷ Viz např. *Tim.* 44d1, 48c1, 49b6, 56d1, 72d7, atd.

⁵⁸ Viz T. K. Johansen, *Plato's Natural Philosophy*, str. 52.

⁵⁹ Srv. taktéž již zmíněný začátek navazujícího dialogu *Kritias*, kde se Timaios modlí k bohu (tzn. ke kosmu), který skutkem vznikl již dávno, ale řečí právě teď (τῷ δὲ πρῖν μὲν πάλαι ποτ' ἔργον, νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῷ γεγονότι προσεύχομαι) (*Crit.* 106a3–4). Obdobně jako demiurg před dávnými časy nechal vzniknout svět ve skutečnosti, Timaios nyní totéž učinil v řeči.

Lze shrnout do prostého konstatování: oba spadají do roviny pravděpodobnosti, jsou εἰκότες. K podrobnějšímu rozboru této problematiky se dostaneme v průběhu následujícího oddílu.

3. Tvoření kosmu

V předcházejících dvou oddílech jsme se zabývali otázkou, *zda* kosmos dle Timaiia singulárně vznikl, či nikoli, a významem spojení εἰκὼς μῦθος, jímž protagonista našeho dialogu uvozuje svoji „velkou řeč“. V I. oddílu jsme argumentovali ve prospěch kladné odpovědi na první zmíněnou otázku, v II. oddílu jsme se snažili vyložit klíčový význam termínu εἰκὼς, který v sobě obsahuje určitý restriktivní aspekt, avšak zároveň představuje pozitivní standard, jemuž je třeba dostát. Tyto dva závěry musíme mít stále na paměti, neboť pouze na jejich základě lze adekvátně porozumět následující Timaiiově řeči týkající se toho, *jak* kosmos vznikl. Otázky „zda“ a „jak“ jsou nepochybně úzce provázané, i přesto je však třeba mezi nimi rozlišovat a odpovědět na každou zvlášť.⁶⁰ První otázka je v rámci *prooimia* (*Tim.* 27c5 a 28b6–7) explicitně formulována pouze dvakrát, poté se k ní Timaios již nevrací, ani jednoznačně netvrdí, že bychom ve světle nových skutečností měli odpověď na ni zásadním způsobem přehodnotit. Na rozdíl od některých badatelů, jejichž interpretace budou probírány níže, jsme proto přesvědčeni, že Timaios považuje svoji odpověď za uspokojivou a dostatečnou a nemá potřebu se k tomuto tématu znovu vracet.⁶¹ V rámci tohoto oddílu se proto budeme soustředit

⁶⁰ Tato teze není nijak samozřejmá, neboť, jak uvidíme níže na konkrétních příkladech, interpreti zpravidla volí jednu ze dvou strategií: buď se snaží doslovně vyložit všechny podstatné rysy Timaiova vyprávění a tvrdí, že kosmos vznikl přechodem z prekosmického stavu v sukcesivních fázích, anebo se naopak domnívají, že kosmos ve skutečnosti nejen nevznikl v sukcesivních fázích, ale že nelze hovořit ani o jeho singulárním vzniku z prekosmického stavu. Oba přístupy tedy implicitně předpokládají, že odpovědi na zmíněné otázky jsou na sobě vzájemně závislé, resp. že jedna determinuje druhou. Proti tomuto přesvědčení však oprávněně vystupuje například Sarah Broadiová, jež tvrdí, že reálná interpretace vzniku kosmu z prekosmu žádným způsobem nezavazuje k doslovné interpretaci jeho vznikání v sukcesivních fázích (S. Broadie, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, str. 250). Tentýž názor, jak se zdá, zastává i Matthias Baltes, neboť po vyvrácení teze, že *kosmos* vznikl v sukcesivních fázích, tvrdí, že by bylo ukvapeně vyvodit pouze z této skutečnosti závěr, že *kosmos* vůbec nevznikl (M. Baltes, *Έγωγή*, str. 85).

⁶¹ Tato skutečnost je zcela pochopitelná, neboť, jak se zdá, mezi Timaiiovými spolupříspěvy panuje v odpovědi na otázku, *zda* kosmos vznikl, shoda již od počátku,

především na zodpovězení druhé zmíněné otázky, tedy otázky *jak* kosmos vznikl, resp. pokusíme se vysvětlit, jak rozumět Timaiovu popisu vznikání kosmu.

Začněme pasáží *Tim.* 47e5–48a5, z níž se dozvídáme, proč Timaiova řeč obsahuje dva kosmogonické výklady.⁶²

„Počátek (γένεσις) tohoto světa totiž záležel (ἐγεννήθη) ve směsi z nutnosti a z tvůrčí činnosti rozumu; rozum však ovládal nutnost tím, že ji přemlouval (νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτήν) vésti většinu ze vznikajících k nejvyšší dokonalosti: byl tedy na počátku (κατ' ἀρχάς) stavěn tento vesmír působením nutnosti, přemáhané tímto způsobem a po této stránce od rozumné přemluvy.“⁶³

První výklad se zabývá onou „tvůrčí činností rozumu“, jež je vyobrazena jakožto činy demiurga (*Tim.* 29d7–47e2), druhý pak popisem vlivu nutnosti, již demiurg při své činnosti přemlouvá (*Tim.* 47e3–69a5). Základní charakteristikou demiurga je, že je dobrý a nemá závist (φθόνος),⁶⁴ pročež chce, aby pokud možno také vše ostatní bylo co možná nejlepší.⁶⁵ Proto vše uvádí z neuspořádaného stavu v řád, neboť tento stav pokládá za lepší než onen (*Tim.* 29e1–30a6). Při této činnosti tvoří tělo i duši kosmu a vzorem mu je idea živého tvora – nejkrásnější ze jsoucen

tzň. ještě před zahájením samotné Timaiovy řeči – viz Kritiovu repliku, v níž označuje, že Timaios bude mluvit „počínaje od vzniku světa“ (ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως) (*Tim.* 27a5–6). O tom, že termín γένεσις (v kombinaci s participiem ἀρχόμενον) v sobě zahrnuje, přinejmenším v této větě, představu počátku vznikání kosmu, nemůže být pochyb.

⁶² Dialog samozřejmě obsahuje ještě třetí výklad (*Tim.* 69a6–92c9), který oba předchozí výklady předpokládá a jehož hlavním tématem jsou smrtelné živé bytosti. Vzhledem k zaměření této studie se mu však nebudeme blíže věnovat.

⁶³ Platón, *Tim.* 47e5–48a5.

⁶⁴ Český termín „závist“ však není zcela adekvátním vystižením řeckého pojmu φθόνος. Myles Burnyeat v této souvislosti správně podotýká, že obvyklé překlady „jealousy“ nebo „envy“ (stejně jako české „závist“) vyžadují přítomnost druhé osoby, která v případě demiurga již z principu nemůže existovat. Z těchto důvodů vyzdvihuje Taylorův překlad, který φθόνος vystihuje jako sklon nechat si vše, co je dobré, pro sebe („disposition which seeks to engross all that is good for itself“, A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 78) (M. Burnyeat, *EIKΩΣ ΜΥΘΟΣ*, str. 159, pozn. 33).

⁶⁵ Viz výklad Reginalda Hackfortha, jenž spojení ὅτι μάλιστα παραπλήσια εἶναυτῷ v pasáži *Tim.* 29e3 chápe ve významu κατὰ δύναμιν ἀρίστα (R. Hackforth, *Plato's Theism*, in: *The Classical Quarterly*, 1, 1936, str. 7, pozn. 1).

nahlížených rozumem a ve všech ohledech dokonalá (*Tim.* 30d1–2) –, která v sobě objímá všechny pomyslné živé tvory. Těch jsou pak čtyři základní druhy: rod bohů na obloze, druh živočichů okřídlených a létajících vzduchem, druh žijící ve vodě a poslední chodící po nohách a žijící na suchu (*Tim.* 39e10–40a2). Jelikož *demiurgova* tvořitelská činnost se týká pouze bytostí nesmrtelných (viz *Tim.* 41b2–c3) (tzn. jednak kosmu, jednak astrálních bohů, kteří představují první ze čtyř druhů živých tvorů),⁶⁶ přenechává dokončení kosmu (tedy vytvoření lidských bytostí) nižším bohům a sám následně dlí ve svém přirozeném stavu (ἔμμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει) (*Tim.* 42e5–6).

V druhém kosmogonickém vyprávění mapujícím vliv nutnosti přidává Timaios ke dvěma již dříve rozlišeným druhům (vzoru a jeho napodobenině) ještě druh třetí, jehož funkci (δύναμις) a přirozenost (φύσις) nejprve vysvětluje takto: „jest to schrána všeho, co vzniklo, jakoby chůva“ (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην) (*Tim.* 49a5–6). V souladu s tím tvrdí, že se jedná o cosi přirozeně tvárného (ἐκμαγεῖον φύσει) (*Tim.* 50c2) a přirovnává jej ke zlatu, z něhož také lze vytvářet rozličné tvary (*Tim.* 50a5–b5). V další části Timaiova výkladu (počínaje *Tim.* 51b6) se však ukazuje, že tento druh lze uchopit i odlišným způsobem. Podle tohoto textu se jedná spíše o prostor (χώρα), jenž poskytuje místo všemu, co vzniká (*Tim.* 52a8–b5).

Zdá se tedy, že pokud se onen „třetí druh“ pokoušíme uchopit prostřednictvím řeči, můžeme rozlišit dva základní aspekty jeho přirozené povahy. Řečeno pozdější terminologií, „třetí druh“ je jakousi „pralátkou“, z níž demiurg vytváří smyslově vnímatelné tělo kosmu, avšak *zároveň* je prostorem poskytujícím místo všem vznikajícím věcem.⁶⁷ Další klíčovou informací je, že „třetí druh“ existuje i před stvořením kosmu

⁶⁶ Možná námitka by mohla znít, že demiurg také uspořádává čtyři živly, které nade vší pochybnost nejsou nesmrtelnými bytostmi. Avšak vzhledem k tomu, že uspořádání živlů není cílem samo o sobě, ale pouze prvním krokem při tvorbě těla kosmu, nelze tvrdit, že demiurg tvoří živly v témže smyslu, jako tvoří božské bytosti. Lépe je říci, že jedním z kroků při tvoření kosmu je uspořádání jednotlivých živlů, z nichž je následně sestaveno kosmické tělo. Viz zejména pasáž *Tim.* 53b1–5: „... když však bůh se jal pořádati vesmír, tu nejprve určitě odlišil tvary a číslly... oheň, vodu, zemi a vzduch (ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα ... διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς)“ (kursiva J. S.). K otázce, zda temporální následnost jednotlivých demiurgových činů chápat doslovně či metaforicky, se dostaneme v průběhu následujícího výkladu.

⁶⁷ Srv. D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, str. 249.

(viz *Tim.* 52d3–4), a tudíž je schránou/prostorem jak pro prekosmické vznikání, tak pro vznikání kosmické.⁶⁸

Již výše jsme viděli, že badatele lze rozdělit do dvou protichůdných skupin, neboť jedni se domnívají, že kosmos je singulárně vzniklý („reálná interpretace“), zatímco druzí tvrdí, že je ve skutečnosti „pouze“ stále vznikající, nicméně nikdy nevzniklý („metaforická interpretace“). Na tomto místě však je potřeba zvážit také další argumenty ve prospěch metaforické interpretace, které se opírají nikoli o text *prooimia*, ale o některé indicie, jež obsahuje Timaiova „velká řeč“.⁶⁹ Badatelé uvažující tímto způsobem volí v zásadě jednu ze dvou možných strategií: buď hledají další pozitivní argumenty pro svoji interpretaci, anebo poukazují na kontradikce, jež vyvstanou, budeme-li číst Timaiovu řeč doslovně. První strategii si přiblížíme na studii Gabriely Caroneové *Creation in the „Timaeus“*. *The Middle Way*.⁷⁰

Autorka upozorňuje například na pasáž *Tim.* 38c2–3, kde je participium $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\omega\varsigma$ spojeno se slovy $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\nu$. Toto spojení má (obdobně jako termín $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$ v *prooimiu*) indikovat onu procesualnost, jež nemá singulární počátek. Jiným autorčiným argumentem je odkaz na místa *Tim.* 37d6 a 37e3, kde jsou pro popis demiurgovy činnosti použity dva přítomné tvary – $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\ \alpha\ \mu\eta\chi\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\alpha\iota$ –, což má být podle Caroneové znovu důkazem toho, že demiurg nestvořil svět v izolovaném okamžiku minulosti, ale tvoří jej ve skutečnosti stále.⁷¹

⁶⁸ Je obtížnou otázkou, jaký je vztah mezi neuspořádaným prekosmickým vznikáním a jeho schránou/prostorem, v němž se odehrává, resp. zda vůbec lze mezi těmito dvěma aspekty prekosmického stavu smysluplně rozlišovat. Pro možnou odpověď na tuto otázku viz níže, pozn. 93.

⁶⁹ Ze současných badatelů se k tomuto typu výkladu připojil např. i Charles Kahn ve své knize *Plato and the Post-Socratic Dialogue*, kde hájí standardní tezi metaforických interpretací, že analýza stavů před zásahem demiurga a po něm má za cíl rozlišení dvou typů kauzality – nutnosti a rozumu (C. H. Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue. The Return to the Philosophy of Nature*, Cambridge 2016, str. 189). Na jiném místě upozorňuje na obvyklý paradox stvoření kosmu v čase a stvoření času zároveň s kosmem, který však odbývá pouhým konstatováním, že se pravděpodobně jedná o jednu z nepřesností nutně plynoucích z formy Timaiova výkladu (viz *Tim.* 29c4–d3) (tam., str. 178). Cílem Kahnova výkladu však není podrobný rozbor problematiky vzniku kosmu, a tak tato svá tvrzení nijak obsáhleji neodůvodňuje.

⁷⁰ Je nutno podotknout, že sama autorka svoji interpretaci sice označuje, jak je patrné z názvu, za určitou „střední cestu“, avšak v jádru se jedná o klasickou metaforickou interpretaci, což bude zřejmě z následného představení jejich argumentů.

⁷¹ G. R. Carone, *Creation in the „Timaeus“*. *The Middle Way*, in: *Apeiron*, 3, 2004, str. 215–216.

Pasáž *Tim.* 38c2–3 zní následovně: „ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος“. První problém, na nějž při interpretaci tohoto textu narážíme, spočívá v tom, že gramaticky není zřejmé, k čemu odkazuje podmět uvedené věty (ὁ). Autorčin argument předpokládá, že podmětem je myšlen „svět“, tedy κόσμος či v podstatě synonymní výraz οὐρανός, avšak tak tomu nemusí být nutně. Inkriminovaná věta totiž následuje po známé pasáži o čase, a podmětem bezprostředně předcházející věty je χρόνος, tedy právě „čas“. Podívejme se, jak celá pasáž zní v Novotného překladu:

„Čas (χρόνος) tedy vznikl se světem, aby jako současně vznikly, tak i současně zanikly, kdyby snad jednou došlo k jejich zániku, a vznikl podle vzoru věčné přirozenosti, aby mu byl pokud možno nejpodobnější; neboť vzor je po všechny věky jsoucí, kdežto čas (ὁ δ' αὖ) napořád v každé době minulý a jsoucí a budoucí.“⁷²

Autorčina volba číst jako podmět věty „svět“ má bezpochyby své opodstatnění, neboť cílí na kontrast mezi *paradeigmatem* a jeho stvořenou kopií. Z jazykového hlediska však lze o její správnosti přinejmenším pochybovat, neboť přirozenou volbou by mělo být dosazení podmětu z bezprostředně předcházející věty (χρόνος). Tuto strategii také volí např. František Novotný nebo Luc Brisson ve svých překladech.⁷³ Termíny κόσμος ani οὐρανός naopak v těsně předcházejících větách podmětem nejsou, οὐρανός se nachází pouze v genitivu v právě citované pasáži, kde se praví, že čas vznikl se světem (μετ' οὐρανοῦ).⁷⁴ Variantu

⁷² Platón, *Tim.* 38b6–c3.

⁷³ S tímto čtením souhlasí rovněž Alfred Taylor, a to i přesto, že upozorňuje na vzniklou redundanci spojení τὸν ἅπαντα χρόνον (A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 190) a Matthias Baltes (M. Baltes, *Γέγονεν*, str. 84, pozn. 26, a str. 86–87, pozn. 33).

⁷⁴ Možná námitka by mohla znít, že termín οὐρανός, byť explicitně zmíněn pouze v uvedeném genitivu, ve skutečnosti figuruje jako podmět (i když nevyjádřený), a to dohromady s termínem χρόνος ve spojení ἴνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν („aby jako současně vznikly, tak i současně zanikly“) (*Tim.* 38b6–7). Tento postřeh je nepochybně správný, avšak opomíjí skutečnost, že inkriminovaná věta (stejně jako následující ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, kde zájmeno αὐτῶν rovněž odkazuje k oběma termínům) je volně vložená, a není tak určující pro hlavní smysl celého souvětí. Pokud bychom se jej snažili izolovat, dostaneme větu χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως. Základní sdělení se tedy nepochybně týká času, konkrétně toho, že vznikl spolu se světem a podle vzoru věčné přirozenosti, a bylo by velmi zvláštní, kdyby Timaios

čtení οὐρανός tedy, i přestože dává dobrý smysl, považujeme spíše za méně pravděpodobnou.

Pokud bychom však i navzdory těmto argumentům Caroneové čtení přijali, nejednalo by se o zásadní argument ve prospěch metaforické interpretace. Věta by pak sdělovala, že svět je „v každé době (τὸν ἅπαντα χρόνον) minulý a jsoucí a budoucí“, přičemž takováto teze by byla přijatelná i v rámci naší interpretace. Popisoval by se tím stav světa v *čas*e, tedy v období, v němž je i o světě adekvátní tvrdit, že je neustále „minulý a jsoucí a budoucí“. O prekosmickém stavu, tedy o stavu *před vznikem času*, se zde nevyovídá nic, a tedy ani v této verzi není skutečnost singulárního vzniku světa/času žádným způsobem vyloučena.

Présentní tvary ποίει a μηχανᾶται v místech *Tim.* 37d6 a 37e3 pak navrhuje pochopit nikoli jako argument ve prospěch metaforické interpretace, ale jako tzv. historický présens,⁷⁵ který Platón používá pro oživení vyprávění o minulých událostech. Čeština tento gramatický jev zná také, avšak na rozdíl od řečtiny používá za tímto účelem zpravidla čas budoucí. Tento návrh částečně potvrzuje opět František Novotný svým překladem, když alespoň první présens (ποίει) překládá právě budoucím časem, a jeho verze definice času zní tudíž následovně:

„... pojal úmysl učiniti jakýsi pohyblivý obraz věčnosti a pořádaje svět *učiní* (ποίει) podle věčnosti, trvajíc v jednotě, její věčný obraz s pohybem určeným číslem, to, co jmenujeme čas.“⁷⁶

Za mnohem přínosnější považujeme strategii autorů upozorňujících na kontradikce či paradoxy vyvstanuvší při reálném (zde možná lépe „doslovném“) výkladu Timaiovy řeči. Tyto kontradikce pak, dle jejich názoru, mají čtenáře vést k odmítnutí reálné a přijetí metaforické interpretace. Za nejzávažnější paradoxy pokládáme tyto: 1) Timaios v pasáži *Tim.* 30a3 popisuje to, co se před zásahem demiurga nachází v neuspořádaném stavu (tzn. prekosmické vznikání), jako viditelné (ὄρατόν), což patrně lze zobecnit jako smyslově vnímatelné (αἰσθητόν).⁷⁷ Avšak jako

v následující větě bez jakékoli explicitní zmínky změnil téma a stavěl do kontrastu se vzorem nikoli čas, ale svět. To vše navíc pouze proto, aby se hned další větou explicitně vrátil zpět k problematice času: „Z takovéhoho rozumného úmyslu božého, aby vznikl čas, byly stvořeny Slunce a Měsíc a pět jiných hvězd...“ (*Tim.* 38c3 n.).

⁷⁵ Viz H. W. Smyth, *A Greek Grammar for Colleges*, §1883.

⁷⁶ Platón, *Tim.* 37d5–7 (kursiva J. S.).

⁷⁷ Viz J. M. Dillon, *The Riddle of the Timaeus. Is Plato Sowing Clues?*, in: M. A. Joyal (vyd.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot 1997,

takové by jednak muselo být vzniklé⁷⁸ (*Tim.* 28b7–c2), jednak by muselo obsahovat (přínejmenším) prvek ohně⁷⁹ (*Tim.* 31b5; srv. taktéž popis mechanismu zraku v *Tim.* 45b6–46a2). Představa vzniku prekosmického stavu však působí zvláště a v důsledku vede k nekonečnému regresu. Museli bychom totiž postulovat ještě jiný předcházející stav a tak dále *ad infinitum*, jelikož demiurg není bůh tvořící *ex nihilo*.⁸⁰ Oheň pak v prekosmu zcela jistě obsažen být nemůže, protože stejně jako ostatní prvky je až výsledkem demiurgovy tvůrčí činnosti (*Tim.* 53b1–5). 2) Timaios popisuje pohyb, který se odehrává v prekosmickém stavu, a dokonce i některé jeho „zákonitosti“ (*Tim.* 52d4–53a7). V jakém smyslu však lze vůbec hovořit o pohybu, pokud čas (a to i ve smyslu lineární nezvratné následnosti – viz níže výklad pasáže *Tim.* 37e3–4 a pozn. 86 a 90) vzniká až spolu se světem⁸¹ (*Tim.* 38b6) a pokud by zdrojem veškerého pohybu měla být duše, která však v tuto chvíli ještě neexistuje?⁸² 3) Jak vůbec může Timaios za této situace smysluplně mluvit o době *před* vznikem světa (πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι – *Tim.* 37e2, 52d4; πρὶν καὶ τὸ πᾶν ... γενέσθαι – *Tim.* 53a7)?⁸³

str. 34, a L. Tarán, *Creation Myth in Plato's Timaeus*, str. 323.

⁷⁸ L. Tarán, *Creation Myth in Plato's Timaeus*, str. 323 a H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944, str. 426, pozn. 361.

⁷⁹ H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, str. 426, pozn. 361.

⁸⁰ Srv. však úvahu Davida Sedleyho, který originálním způsobem srovnává timaiovskou kosmogonii s hésiodovskou theogonií a tvrdí, že prekosmický stav je analogií primordiálního chaosu, jenž bezpochyby, stejně jako každý komponent kosmu, vznikl. I přes tento fakt se jeho vznik však už žádným způsobem nevyloží. Sedley si uvědomuje, že toto srovnání sice nijak neřeší tenzi, která je v dialogu přítomna, ale relokuje problém do natolik vzdálené minulosti, že nepředstavuje reálné ohrožení pro Timaiův výklad, a navíc odpovídá počátečnímu varováním před nesouladností následující řeči v pasáži *Tim.* 29c4–d3. Autor závěrem trefně upozorňuje, že také v současné době jen mizivé procento explanačních teorií aspiruje na to (aniž by tím byl jakkoli ohrožen jejich status), aby došlo až k momentu Velkého třesku, a ještě méně ke stavu, který mu předcházel. Stejně tak Platón z pochopitelných důvodů rezignuje na vysvětlení toho, jaký mohl být počátek prekosmického chaosu (D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, str. 251–252).

⁸¹ M. Baltes, Γέγονεν, str. 83–85.

⁸² Zde se výjimečně odvoláváme i na pasáže jiných Platónových dialogů, konkrétně *Phaedr.* 245c a *Nom.* 896b. Viz taktéž L. Tarán, *Creation Myth in Plato's Timaeus*, str. 325–331, a H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, str. 426, pozn. 360.

⁸³ Slavná formulace této námitky pochází od Alfreda Taylora: „No sane man could be meant to be understood literally in maintaining at once that time and the

Skutečností mající nemalý význam je však to, že výše zmiňovaní autoři zpravidla koncipují své studie jako polemiku s tou verzí reálné interpretace, jejímž nejvýznamnějším představitelem je Gregory Vlastos.⁸⁴ Podle jedné z Vlastosových základních tezí je třeba rozlišovat dva typy času. Ten, jež stvořil demiurg současně se světem, je pohybem určeným číslem a jeho existence je závislá na přítomnosti periodických pohybů planet, jež jsou jeho měřítkem. Toto však prý nevylučuje možnost, že i před stvořením tohoto typu času existovala prostá nezvratná temporální následnost, tedy jakýsi „protočas“.⁸⁵ Přinejmenším ve vysvětlení prekosmického pohybu, ve výrocích o době před vznikem kosmu a o jeho vzniku v čase tedy autor nespaturuje problém. Vlastosovu interpretaci však nepovažujeme za plausibilní. Nejen že text dialogu nijak nenavědčuje tomu, že by Platón operoval se dvěma druhy času, dokonce se zdá, že tuto hypotézu vylučuje. V pasáži *Tim.* 37e4 totiž čteme, že minulost a budoucnost (doslova „bylo“ a „bude“) (τό τ' ἦν τό τ' ἔσται) jsou χρόνου γεγονότα εἶδη, tedy vzniklé druhy času. Toto sdělení má klíčový význam, neboť dokládá, že vznik minulosti a budoucnosti, bez nichž není myslitelná ani Vlastosova prostá časová následnost, je jedním z rysů (dokonce bychom mohli tvrdit, že je základem) času stvořeného demiurgem, jež nelze včítat do prekosmického stavu a jenž je jediným typem času, s nímž Timaios explicitně operuje.⁸⁶

world began together, and also that there was a state of things, which he proceeds to describe, *before* there was any world“ (A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 69. Viz taktéž M. Baltes, *Γέγονεν*, str. 83).

⁸⁴ Explicitně L. Tarán, *Creation Myth in Plato's Timaeus*, str. 303. Užitečné a přehledné shrnutí argumentů ve prospěch metaforické interpretace a odpovědí na ně právě z vlastosovského pohledu nabízí Andrew Gregory. Viz A. Gregory, *Ancient Greek Cosmogony*, London 2007, str. 147–149.

⁸⁵ G. Vlastos, *Creation in the Timaeus*, str. 272–274. Tento výklad, jak se zdá, implicitně přijímá také Elizabeth Jelinek (E. Jelinek, *Pre-Cosmic Necessity in Plato's Timaeus*, in: *Apeiron*, 3, 2011, str. 302) a otevřeně se k němu hlásí také Reginald Hackforth (R. Hackforth, *Plato's Cosmogony (Timaeus 27d ff.)*, in: *The Classical Quarterly*, 1, 1959, str. 22) či David Sedley (D. Sedley, *Creationism and its Critics in Antiquity*, str. 104–105). Je však třeba dodat, že tato myšlenka není zcela originálním přínosem zmíněných myslitelů 20. století, ale že se implicitně vyskytuje již u Cicero a explicitně ji hájí přinejmenším dva střední platonici, konkrétně Plútarchos a Attikos. Viz R. Sorabji, *Time, Creation & the Continuum*, str. 270.

⁸⁶ K tomuto tématu viz také pozn. 90. Vlastos se se zmíněnou pasáží vyrovnává následovně: Timaios podle něho sice tvrdí, že minulost a budoucnost vznikají společně s druhým typem času, ale nikde nedodává, že vznikají *pouze* s ním v jeho rámci, a proto není vyloučena jejich dřívější existence i v rámci prvního typu času (G. Vlastos, *Creation in the Timaeus*, str. 273–274). Vlastosovu interpretaci však

Vidíme tedy, že jak interpretace metaforická, tak Vlastosovo doslovné čtení v sobě ukrývá několik zásadních a obtížně překonatelných problémů. Z tohoto důvodu se pokusíme ve zbývající části této studie navrhnout interpretaci vlastní, jež má ambici tyto problémy překonat. Na jedné straně se domníváme, že v odpovědi na otázku po singulárním vzniku kosmu je třeba jednoznačně upřednostnit reálnou interpretaci, neboť její hlavní teze je pevně zakotvena již ve výše probíraném textu *prooimia* k Timaiově „velké řeči“. Paradoxy a rozpory, které doslovné čtení Timaiovy řeči vyvolává, pak nemají, dle našeho názoru, za účel přivést čtenáře k radikálnímu přehodnocení hlavní teze *prooimia*. Jejich výskyt je totiž Timaiem předem avizován (*Tim.* 29c4–d3), a je snad dokonce nevyhnutelný kvůli kombinaci omezení plynoucích z ontologické povahy předmětu Timaiovy řeči (kosmu) a jeho lidské přirozenosti (viz výše podaný výklad termínu εἰκώς). Na druhé straně však považujeme za plausibilní tezi metaforických interpretací, že existence těchto paradoxů má klíčový filosofický význam a že má poukázat na jisté meze „doslovné“ verze reálné interpretace. Tyto meze pak spočívají zejména v tom, že některé pasáže Timaiova výkladu se zdají být zřetelně kontradiktorní a že tyto kontradikce lze překonat pouze zavedením *ad hoc* hypotéz nemajících oporu v primárním textu (viz naši kritiku Vlastosova výkladu). Ze všech těchto důvodů jsme přesvědčeni, že adekvátní interpretace kosmogonické problematiky v dialogu *Timaios* nemůže být ani striktně doslovná, ani striktně metaforická, ale musí být kombinací obou těchto tradičních přístupů.⁸⁷

Náš dosavadní postup byl proto následující: vycházejíce z textu *prooimia* jsme se přiklonili k reálné interpretaci a tuto použili jako základ pro náš výklad. V jeho průběhu se však ukázalo, že pokud budeme v souladu s reálnou interpretací číst Timaiův detailní popis vznikání kosmu doslovně, vyvstávají určité paradoxy a kontradikce, které patrně poukazují na obtížně překonatelné meze tohoto typu výkladu. Z této skutečnosti

v tomto ohledu považujeme za nepřesvědčivou, a proto ji nepřijímáme (obdobně také M. Baltes, Γέγονεν, str. 83–85, G. R. Carone, *Creation in the „Timaeus“*. *The Middle Way*, str. 217 a R. Sorabji, *Time, Creation & the Continuum*, str. 274).

⁸⁷ Naše interpretace by se dala zařadit do kategorie, kterou Andrew Gregory nazývá „a qualified literal view“ (A. Gregory, *Ancient Greek Cosmogony*, str. 149). Tímto však nechceme říci, že náš pohled na timaiovskou kosmogonii je identický s tímto přístupem. Gregory totiž reálnou interpretaci oslabuje ještě více a tvrdí, že Platónovým cílem snad ve skutečnosti nebylo podat popis konkrétní kosmogonie (soudě dle zmatenosti Timaiova výkladu), ale spíše načrtnout obecný kosmogonický princip týkající se přechodu z chaotičtějšího stavu ke kosmu (A. Gregory, *Ancient Greek Cosmogony*, str. 151).

jsme následně usoudili, že je třeba alespoň částečně přijmout argumenty zastánců interpretace metaforické. Tento krok však (na rozdíl od naprosté většiny metaforických interpretů) nepovažujeme za důvod pro úplné opuštění interpretace reálné, ale pouze pro její zásadní modifikaci.

Pro lepší pochopení konkrétní podoby této modifikace se nyní ještě jednou vraťme k onomu restriktivnímu rozměru termínu εἰκώς plynoucímu z omezenosti naší lidské přirozenosti, který jsme výše již několikrát zmínili, ale podrobněji nevyložili. V moci lidského myšlení je vztahovat se jak k věčně jsoucím, jež je neměnné, samo se sebou totožné a existující mimo čas i prostor, tak k proměnlivým časoprostorovým jevům náležejícím do sféry γένεσις. Kosmos je tělesný a smyslově vnímatelný a jako takový náleží mezi jsoucná druhého typu. I přesto je však v několika ohledech zcela výjimečný. Pro naše potřeby je zásadní zejména tato skutečnost: zatímco všechna ostatní jsoucná náležející do sféry γένεσις vznikají v čase, kosmos vzniká spolu s časem, resp., lépe řečeno, čas vzniká spolu s kosmem (*Tim.* 38b6). Domníváme se proto, že přechod z prekosmu ke kosmu je nutně singulární událost⁸⁸ a lidské myšlení či lidská řeč tak z pochopitelných důvodů naráží při pokusu o jeho uchopení na své meze. V porovnání s věčně jsoucím totiž v samém jádru kosmogonie figuruje určitá *změna*, avšak v porovnání se jsoucnými ze sféry γένεσις tato změna nenastává v čase a celkově pro ni neplatí charakteristiky vlastní jakýmkoli změnám v rámci kosmu. Z tohoto důvodu jsme přesvědčeni, že prapůvodní kosmogonickou událost nelze lidským myšlením pojmout zcela adekvátním způsobem a že se její pravé podstatě můžeme různými prostředky pouze více či méně přibližovat (v Timaiově konkrétním případě se toto děje prostřednictvím jeho „pravděpodobného vyprávění“).

Timaios s největší pravděpodobností vychází primárně ze skutečnosti, že kosmos náleží do sféry γένεσις, a volí tudíž následující strategii: vypráví o změně prekosmu v kosmos *jako by* se bývala odehrála v čase, tzn. prezentuje ji jako řadu sukcesivních fází, a tímto způsobem se pokouší zprostředkovat své mínění o jejím charakteru, jejích příčinách a důsledcích ostatním lidským bytostem. Domníváme se proto, že tento temporální aspekt Timaiova výkladu neodráží povahu skutečně proběhnuvší kosmogonie a nemá být interpretován doslovně. Sám Timaios ve prospěch tohoto tvrzení navíc poskytuje jednu poměrně explicitní indicii:

⁸⁸ Čistě hypoteticky by sice čas i kosmos mohly zaniknout, a poté opět být stvořeny, avšak k jejich zániku (stejně jako k zániku dalších božských bytostí) ve skutečnosti nikdy nedojde, protože tento čin by odporoval demiurgově dobrotě (viz *Tim.* 30a6–7, 41a7–b6).

uspořádáním své řeči vyvolá u čtenáře dojem, že demiurg nejprve vytváří tělo kosmu a teprve poté jeho duši (*Tim.* 31b4–34b9), avšak pouze proto, aby vzápětí celou věc „vedl na pravou míru“ a označil duši za přednější vzhledem k tělu „i vznikem i dokonalostí“ (καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ) (*Tim.* 34b10–35a1). Takovýto postup by byl, dle našeho názoru, velice matoucí, pokud by jím Platón nechtěl záměrně upozornit na nutnost nedoslovného výkladu temporálního aspektu Timaiova kosmogonického vyprávění.

Pokusme se vzhledem k právě řečenému lépe objasnit onu výše zmíněnou analogii mezi demiurgovou a Timaiovou činností. Oba tvoří *podobnou* kopii určitého vzoru v kvalitativně odlišném médiu: zatímco demiurg tvoří viditelný a hmatatelný kosmos podle věčné ideje živého tvora, Timaios vypráví o kosmogonii podle reálně proběhnuší kosmogonie.⁸⁹ Oba musí úvahou nalézt, co pro kopii v rámci kvalitativně odlišného média znamená být podobný svému vzoru, neboť stejně jako demiurg nemůže stvořenému kosmu poskytnout charakter věčné jsoučího, ani Timaios nemůže v rámci svého vyprávění zcela adekvátně zachytit pravou povahu prekosmického stavu a kosmogonického aktu. Oba stojí před podobným problémem, a oba tak volí do jisté míry podobnou strategii k jeho vyřešení – dopomáhají si zavedením času.⁹⁰ Demiurg dopřává

⁸⁹ Určitá nepřesnost této analogie samozřejmě nutně plyne ze srovnání kognitivních schopností demiurga a Timaiia. Zatímco demiurg pravděpodobně disponuje dokonalým poznáním svého vzoru, o vztahu Timaiia a reálné kosmogonie toto jistě říci nelze. Dodejme tedy, že Timaiův výklad se pohybuje na rovině pravděpodobnosti nejen z toho důvodu, že (po vzoru demiurga) provádí převod mezi dvěma odlišnými typy skutečnosti, ale také proto, že plně poznání reálné kosmogonie je z lidské perspektivy nedostupné, a tak v podstatě neexistuje záruka faktické přesnosti jeho vyprávění.

⁹⁰ Není cílem této studie podrobně se zabývat složitou problematikou času v *Timaiovi*, avšak je třeba zmínit alespoň několik zásadních bodů. V první řadě se domníváme, že na rozdíl od mnoha pozdějších myslitelů Timaios pracuje s časem jakožto *objektivním* rysem stvořeného kosmu, umocňujícím jeho podobnost ideálnímu vzoru, a že jej bytostně spojuje s existencí pohybu fyzikálních těles, jehož *primární* charakteristikou je právě ona nezvratná temporální následnost, a nikoli pravidelnost. To vyplývá z již zmiňované pasáže *Tim.* 37e3–5, kde je ono „bylo“ a „bude“ označeno za vzniklé druhy času, a rovněž z bezprostředně následující pasáže *Tim.* 38a1–2, kde je explicitně řečeno, že toto „bylo“ a „bude“ jsou pohyby (κινήσεις). Vlastní jádro času (spočívající v existenci rozdílu mezi minulostí a budoucností) a vlastní jádro pohybu (spočívající v nezvratné následnosti jeho jednotlivých fází) jsou tedy ve skutečnosti dvěma aspekty téhož fenoménu, kterým demiurg zvyšuje podobnost kosmu ideálnímu vzoru. Neméně důležitým, avšak až *sekundárním* faktem je, že díky pravidelnosti pohybu nebeských těles je možné, aby byl čas měřen duší (ať už lidskou či světovou). Není pravděpodobně sporu o tom, že čas je v *Timaiovi*

kosmu věčné trvání v čase, čímž zvyšuje jeho podobnost neměnné věčnosti vzoru, Timaios zase kosmogonickou událost prezentuje jako temporální sukcesi jednotlivých fází, což mu umožňuje lépe vyložit své mínění o ní. Pokud je tato interpretace plausibilní, znamená to, jak jsme již naznačili výše, že ani do prekosmického stavu, ani do demiurgovy činnosti vedoucí k ustavení kosmu nelze včítat časovost, a to dokonce ani ve smyslu nezvratné temporální sukcese (viz *Tim.* 37e4).

Na samotný závěr alespoň stručně načrtneme způsob, jakým by naše interpretace mohla řešit zmíněné paradoxy inherentní Timaiově řeči. První paradox se týká skutečnosti, že také v prekosmickém stavu se dle Timaiosa odehrává jakési neuspořádané vznikání (γένεσις, *Tim.* 52d3). Tuto γένεσις navrhujeme chápat nikoli jako vznikání v pravém smyslu slova se všemi jeho zákonitostmi, které platí v rámci kosmu,⁹¹ ale spíše jako jakousi „nepravou“ γένεσις, tzn. z lidského pohledu neuchopitelnou prekosmickou nestálost.⁹² Označení γένεσις tak v tomto případě

měřitelný pouze duši a že toto měření (v případě světové duše) skutečně probíhá od samého počátku existence světa. I přesto ale platí, že jeho samotná existence je primárně spjatá s oním pohybem fyzikálních těles, a tudíž je na jakékoli duši ve své podstatě nezávislá. Pro opačnou interpretaci času jakožto fenoménu bytostně existujícího pouze v duši viz např. E. Brann, *Time in the Timaeus*, in: též, *The Music of the Republic. Essays on Socrates' Conversations and Plato's Writings*, Philadelphia 2011, str. 276–277.

⁹¹ Obtížnou otázkou je, zda prekosmické vznikání disponuje svými vlastními „zákony“, anebo zda je jakýchkoli zákonů prosté. V souladu s naší interpretací bychom se přiklonili spíše ke druhé možnosti, avšak jsme si vědomi toho, že toto řešení není neproblematické, a to zejména v konfrontaci s pasáží *Tim.* 52d4–53b5, která nasvědčuje existenci prekosmických principů heterogenity sil působících pohyb a shlukování podobného. Na základě naší interpretace bychom mohli tvrdit, že první z těchto „principů pohybu“ má nejspíše vystihovat onu inherentní nestálost prekosmického vznikání, zatímco druhý Timaios přisuzuje prekosmu pravděpodobně na základě silného vlivu tradice – viz komentář Francise Cornforda, jenž upozorňuje, že princip shlukování podobného byl v Platónově době v podstatě axiómem přežívajícím již z filosofie atomismu a ztělesňujícím jakousi spontánní hybnou sílu vlastní samotné přírodě (F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, str. 168–169).

⁹² Tuto neuchopitelnost a bytostnou odlišnost prekosmického „pohybu“ zcela pregnančně vystihuje Thomas M. Robinson, *Plato's Psychology*, str. 97: „The *Phaedrus* seems to be saying that soul is the cause of all movement in an organised world, a world measurable by time. In a *non-organised* world *not* measurable by time it is debatable whether the movement in question has anything to do with this. Plato is compelled to give *some* description of the pre-cosmic chaos, and talk of movement in such a world is no more and no less intelligible than phrases like ‚before this‘ (πρό τούτου 53A8) in the same passage, when time has been admitted to be absent... Plato, as far as I can see, is dealing in two instances with two completely different types

považujeme za pouhou metaforu pro tuto neuchopitelnou nestálost, jež je svojí povahou zcela protikladná vůči stálosti a neměnnosti věčně jsoucího vzoru.⁹³ Stejně tak označení prekosmického „vznikání“ adjektivem ὄρατόν (viditelné, tzn. obecněji smyslově vnímatelné – *Tim.* 30a3) se zdá být metaforickým (neboť bez přítomnosti ohně nemůže být nic viditelné – *Tim.* 31b5) a za jeho účel opět považujeme vyzdvižení bytostné odlišnosti mezi nestálostí prekosmu a věčně jsoucím vzorem, mezi jehož základní charakteristiky patří mimo jiné nepřístupnost smyslovému vnímání. V neposlední řadě pak připomeňme Timaiosovy zmínky o tom, co bylo *před* vznikem světa, které, pokud čas vzniká spolu se světem, rovněž nemohou být vykládány doslovně. Jelikož za této situace tedy nelze striktně vzato hovořit o stavu *před* vznikem světa, domníváme se, že Timaios chce touto formulací vyjádřit své přesvědčení, že prekosmos jako takový *není* pouhou metaforou či kontrafaktuálním popisem našeho světa, nýbrž stavem, v němž se veškerenstvo skutečně nacházelo a z něhož bylo demiurgem transformováno ve stav kosmický.⁹⁴

ZUSAMMENFASSUNG

Ziel der Studie ist die Beleuchtung von einigen der zentralen Fragestellungen in Platons Timaios. Nach einer kurzen Einführung wird die Frage diskutiert, ob Kosmos – nach Timaios – einst entstand oder wenn nicht, ob er immer noch im Begriff ist zu entstehen. Um diese Frage zu

of motion, the one accepted and universally admitted, and operating in an organised world of temporal succession, the other a reality in every sense different, and almost beyond description.“

⁹³ Není jasné, jak lze tuto „nepravou“ γένεσις zařadit mezi tři druhy, jež Timaios rozlišuje na počátku svého druhého kosmogonického vypravování: 1) to, co vzniká (τὸ γιγνώμενον); 2) to, v čem vzniká (τὸ ἐν ᾧ γίγνεται); 3) to, čemu je vznikající připodobňováno a odkud vzniká (τὸ ὅθεν ἀφομοιοῦμενον φέεται τὸ γιγνώμενον) (*Tim.* 50c7–d2). Rozhodně ji nelze ztotožnit ani s tím, co vzniká, neboť to musí nutně odkazovat až ke stvořenému kosmu, a bezpochyby ani s ideálním vzorem, kterému je vznikající připodobňováno. Domníváme se tedy, že onen neuspořádaný „pohyb“ protoživlů bude v prekosmu s největší pravděpodobností neodlišitelný, resp. odlišitelný pouze pojmově, od „matky“, tzn. od toho, „v čem vzniká“, a že teprve až činností demiurga se transformuje v kosmos, tedy v τὸ γιγνώμενον. Klíčovou roli v tomto argumentu hraje fakt, že „třetí druh“ nelze pochopit (řečeno pozdější terminologií) ani jako prostor, ani jako „pralátku“, ale jako kombinaci obojího. Srv. D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, str. 249.

⁹⁴ Tato studie vznikla v rámci projektu č. 341715 *Kosmos jako živá bytost v antické filosofii* a byla financována z prostředků Grantové agentury UK.

beantworten, wird eine sorgfältige Analyse des Proömiums der Timaios' Rede (*Tim.* 27c1–29d3) vorgelegt und die Differenz zwischen der sog. realen und metaphorischen Interpretation dargestellt und entfaltet. Die Timaios-Rede selbst beginnt mit dem Ausdruck εἰκὼς μῦθος („eine wahrscheinliche Rede“ – *Tim.* 29d2), der die Rede wesentlich bestimmt. Das folgende Kapitel ist deshalb einer Interpretation gewidmet, die den Sinn dieses Ausdrucks untersucht und zugleich allgemein dem Thema, wie man über Kosmos eine Rede halten kann. Den letzten und längsten Teil des Textes bilden die Ergebnisse der vorherigen Untersuchungen und Präsentation der Antworten auf die Frage, wie das Entstehen des Kosmos genau verstanden werden soll. Dabei werden Thesen von einigen renommierten Wissenschaftlern kritisch ausgewertet. Im letzten Abschnitt wird eine Interpretation vorgestellt, die die beiden traditionellen Lösungsansätze auf originelle Art und Weise zu kombinieren versucht.

SUMMARY

The aim of this paper is to clarify some of the key problems of Plato's *Timaeus*. After the short introduction the question whether the cosmos, according to Timaeus, once came into being or whether it never did but is still coming into being is being discussed. In order to answer this question a careful analysis of the prooemium to the Timaeus' speech (*Tim.* 27c1–29d3) is made and a distinction between so-called real and metaphorical interpretation is developed. Timaeus' speech itself is introduced by a phrase εἰκὼς μῦθος (“a likely story” – *Tim.* 29d2) which qualifies it essentially, and the following section is, therefore, dedicated to an interpretation of the meaning of this phrase and generally to the topic of speech which can be delivered about cosmos. The last and longest part of the text builds on the results of preceding enquiry and answers the question how exactly should be the coming into being of cosmos understood. Theses of several renowned researchers are critically assessed and in the last section an interpretation which tries to combine both traditional approaches in an original way is presented.

SYMPATIE A PROSTOROVOST VÁŠNÍ V HUMOVĚ POJEDNÁNÍ

Hynek Janoušek

V této stati se budeme věnovat teorii sympatie, kterou rozpracoval David Hume v druhé knize svého *Pojednání o lidské přirozenosti*.¹ Humova teorie je výrazným příspěvkem k teoriím vcítění a koncepcím, jež se zabývají přístupem k mysli druhých lidí. Do její povahy se promítá Humovo nové pojetí funkce rozumu v lidské přirozenosti a důraz, který Hume kladl na sociální rozměr konstituce personálního já. Z tohoto důvodu může být následující text přínosný nejen pro čtenáře zajímajícího se o Humovu filosofii či o dějiny teorie vcítění, ale i pro ty, kteří se o tuto problematiku zajímají v rámci současných filosofických diskusí. Výklad Humovy teorie zde však nebude naším jediným cílem. Pokusíme se také upozornit na některé její zajímavé aspekty, které odborná humovská literatura přehlíží.

Jelikož termín „sympatie“ se dnes ani v angličtině obvykle nepoužívá ve významu, který měl v 18. století, je třeba jej nejprve stručně objasnit a dále nastínit, o co nám v této stati půjde. Hume a autoři tohoto období používali termín sympatie (sympathy) zejména ve třech spřízněných významech. Základním významem je význam cítění s druhým (fellow-feeling) ve smyslu pociťování toho, co druhý pociťuje, tj. pociťování jeho emocí. Velmi blízké tomuto významu je pojetí sympatie jako souznění emocí, jež je rovněž základní lidskou potřebou. V sympatii se za jistých okolností štěstí druhého stává naším štěstím a neštěstí druhého naším neštěstím. A naopak naše štěstí se stává štěstím druhých osob a naše neštěstí je rmoutí. Jelikož toto sladění stupňuje naše štěstí a ulevuje našemu neštěstí, zatímco nesoulad štěstí utlumuje a neštěstí prohlubuje, byla realizace sympatie považována některými autory za nezbytnou podmínku

¹ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, vyd. L. A. Selby-Bigge – P. H. Niddich, Oxford 2009. V textu je dílo uváděno pod českým názvem *Pojednání o lidské přirozenosti*, v odkazech je zkracováno jako *Pojednání*, s uvedením pořadí knihy, čísla stránek jsou předeslána zkratkou SB (Selby-Bigge). Citace první knihy jsou převzaty z českého vydání: D. Hume, *Pojednání o lidském rozumu*, přel. H. Janoušek, Praha 2015, které obsahuje číslování SB na pravém okraji Humova textu.

lidského štěstí vůbec.² Konečně třetím významem je sympatie ve smyslu soucitu (compassion). Tento význam je zúžením předcházejícího významu na oblast utrpení a jednání, které takové sou-cítění může motivovat.³

Zaměříme se zde na popis principu sympatie v druhé knize *Pojednání o lidské přirozenosti*, v níž sympatie vystupuje zejména jako pasivní psychologický princip prožívání pocitů druhých. Důvod tohoto omezení na druhou knihu je praktický. Ve třetí knize *Pojednání* je totiž sympatie vyložena také jako zdroj morálních citů prožívaných ze specifického, obecného hlediska. Výklad sympatie v kontextu Humovy morálky a otázka její případné aktivní povahy oproti pasivnějšímu pojetí druhé knihy však výrazně přesahuje možný rozsah tohoto textu.⁴

Výklad vlastního obsahu Humovy teorie pak bude mít dvě části. Nejprve se pokusíme krátce představit Humovu koncepci sympatie v druhé knize *Pojednání* a objasnit, jaký smysl má Humovo tvrzení, že v sympatii se mění ideje vášní v impresy. Přitom probereme dva aspekty Humovy koncepce, které bývají v sekundární literatuře přehlíženy. Budeme se ptát, jednak jak se liší význam termínů „živost“ a „živé pojetí“ v druhé knize *Pojednání* od významu těchto termínů v knize první, jednak jak chápat Humovu teorii emocionální „nákazy“ emocemi, tj. Humovo tvrzení, že emoce na nás bez našeho přispění přecházejí a stávají se našimi vlastními.

V druhé, spekulativnější části stati se budeme zabývat tím, jak se to má se vztažením vášní k prostoru. Jelikož vášně jsou podle Huma neprostorové percepce, nelze pojetí prožitků druhého chápat jako příčinný úsudek z tělesného vnějšku na skryté duševní *nitro*. Hume se však jen stěží mohl domnívat, že jsme v rámci běžné, každodenní komunikace osob srozumění s tím, že usuzujeme na vášně osob, které se *nikde* nenacházejí. Kde se tedy podle naší každodenní víry nacházejí? Na základě analýzy textu *Pojednání o lidské přirozenosti* budeme hájit tvrzení, že řešení tohoto problému u Huma přirozeně plyne z jeho teorie „ztělesnění“

² Tento význam sympatie zdůraznil A. Smith ve své *Theory of Moral Sentiments*, London 1761, str. 1–29.

³ Srv. též H. Home, *Elements of Criticism*, I, Indianapolis 2005, kap. 15, str. 308. Jelikož v některých spojeních zní přirozeněji termín „vcítění“, budeme ho v následující diskusi občas užívat jako synonymum termínu „sympatie“, ačkoli oproti tomuto termínu konotuje aktivní snahu pochopit, co druhý prožívá. Pro mírně odlišnou klasifikaci významu „sympatie“ viz L. Turco, *Sympathy and Moral Sense: 1725–1740*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 7, 1999, str. 79–101.

⁴ K tomuto aspektu viz např. P. S. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh 1966, str. 41–79.

neprostorových percepčí obsažené v první knize *Pojednání*. Podporu pro to, abychom přenesli řešení z oblasti smyslů do oblasti vášní, nám poskytuje zjevná obecnost, s níž Hume v první knize *Pojednání* řeší problematiku vztahu neprostorově a prostorově uspořádaných percepčí mysli, a také fakt, že opak by byl zjevně absurdní.

Je třeba dodat, že volba tématu prostorovosti vášní u Huma je v druhé části naší práce motivována tím, že přestože o Humově teorii sympatie v *Pojednání o lidské přirozenosti* bylo napsáno velké množství literatury, otázku vztažení neprostorových vášní k prostorovému tělu si podle všeho dosud nikdo vážně nepoložil.⁵ Jedná se o poměrně překvapivé zjištění, neboť důraz na tělesnou povahu osob patří od publikování známé knihy Anette Baierové *A Progress of Sentiments* mezi standardní prvek humovských bádání.

Humovo pojetí sympatie v druhé knize *Pojednání o lidské přirozenosti*

Podívejme se však nejprve blíže na Humovo pojetí sympatie. Prožívání emocí druhého se podle obvyklého výkladu Huma, který, jak uvidíme, má oporu i v druhé a třetí knize *Pojednání*, zakládá v asociativním, zvykovém příčinném vyvození, díky němuž se nám např. tělesné výrazy tváře či tělesný postoj ukazují jako účinky mentálních příčin. Hume se k této příčinné povaze své teorie hlásí např. v následující pasáži:

„Když vidím účinky vášně v hlase a gestech nějaké osoby, má mysl bezprostředně přechází z těchto účinků k jejich příčinám... Mysli se neodhaluje žádná vašeň druhého bezprostředně. Pociťujeme jen její

⁵ K tomuto názoru jsem dospěl po prostudování řady článků a několika knih, jež poskytují základní vhled do problematiky. Mezi nimi např. A. Waldow, *David Hume and the Problem of Other Minds*, New York 2011; A. E. Pitson, *Hume and the Mind/Body Relation*, in: *History of Philosophy Quarterly*, 17, 2000, str. 277–294, S. Traiger (vyd.), *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford 2006; A. C. Baier, *A Progress of Sentiments*, London 1991; J. Taylor, *Reflecting Subjects*, Oxford 2015; D. F. Norton, J. Taylor (vyd.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge 2019; P. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*; E. S. Radcliffe, *Hume's Psychology of the Passions. The Literature and Future Directions*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 53, 2015, str. 565–606; G. J. Postema, „Cemented with Diseased Qualities“. *Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology*, in: *Hume Studies*, 31, 2005, str. 249–298; J. McIntyre, *The Idea of the Self in the Evolution of Hume's Account of the Passions*, in: *Canadian Journal of Philosophy*, 42, 2012, str. 171–182.

příčiny nebo účinky. Z nich vyvozujeme vášně a tyto příčiny a účinky v důsledku toho vyvolávají naši sympatii.“⁶

Až na výjimky se zde nebudeme věnovat přechodu od příčin k vášním jako účinkům těchto příčin. Tento směr sympatie, který je důležitý i pro Humovu morální teorii, podle Huma umožňuje „sympatizovat“ s chirurgickým nástrojem jako příčinou bolesti pacientů či s hradbami města jako příčinou pocitu bezpečí jeho obyvatel.⁷ Náš výklad bude postupovat v druhém směru sympatie. Tématem bude ukazování se afektů jakožto příčin v jejich tělesných účincích.

Bez ohledu na to, v jakém směru příčinnosti sympatie postupuje, platí, že příčinný soud vcítění má být podle Huma soudem analogickým, v němž hraje roli zkušenost o vztahu vlastních prožitků a jejich tělesných účinků⁸ a vztah podobnosti mezi myslí a tělem příslušníků téhož druhu. Podle Huma totiž platí, že „příroda zachovala velkou podobnost mezi všemi lidskými bytostmi a očividně si nikdy nevšimneme vášně či principu u druhých lidí, pokud do nějaké míry sami v sobě nenalezneme jejich obdobu.“⁹

Soud je zde, jak je to u Huma běžné, pouhým asociativním převedením živosti imprese na ideu, která je zprostředkovaná zprvu pre-reflektivním vztahem příčinnosti.¹⁰ Hume tedy soudem vcítění nemíní ani *úsudek*, tj. usuzování z premis na závěr, ani *explicitní* soud ve smyslu aktivního srovnání a spojení idejí podléhajících naší vůli. Analýza „přirozeného“ soudu vcítění spadá u Huma v druhé knize *Pojednání* do oblasti analýzy lidské obraznosti, jejíž principy vedou k asociativnímu vybavení a oživení ideje afektu druhé osoby. Převod živosti percepce je přitom pasivní operací. Tuto přirozenou pasivitu Hume zdůrazňuje na mnoha klíčových místech *Pojednání o lidské přirozenosti*. Ve známém závěru

⁶ D. Hume, *Pojednání*, III, SB 576.

⁷ Tamt., II, SB 450, a tamt., III, SB 576.

⁸ Nakolik je mi známo, Hume nikde nevyjasňuje, odkud se bere toto vědomí o příčinné souvislosti vlastních vášní a jejich tělesných projevů a jakou má povahu. Bylo by však proti duchu Humovy filosofie chápat ho jako vrozené a nikdo takového pojetí, pokud vím, nezastává. Stojí také za povšimnutí, že např. Thomas Reid svou teorii vrozené souvislosti vášní a jejich výrazů útočí na empirismus, mezi jehož představitelů počítá zejména Huma, viz T. Reid, *On the Intellectual Powers of Man*, London 1785, str. 597.

⁹ D. Hume, *Pojednání*, II, SB 318.

¹⁰ Pro pojetí soudu u Huma je klíčová jeho dlouhá poznámka pod čarou v *Pojednání*, I, SB 96–97.

první knihy *Pojednání*, v níž autor líčí naprostou ztrátu přirozené víry navozenou reflexí nad dosaženými výsledky svých zkoumání, Hume podle všeho tvrdí, že soudy běžného životního postoje, a tedy i víry v duševní život druhých osob a bytostí, nelze trvale suspendovat, aniž bychom tím zároveň přišli o schopnost jednat a žít.¹¹ Hume tedy, jak se zdá, nestaví do opozice přirozenou víru a solipsismus meditujícího filosofa, který pochybuje o existenci vnějšího světa či o tom, že může vědět, že druzí nejsou např. neoduševnělé stroje, nýbrž přirozenou víru a radikálně skeptické nalomení a – při trvalé „epoché“ – konečný rozklad smysluplné a „životaschopné“ artikulace světa.¹²

Je ale také třeba upozornit na významný rozdíl mezi běžnou příčinnou inferencí a inferencí vcítění. Hume na mnoha místech zmiňuje, že *originální* imprese emoce druhého není nikdy dána, nemůžeme tedy mít tu zkušenost o uniformním souběhu cizích mentálních příčin a jejich tělesných účinků, v níž vidí Hume základ příčinného vyvození v běžném smyslu. *Celá* oblast mentálních příčin u druhých je zkušenosti nepřístupná a rozšíření naší zkušenosti o tuto oblast je proto *zcela* založeno v přenosu naší zkušenosti na cizí subjekt.¹³

Přirozená operace obraznosti, díky níž si živě vybavujeme ideje afektů druhých osob, je totiž pouhým základem operace, kterou Hume označuje za sympatii v přísném smyslu. A právě na tento aspekt se Hume zaměřuje, když zavádí pojem sympatie ve smyslu principu, který nám zpřístupňuje afekty druhého v *jejich impresionalitě* a který již *nepatří*

¹¹ Tamt., SB 268–270.

¹² Viz A. Baier, *A Progress of Sentiments*, str. 17–43. Rozbor Humova pojetí radikální skepse a její vliv na Humovu teorii intersubjektivitu přesahuje možnosti tohoto pojednání.

¹³ Anik Waldow ve své knize *David Hume and the Problem of Other Minds* (str. 66–73) navíc spatřuje problém v tom, že na jedné straně Humův princip abstrakce vyžaduje srovnání idejí jakožto kopií impresí a že, na straně druhé, nám jsou imprese druhého nepřístupné. Díky tomu bychom si nemohli utvořit obecný pojem myslí a pojmut sebe jako jednu z myslících osob mezi jinými, neboť k jednomu případu myslí, a sice naší vlastní, nelze podle Huma připojit obecný termín. Lze snad odpovědět, že podle Huma pojmáme jisté ideje jako ideje druhého bez ohledu na jejich genetický původ v našich vlastních impresích. Imprese a ideje podle Huma samy o sobě ničím nepoukazují na *nutnost* být percepce v naší myslí a jsou *a priori* myslitelné v oddělení od sebe navzájem i od naší vlastní myslí, viz D. Hume, *Pojednání*, I, SB 207. Kontrafaktuální představa, že numericky tatáž percepce, která je v mé myslí, by mohla být i v jiné, není podle Huma nijak problematická – percepce uvolněné v odhlédnutí od rozdílu vlastní/cizí by pak mohly tvořit základ pro zavedení obecného termínu „percepce“.

mezi principy obraznosti. Na první pohled není na Humeově počáteční charakteristice sympatie nic zvláštního. Hume tvrdí, že:

„Nejpozoruhodnější vlastností lidské přirozenosti, jak svou vlastní povahou, tak svými důsledky, je náš sklon sympatizovat s druhými a sdílením získávat jejich postoje a pocity, ať již se od našich jakkoliv liší, či jsou vůči nim dokonce protikladné.“¹⁴

Hume však netvrdí pouze, že díky sympatii rozumíme tomu, co prožívá druhý, nýbrž, a to je na celé věci nejdůležitější, že emoce druhého v sympatii *spoluprožíváme*:

„Pokud nám sympatie dodává afekt, poznáváme ho zprvu prostřednictvím jeho účinků a prostřednictvím těch vnějších znaků ve vystupování a konverzaci, které nám prostředkují jeho ideu. Tato idea se vzápětí proměňuje v impresi a získává takovou míru síly a živosti, že se z ní stává tato vášeň sama a že vytváří emoci, která se vyrovná jakémukoliv původnímu afektu...“¹⁵

Například idea radosti či smutku druhého se ve vcítění mění v impresi radosti či smutku druhé osoby. Je třeba si uvědomit, že když Hume hovoří o komunikaci osob, čili o „získávání postojů a pocitů, ať již se od našich jakkoliv liší“, má na mysli toto sdílení *impresí* vášní samotných pomocí sympatie. Uchopení emoce druhého v soudu je zde jen podkladem, nikoli výsledkem sympatie. Pokud bychom navzájem uchopovali *pouze* ideje postojů a pocitů, nejednalo by se, jak uvidíme, o mezilidský vztah v běžném smyslu.

Proměna ideje v impresi není jediným původním rysem operace sympatie. Lidská přirozenost se v oblasti sympatie dále vyznačuje tím, že afekce emocí druhého tíhne k emocionálnímu rozšíření. Nejenže pocítujeme radost druhého, ale sami se začneme radovat.¹⁶ Tatáž tendence k rozšíření emocí se týká i negativně laděných emocí, např. impresi smutku či bolesti druhého, které se mění v náš vlastní smutek a naši vlastní bolest.

Proč ale Hume hovoří o proměně ideje v impresi? Proč mu nestačí říci, že idea pojetí emoce druhého se v sympatii *oživuje* nebo že se její

¹⁴ D. Hume, *Pojednání*, II, SB 316.

¹⁵ Tamt., SB 317.

¹⁶ Tamt.

živost *stupňuje*, v tom smyslu, v jakém se v první knize *Pojednání* asociativně ožívují a ve své živosti stupňují ideje našich smyslů? Tyto otázky se již týkají prvního přehlíženého aspektu Humovy teorie sympatie, o němž chceme – jak jsme si v úvodu předsevzali – pojednat.

Hlavní část naší odpovědi spočívá v tom, že „živost“, „oživování“ či „živé pojetí“ mají v kontextu sympatie často jiný význam a hrají jinou roli než tytéž termíny v první knize *Pojednání*. Oživující vášnivost není totéž co oživující obraznost.

Abychom pochopili tento rozdíl, je třeba si všimnout, že idea emoce, kterou v druhé knize oživuje sympatie, *už je živá* a silně pojatá ve smyslu první knihy *Pojednání*. Vybavujeme si ji totiž ve výše popsaném příčinném analogickém soudu, a ten je výkonem oživující *obraznosti*. Veselý obličej nás vede k *víře* v radost, kterou druhý prožívá. O této radosti nijak nepochybujeme. Této vášni rozumíme, ale *necítíme ji*. Hume totiž s idejemi vášní, které mají být kopiemi sekundárních impresí, zachází v kontextu sympatie často tak, jako by šlo o pouhé „zobrazení“ vášní. Zřejmě nejvýraznější pasáž, k níž se váže pojetí idejí vášní druhého jako pouhých zobrazení, je tato:

„Je skutečně zřejmé, že když sympatizujeme s vášněmi a pocity druhých, tato hnutí se v naší mysli nejprve objeví jako ideje a jsou pojata jako náležející jiné osobě právě tak, jako pojmáme jakýkoliv jiný fakt. Je také zřejmé, že ideje afektů druhých se proměňují právě v ty impresie, které reprezentují, a že vášně vznikají ve shodě s tím, jaký obraz jsme si o nich utvořili.“¹⁷

Jelikož Hume hájí naprostou motivační impotenci rozumu vůči lidským vášním a lidskému jednání,¹⁸ nemůže živá *představa* vášně druhého *sama o sobě* vést k žádné emocionální reakci a k žádnému jednání na naší straně. Samotná prezentace vášní např. neumožňuje radovat se z toho, že druhý se raduje, či se vztekat, pokud je radost druhého škodolibostí zaměřenou na naši osobu. Živé *ideje* vášní samy o sobě neumožňují, abychom se k druhému vztáhli v soucitu či závisti, ani prostřednictvím jakékoli další emoce. Krátce řečeno, živá idea vášně, pokud nepodlehne proměně ve vášně, neumožňuje ani konflikt, ani souznění emocí, které tvoří jednu ze základních oblastí běžných mezilidských vztahů:

¹⁷ Tamt., SB 319.

¹⁸ Tamt., SB 413–418, a tamt., III, SB 455–470.

„I když jsou nám [vášně druhého známy], pokud by zůstaly pouze na úrovni obraznosti či pojetí, je tato schopnost natolik uvyklá na předměty rozmanitých typů, že pouhá idea, přestože odporuje našim pocitům a sklonům, by na nás sama o sobě nikdy nemohla zapůsobit.“¹⁹

Idea vášně tedy není tím, čemu Hume říká klidná vášně čili vášně, na kterou jsme si zvykli tak, že o ní ani nevíme, přestože prosycuje náš každodenní život. Není ani tím, co Hume nazývá slabou vášní, tj. vášní, která v konfliktu rychle podlehne jiné vášni. Živá idea vášně druhého není v kontextu sympatie zkrátka vůbec vášní, nýbrž zobrazením této vášně.

Důvod, proč naše čtení není nijak běžnou součástí výkladů Huma, spočívá v tom, že Hume se často vyjadřuje tak, jako by idea vášně byla již sama *slabou* vášní a jako by sympatie slabě pojatou vášně pouze posilovala. To je však způsobeno tím, že proměna ideje vášně v impresi je podle Huma ve výkonu sympatie tak automatická a pasivní, že odlišit, zda jde ještě o ideu, anebo už o impresi vášně, lze mnohdy jen „umělou“ filosofickou analýzou. Je třeba vzít také v potaz, že čím je idea vášně živější, tím bezprostřednější a snazší je i její proměna v impresi vášně. Hume sám píše, že „ať již je ale tato změna ideje v impresi jakkoliv náhlá, pramení z jistých ohledů a uvážení, které neujdou podrobnému zkoumání filosofa, i když mohou unikat osobě, která je vykonává.“²⁰

Při vcítění má však podle Huma docházet právě k *pocit'ování* vášní a emocí druhých. Jak k tomuto vcítění dochází a odkud pochází živost, která z živé ideje vášně učiní vášně samotnou? Hume odpovídá poněkud překvapivě. Zdrojem živosti je impresie našeho vlastního *já* (self) čili vědomí vlastní *osoby*:

„Při sympatii zjevně dochází k proměně ideje v impresi. Tato proměna vzniká na základě vztahu předmětů k našemu já. Naše já je nám vždy bezprostředně přítomné.“²¹

¹⁹ Tamt., III, SB 593.

²⁰ Tamt., II, SB 317.

²¹ Tamt., SB 320. Zajímavým důsledkem této teorie je, že když percepcie *já* není dostatečně živá, ztrácíme schopnost se do druhých vcítovat a mechanismus sympatie se zastaví u pouhého představování emocí druhých lidí. Oživování vlastního *já* popisuje Hume prostřednictvím své teorie nepřímých vášní, viz níže.

„... naše vědomí nám poskytuje tak živé pojetí naší vlastní osoby, že si ani neumíme představit nic, co by ho mohlo v tomto ohledu překonat. Každý předmět spřízněný s naším já musí tedy být podle předcházejících principů představen s podobně živým pojetím...“²²

Imprese vášně, která jejím oživením vzniká, *není kopií* ideje vášně, nýbrž její *metamorfózou* na základě těsného vztahu k vlastnímu já, které této ideji udílí živé pojetí. Toto spříznění emoce druhého s vlastním já čili s vlastní osobou probíhá podle Huma na několika rovinách.

První nutnou, nikoli však dostatečnou podmínkou je již zmiňovaná druhová podobnost. Hume běžně ve svých teoriích využívá vciťování do zvířat a jeho příklady přitom vždy poukazují na chování, které se podobá lidskému. Z tohoto hlediska je nejpodobnějším zvířetem druhý člověk. Podobnost zde ovšem nejen usnadňuje postřehnutí vášní druhého ve smyslu vyvolání příslušné *ideje*, nýbrž uvádí také tuto ideu do těsnějšího vztahu k vlastnímu já. Čím podobnější je bytost, do níž se vciťujeme, tím snáze se s ní „spřízníme“ a tím silněji její mentální život pociťujeme. Hume dále zmiňuje kulturní podobnost mezi chováním příslušníků stejného národa – tj. podobnost jazyka, konvencí, obyčejů či tzv. národních povahových rysů. S krajany sympatizujeme podle Huma živěji než s cizinci.²³

Kromě právě popsané podobnosti zmiňuje Hume také soumeznost ve smyslu prostorové blízkosti – snáze a živěji jsou nám přístupné pocity a hodnocení sousedů, zatímco emoce vzdálených lidí jsou obvykle zakoušeny jako slabé. Nakonec Hume zahrnuje do vztahů spříznění i vztah

²² Tamt., SB 317. Jak smířit na první pohled protichůdná Humova vyjádření týkající se impresie já v první a druhé knize a tichý přechod od já, které občas splývá se souborem obsahů lidské mysli, k já, které je osobou se zájmem o sebe sama, je předmětem rozsáhlé diskuse. K tomu viz např.: J. McIntyre, *Personal Identity and Passions*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 27, 1989, str. 545–557, a T. Penelhum, *The Self of Book 1 and the Selves of Book 2*, in: *Hume Studies*, 18, 1992, str. 281–292.

²³ Pravidelnost a podobnost chování dále umožňuje vznik *obecných pravidel*, která mají normativní povahu. Vášně se díky nim při sympatii jeví jako přiměřené, nepřiměřené, vhodné či nevhodné. V druhé knize *Pojednání* Hume upozorňuje na to, že díky těmto pravidlům velmi živě sympatizujeme s druhým i zástupně s ohledem na situaci, kterou druhý neprožívá tak, jak má, tj. jak by ji prožíval normální dospělý člověk za normálních okolností. Dotyčný např. spí pod stromem, a přitom na něj běží stádo koní (D. Hume, *Pojednání*, II, SB 385), či je šílený a jedná nepatříčně (tamt., SB 371), nebo se jedná o dítě, které nerozumí své situaci (malý princ bezstarostně si hraje se svými nepřáteli, tamt.).

příčinnosti – s prožitky vlastních rodinných příslušníků sympatizujeme živěji.²⁴

Dříve než přejdeme k sociálnímu rozměru sympatie, zastavme se na chvíli u Humovy teorie šíření emocí. Zde je třeba ostře odlišit „naše impresie cizí vášně“ a „naše impresie vlastní vášně“. Všechny impresie jsou naše v tom smyslu, že patří do svazku percepce, které tvoří naši mysl, a v tomto smyslu se všechny (naše) ideje vášní druhého stávají díky operaci sympatie našimi impresemi. Bylo by však absurdní tvrdit – a Hume to ani nečiní –, že při vcítění do radosti druhého se již v prvním kroku stáváme osobami, které se radují. Např. celý důležitý princip srovnávání se u Huma zakládá na tom, že přirozeně srovnáváme svou situaci se situací druhého. Na základě tohoto srovnání je často *první* reakcí na cizí štěstí bolestná závist a na cizí neštěstí radostná škodolibost.²⁵ Princip srovnání však není tak fundamentální jako princip sympatie, v němž se vášně druhého stávají našimi vášněmi, protože podle Huma princip srovnávání předpokládá princip sympatie. Cizí štěstí či neštěstí nás musí zasáhnout, tj. musí vyvolat impresi, pokud máme závistivě či škodolibě reagovat.

Reakce pramenící ze srovnání je pak reakcí i v druhém, silnějším smyslu. Podle Huma totiž překonává náš původnější *sklon* podléhat cizím vášním. K podobnému zvratu dochází i tehdy, když nás osoba, do níž se vcitujeme, poškodila, a vyvolala tím naši touhu po pomstě.²⁶ Hume však rozhodně tvrdí, že naší přirozenější prvotní reakcí na vynoření impresie cizí vášně je její „rozšfření“ v impresi naší vlastní vášně. V tomto smyslu nás sympatie vždy vystavuje jistému asymetrickému tlaku ke konformitě či emocionálnímu sladění:

„[Převzetí názorů a pocitů] je patrné nejen u dětí, které bezmyšlenkovitě přijímají všechny názory, které se jim předkládají, ale také u nejsoudnějších a nejchápavějších lidí, kteří se jen s obtížemi drží vlastního rozumu a náklonností, pokud odporují těm, které mají jejich přátelé a každodenní společníci.“²⁷

²⁴ Srv. D. Hume, *Pojednání*, II, SB 318.

²⁵ Velmi detailní popis tohoto principu a jeho funkce v Humově filosofii poskytl G. J. Postema, „*Cemented with Diseased Qualities*“. *Sympathy and Comparison in Hume's Moral Psychology*.

²⁶ D. Hume, *Pojednání*, II, SB 366–368.

²⁷ Tamt., SB 316.

Hume tedy postuluje pouze základní *sklon* k přejímání pocitů druhých a v právě uvedeném citátu jej propojuje tak silně se sklonem k sympatii, že oba principy takřka splývají.

Je třeba si ale všimnout, že soudní lidé se podle Huma *drží* svých pocitů, byť jen s obtížemi, tj. nepřebírají automaticky pocity svých přátel – vždyť právě v obecném a pevném hledisku se ukazuje jejich soudnost –, a že pokud osoby, do nichž se vcítujeme, přátelé nejsou, či se dokonce jedná o nepřátele, může být sklon k emocionálnímu podlehnutí slabý či zcela potlačený, aniž by byla zároveň potlačena operace vcítění:

„Princip sympatie je svou přirozeností natolik mocný a pronikavý, že vstupuje do většiny našich pocitů a vášní a často vystupuje v podobě svého protikladu. Je pozoruhodné, že když se proti mně někdo staví ve věci, na které mi silně záleží, a svou opozicí vyprovokuje mou vášně, vždy s ním do jisté míry sympatizuji a moje rozrušení pochází se stejného zdroje.“²⁸

Právě proto, že Hume považuje sklon k převzetí cizích pocitů za přirozenou součást sympatie, může s termínem „sympatie“ operovat v užším smyslu *sdílení* impresí druhého. Opakem této sympatie je pak antipatie ve smyslu prožívání vášní, které stojí v protikladu vůči těm, jež nám vnukává humovská sympatie vzatá v širším smyslu. Cizí radost pak například působí náš vlastní smutek a naopak. To však nemění nic na tom, že antipatie pramení ze sympatie v širším smyslu konverze ideje vášně v její impresi. Cizí radost musím zakusit jako impresi, abych na ni mohl reagovat impresí smutku.

Sympatie a nepřímé vášně

Potom, co jsme řekli o významu sympatie v Humově systému, by čtenář čekal, že v jeho knize nalezne samostatnou kapitolu, která se principu sympatie věnuje. Tak tomu však není. Hume zavádí sympatii v kapitole, jež nese název *Láska ke slávě*. Tento překvapivý postup je nyní třeba vysvětlit.

Hume tento princip zavádí, aby vysvětlil vnímání chvály a hany vlastní osoby. Hlavním cílem v druhé knize *Pojednání* je totiž pomocí sympatie navzájem propojit nepřímé vášně osob. Čím se u Huma vyznačují

²⁸ Tamt., III, SB 593.

nepřímé vášně? Na rozdíl od přímých vášní, jako je radost či smutek, které mají jen jeden předmět, zakoušíme v nepřímých vášních souvislost dvou předmětů – libě či nelibě zakoušeného předmětu, který je vyvolává, a libě či nelibě zakoušeného předmětu, na který jsou zaměřeny. Tyto vášně jsou také ze své přirozenosti personální. Předmět, na nějž jsou zaměřeny, je totiž jen vlastní anebo cizí já. A toto já jednání či zájmu o sebe sama zakoušíme jako předmět pouze jako já libé či nelibé. Na některých místech *Pojednání* se dokonce zdá, že toto já je v nepřímých vášních *vytvářeno* a neexistuje mimo ně.²⁹

Hume nepřímé vášně dále specifikuje následujícím způsobem. Svě vlastní já zakoušíme libě či nelibě v pýše a studu, cizí já pak zakoušíme jako libé či nelibé v lásce a nenávisti.³⁰ Libost či nelibost vášně, jejímž předmětem je já, je vyvolána spřízněním s libostí či nelibostí předmětu, který zapřičiňuje nepřímou vášně. Příčinou nepřímé vášně může být nějaký libý či nelibý předmět jen tehdy, jestliže se k osobě nějak váže, jestliže mezi ním a osobou panuje nějaký užší vztah. Příčiny nepřímých vášní pak Hume seřazuje do jakýchsi koncentrických kruhů.³¹ Např. nejniternějšími libými příčinami jsou vlastnosti mysli – vtip, paměť, bystrost, morální ctnosti, dále následují vlastnosti těla – krása, síla, hbitost apod. Nakonec Hume pojednává o vnějších příčinách nepřímých vášní – jedná se zejména o rod, slávu, postavení a v neposlední řadě bohatství a majetek.

Proč je však princip sympatie zaveden v rámci analýzy nepřímých vášní? Hume zdůrazňuje, že i když pýcha a stud mají přirozený základ, v pravém smyslu je nikdy nepocítujeme v izolaci. Vždy jistým způsobem libě či nelibě pocítujeme vlastní já v rámci vcítění do toho, jak na nás hledí druzí, a oni naopak prožívají sebe sama v rámci vcítění do toho, co k nim cítíme a jak jejich situaci vidíme my. Sympatie umožňuje toto propojení a sdílení nepřímých vášní právě tak, jako umožňuje komunikaci přímých vášní. Díky této komunikaci můžeme realizovat jednu ze základních potřeb, a sice potřebu sympatie ve smyslu souznění:

²⁹ Pečlivou argumentaci pro tuto tezi nabízí např. A. O. Rorty, „*Pride produces the idea of self*“. *Hume on moral agency*, in: *Australasian Journal of Philosophy*, 68, 1990, str. 255–269.

³⁰ „Pýcha“, „stud“, „láska“ a „nenávist“ jsou u Huma technické termíny pro libé a nelibé pocity, jejichž význam je oproti každodennímu významu velmi rozšířen, takže zahrnují veškeré libé a nelibé pocítování vlastního či cizího já. Vynikající popis technického užití těchto termínů u Huma poskytl P. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, str. 17–40.

³¹ D. Hume, *Pojednání*, II, SB 294–316.

„Nedokážeme si vytvořit žádné přání, které by nás neodkazovalo na společnost, naprostá samota je možná tím nejhorším, čím můžeme být potrestáni. Každé potěšení pocíťované v odloučení od společnosti bledne a každá bolest je krutější a nesnesitelnější. Ať již námi hýbou jakékoliv další vášně – pýcha, ctižádost, hrabivost, zvědavost, pomstychtivost nebo slast – duší, neboli hybným principem jich všech je sympatie a kdybychom zcela abstrahovali od myšlenek a pocitů druhých, neměly by žádnou sílu.“³²

Lidská mysl a personální já jsou díky sympatii vpleteny do společného sdílení přímých a nepřímých afektů, které Hume přirovnává k zrcadlení a v němž hrají nepřímé vášně ústřední roli:

„... myslí lidí jsou vzájemnými zrcadly nejen kvůli tomu, že odrážejí vzájemné emoce, nýbrž také kvůli tomu, že paprsky vášní, citů a postojů se často vrací s ozvěnou a mohou postupně odeznívat v neznamenných krocích.“³³

Má radost se zračí v radosti bližního, z čehož mám potěšení, které druhého opět těší. Všechny sdílené emoce mají v sympatii své ozvěny a lidský život je v tomto zřetězení a zrcadlení přirozeně společenským životem.

Sympatie a tělo druhého

Nepostradatelnou podmínku ustavení celé této oblasti našeho života tvoří u Huma tělesnost, která nám ukazuje prožitky druhých a naše prožitky ukazuje jim. Zde interpret naráží na složitou otázku, jak – s přihlédnutím k velkému významu, jenž přísluší vcit'ujícím sdílení vášní – podle Huma vypadá či může vypadat struktura zkušenosti s tělem druhého jakožto zkušenosti s tělem duševně prožívající osoby.

Protože v právě vznesené otázce používáme termín „tělo“ (body), je nejprve vhodné rozlišit mezi různými hlavními významy tohoto termínu v Humově *Pojednání*. Nerozlišování různých kontextů, v nichž je termín

³² Tamt., SB 363. Tuto stránku Humova myšlení rozpracoval a zdůraznil ve své pozoruhodné analýze vcit'ování Humův přítel Adam Smith, viz první čtyři kapitoly jeho knihy *The Theory of Moral Sentiments*, London 1761, str. 1–29.

³³ D. Hume, *Pojednání*, II, SB 365.

„tělo“ u Huma používán, by mohl vést k nesprávnému pohledu na problematiku, kterou mají jeho teorie řešit. Dodatečnou výhodou těchto rozlišení je, že je lze využít i při jinak zaměřených analýzách Humova textu.

a) *Tělo ve smyslu tělesa*. V tomto ohledu je u Huma tělo prostorovým útvarem, který se nijak zvlášť neliší od jiných prostorových věcí. Realitu těla podmiňuje, kromě umístění v čase a prostoru, jeho začlenění do zákonitých příčinných vztahů s jinými předměty.³⁴

b) *Fyziologické tělo*. Jedná se o tělo, jehož životní a jiné funkce popisují podle Huma lékaři a anatomové. Pro Huma má toto tělo značný význam: v jeho systému představuje nutnou příčinnou podmínku všech našich percepčí, „neboť všechny naše percepcce závisí na našich smyslových orgánech a na dispoziaci našich nervů a životních hybatelů.“³⁵

c) *Osobní tělo*. Jedná se o naše tělo a těla druhých tak, jak jsou zakoušena, když zakoušíme sebe a druhé jakožto *osoby* v běžném životě a jednání. Vnímání mého těla a těla druhých osob pak má u Huma tři hlavní dimenze:

c1) *Perceptivní tělo*. Tělo jak ho odhaluje smyslové vnímání. O tomto těle hovoří Hume jako o komplexní percepci.³⁶

c2) *Výrazové tělo*. Vnímání těla druhých nám kromě jeho tvaru, velikosti a ostatních tělesných vlastností ukazuje „emocionální“ vzezření (countenance),³⁷ vystupování (air, comportment), rysy (features), tón hlasu apod. Tělo je zde tedy orgánem sdílení pocitů, postojů a názorů apod. Hume termín „sdílení“ (communication) běžně používá právě pro označení vzájemného předávání a sdílení pocitů a postojů osob v tělesných výrazech a v tělesném jednání.

c3) *Tělo nepřímých vášní*. Tělo patří spolu s myslí k příčinám pýchy a studu, které jsou s námi nejúžeji spjaty, a naše tělo je předmětem lásky či odporu druhých. Hume proto neváhá toto tělo zahrnout do širšího pojmu já jakožto *zdroje* slasti či strasti *ze* sebe sama. Toto tělesné a myslící já je tím já, *za které* se ve svých očích a v očích druhých stydíme či *ze kterého* se radujeme, a je zároveň příčinou zalíbení či odporu druhých

³⁴ Viz příklad s poslíčkem. Tamt., I, SB 196.

³⁵ Tamt., SB 211. Hume sám se fyziologickému popisu příčin smyslových percepčí a asociací percepčí záměrně takřka nevěnuje, ale zjevně je ve svém systému předpokládá, viz tamt., SB 8, 60, 248, a tamt., II, SB 275–276. Fyziologický rozměr percepčí a jejich asociací zdůraznil J. P. Wright. Viz J. P. Wright, *Hume's „A Treatise of Human Nature“*, Cambridge 2009, str. 51–57, 71–74, 114–115, 122–126.

³⁶ Viz D. Hume, *Pojednání*, I, SB 191.

³⁷ Viz např. tamt., II, SB 304, 317, a tamt., III, SB 594.

lidí. Tělo nepřímých vášní³⁸ je tedy v tomto kontextu příčinou sympatie³⁹ a Hume se ho nerozpakuje zasadit i do sexuálního kontextu.⁴⁰ Toto tělo jako příčina potěšení značí potěšení jinak než tvář, jejíž výraz je účinkem potěšení.

V naší otázce po ukazování těla druhých osob nám půjde o tělo druhého ve výrazovém ohledu, nikoli o fyziologické změny nervů a svalů uvnitř těla zapříčiněné našimi vášněmi. A právě v pojetí výrazového těla narážíme v Humově teorii na vážné problémy.

I když odhlédneme od věrohodnosti popisu oživování emoce živostí vlastního já, zdá se, že Humova teorie čelí námitkám, jež proti vcit'ování na základě analogického soudu vznášej zejména fenomenologie.⁴¹ Tělo druhého není přece indikátorem mentálního života druhého tak, jako je kouř na obzoru indikátorem ohně za obzorem. Při interakci s druhou osobou neschází v jevu mentální polovina této osoby, jejíž nepřítomnost by musel suplovat povrch a pohyb těla fungující jako pouhý ukazatel něčeho skrytého. Podle Humovy teorie příčinnosti by navíc mezi emocemi a jejich vyjádřením musel být vztah časové následnosti příčiny a účinku. Lze však jen stěží tvrdit, že se vždy nejdříve zaradujeme „pro sebe“, načež teprve naváže náš úsměv jako viditelný účinek pro druhé. Psychický život druhého není jakousi schránkou, do které se nikdy nelze podívat. Spíše se zdá, jak tvrdí mnozí fenomenologové, že duševní a tělesná stránka osoby je v jevu druhému nějak přítomna současně a bezprostředně. Prožívání druhého jistým způsobem *vidíme* či *zakoušíme* na něm samotném, v jeho tělesné přítomnosti. Právě fenomenologie si položila naplno otázku, jakou má tato intuitivní zkušenost strukturu.

Hume si tuto otázku explicitně nepoložil. Chceme zde přesto hájit tezi, že byl příliš bystrý pozorovatel na to, aby nechal v *Pojednání o lidské přirozenosti* tento problém zcela stranou. Jedná se sice o pouhý

³⁸ Tamt., III, SB 614.

³⁹ Podobně jsou u Huma hradby příčinou sympatie s pocitem bezpečí obyvatel města (tamt., II, SB 450) a chirurgické nástroje příčinou sympatie se strachem pacientů (tamt., III, SB 576). Podle Huma je tedy sympatie vyvolávána i pojetím předmětů jako příčin pocitů, popř. pohledem na tělo či mysl jako příčiny libosti a nelibosti. Tento rozměr sympatie není pro téma, jež budeme dále rozebírat, relevantní.

⁴⁰ Tamt., III, SB 614.

⁴¹ Ke shrnutí některých základních bodů fenomenologické kritiky tradičního kartesiánského pojetí vcit'ování jako analogického soudu v současném kontextu filosofie myslí viz P. Urban, *Jak rozumíme druhým*, Praha 2016. Část této kritiky lze *mutatis mutandis* uplatnit i na nedualistické teorie sympatie pracující s analogickým soudem ve smyslu analogizující pasivní asociace.

rudimentární a nerozpracovaná východiska možného řešení. Dosledování jejich intencí však vede k výsledku, který je hoden zaznamenání. Některé prvky Humovy oficiální teorie percepce totiž narušují zdánlivou samozřejmost výše popsané příčinné teorie vžití a v některých bodech vzniká mezi oběma napjatý vztah, případně i rozpor.

Je totiž třeba položit si otázku, jak se u Huma do pojetí a víry týkajících se prožitků druhého promítá *samotná povaha* vášní jakožto *neprostorových* percepceí. Hume – a tento bod bývá přehlížen – zavádí v *Pojednání* obecný princip *kvazi-lokalizace všech* neprostorových percepceí, a tedy i vášní, v prostoru. Výsledek kvazi-lokalizace Hume navíc popisuje jako začlenění *vlastnosti* do rozprostraněného předmětu. Jelikož neprostorové percepcce musí být vztaženy k prostorovému nositeli jako jeho *vlastnosti*, musí být vášně jako vlastnosti kvazi-lokalizovány do prostorového těla osoby. Kvazi-lokalizované vášně proto vystupují jako *mody* předmětů a nikoli jako termíny komplexních relací, které Hume vidí jako relace *mezi* předměty.⁴²

V následující kritice budeme postupovat následovně: Nejprve upozorníme na některé rysy Humovy teorie percepceí, které se u Huma týkají vztahu těla a duše. Tento výklad nás dovede k problematice vztahu neprostorových a prostorových percepceí. Hume, jak uvidíme, řeší tento problém pomocí principu fiktivního ztělesnění neprostorových percepceí smyslů. Nakonec budeme argumentovat pro tezi, že stejné řešení Hume připouští i v oblasti neprostorových percepceí vášní. Na základě tohoto argumentu nastíníme možné pojetí tělesného ukazování vášní u Huma.

Percepcce a prostorovost

Hume, jak známo, tvrdí, že „můžeme pozorovat, že to, co nazýváme myslí, není nic než kupa či soubor různých percepceí“.⁴³

Celý metafyzický pojem substance jakožto trvajícíchho nositele vlastností je pak v Humově *Pojednání* explicitně označen za fikci.⁴⁴ Fikcí je tedy i ontologický dualismus substancí a pojetí myslí jako nositele vlastností. Hume ovšem také říká, že pokud bychom chtěli zvolit omezenou

⁴² K diskusi o rozdílu mezi mody a relacemi viz D. Hume, *Pojednání*, I, SB 14–17.

⁴³ Tamt., SB 207. Tuto redukci je třeba chápat s rezervou, neboť Hume myslí přispisuje také přirozenost, tj. faktické zákony operací s percepceí, sklony a původní instinkty.

⁴⁴ Tamt., SB 232.

definici substance a tvrdit, že substance je čistě to, co – teoreticky vzato – může existovat samo o sobě, mohli bychom každou percepci považovat za substanci:

„... jelikož jsou všechny naše percepcce různé jak od sebe navzájem, tak od všeho dalšího ve vesmíru, jsou také odlišné a oddělitelné, mohou být uvažovány jako samostatně existující, mohou existovat samostatně, a nepotřebují tedy žádnou oporu své existence. Jestliže tato definice vystihuje substance, jedná se tedy o substance.“⁴⁵

Pokud ovšem tato definice substanci nevystihuje, pak percepcce nejsou substancemi. Je tedy zjevné, proč se Hume odmítá zabývat tím, zda má mysl hmotnou či nehmotnou povahu. Pod titulem metafyzické diskuse vztahu vůle a jednání sice Hume následně řeší některé body kartesiánské problematiky vztahu mysli a těla, její větší část však odmítá jako nesmyslnou a zbytek převádí na půdu své asociativní psychologie:

„Percepcce podle všeho ke své existenci žádnou podporu nevyžadují. Nemáme tedy žádnou ideu inherence. Jak tedy můžeme odpovědět na otázku, zda percepcce inherují ve hmotné, či nehmotné substanci, když vlastně smysl otázky ani nechápeme?“⁴⁶

Tradiční otázka po vztahu duše a těla se u Huma nakonec proměňuje v otázku po relacích mezi percepcemi prostředkujícími ideu prostoru a neprostorovými percepcemi.⁴⁷ Hume sám řadí k „prostorovým“ percepcím pouze percepcce zraku a hmatu, všechny ostatní percepcce sice existují, samy o sobě však existují pouze někdy, nikoli někde:

„Prvotní představu o prostoru a rozprostraněnosti nám ze smyslů poskytuje výhradně zrak a hmat a nic kromě toho, co je barevné nebo hmatatelné, nemá části uspořádané tak, aby nám tuto ideu zprostředkovalo... A nyní vyhlásím zásadu, kterou někteří metafyzici zavrhuji a o níž se má za to, že odporuje nejjistějším principům lidského

⁴⁵ Tamt., SB 233.

⁴⁶ Tamt., SB 234.

⁴⁷ Přísně vzato se jednoduché percepcce nedělí na prostorové a neprostorové. Prostor odhalovaný percepcemi, které bereme samy o sobě, je pro Huma *řádem* percepcí hmatu a zraku, viz D. Hume, *Pojednání*, I, SB 34. Tento řád nemůže prostředkovat žádná *nesložená* percepcce, a Hume tedy prostorovost upírá všem *jednoduchým* percepcím.

rozumu. Tato zásada tvrdí, že předmět může existovat, aniž by někde byl. K tomu dodávám, že je to nejen možné, ale že i většina z toho, co existuje, existuje a musí existovat tímto způsobem.⁴⁸

Vně těla se neprostorové percepcce nejeví být kvůli funkci smyslového vnímání, nýbrž kvůli operacím obraznosti. Tak jako věříme, že světské předměty jsou identicky trvajcí, nezávislé a koherentně uspořádané v neměnných reálných vztazích příčinnosti, věříme podle Huma, že fenomenální předměty se *všemi* svými smyslově zakoušenými *vlastnostmi* jsou vůči tělu prostorově vnější. Teprve ve filosofické reflexi se ukazuje, že tuto víru nelze odůvodnit ani smysly, ani rozumem. Filosofovi nezbyvá než principy obraznosti v jejich rozmanitosti obecně popsat a, nakolik je to vůbec možné, sjednotit. Jak tedy fiktivní vztazení neprostorových percepcí do prostoru podle Huma probíhá?

Kvazi-lokalizace neprostorových impresí

Úkaz kvazi-lokalizace neprostorových percepcí,⁴⁹ tj. to, že tyto percepcce míníme s místními určeními, které ze své povahy nemohou mít, vysvětluje Hume v první knize *Pojednání o lidské přirozenosti*.⁵⁰ Dříve než se pustíme do dalšího výkladu, vytkněme několik bodů. Hume sám říká, že „otázka prostorového spojení předmětů se nevynořuje pouze v metafyzických sporech o přirozenosti duše“, nýbrž že i „v každém okamžiku běžného života máme příležitost k jejímu zkoumání“.⁵¹ Hume tím ohlašuje právě přechod *od* metafyzického zkoumání povahy duše, tj. od otázky, zdali je duše sama o sobě hmotná, či nehmotná a jak mohou duše a hmota souviset v prostoru a vzájemně na sebe působit, ke krátkému zkoumání naší každodenní víry v prostorovost neprostorových percepcí. Pro diskusi kvazi-lokalizace volí Hume jako vzor entit, které se nikde nenalézají, percepcce chuti:

⁴⁸ D. Hume, *Pojednání*, I, SB 235.

⁴⁹ Hume sám termín kvazi-lokalizace nepoužívá, dobře však vyjadřuje jev, o který se Humovi jedná.

⁵⁰ Oddíl Nehmotnost duše, D. Hume, *Pojednání*, I, SB 232–251. Termín kvazi-lokace není Humův, přesně však vystihuje jeho myšlenku. Proto jej zde zavádíme jako pomocný interpretační termín.

⁵¹ D. Hume, *Pojednání*, I, SB 256.

„Předpokládejme tedy, že na jedné straně stolu vidíme ležet fík a na druhé olivu. Když si představujeme složené ideje těchto substancí, patří očividně mezi nejnápadnější idea jejich rozdílné chuti. Právě tak očividně tyto vlastnosti sjednocujeme a spojujeme s barevnými a hmatovými vlastnostmi. Hořká chuť olivy a sladká chuť fíku se mají nacházet v samotných viditelných tělesech a má je vzájemně oddělovat celá délka stolu.“⁵²

Věříme, že chuť olivy a fíku je soumezná (contiguous) s prostorem, který fík a oliva zaujímá.⁵³ Tuto fikci spočívající v tom, že umístíme chuť do objemu fíku či olivy, Hume vysvětluje přirozeným sklonem lidské mysli k vzájemnému doplňování různých typů základních vztahů asociace. Jeden typ asociace se může přidat k navyklému spojení a toto spojení posílit, aniž by byl opřen o minulou zkušenost. Hume vše vysvětluje takto:

„Chuť a pach ovoce nelze oddělit od jeho ostatních barevných a hmatových vlastností, a ať je příčinou nebo účinkem kterákoliv z nich, nepochybně existují vždy pospolu. Tyto vztahy příčinnosti a časové soumeznosti, v nichž se jeví rozprostraněný předmět a vlastnost, která se nenachází na žádném konkrétním místě, musí na mysl účinkovat tak, že když se jeden z nich objeví, mysl okamžitě zaměří myšlenku na představu druhého. To však není vše. Nejenže na základě jejich vztahu obracíme naši myšlenku z jednoho na druhé, nýbrž také se snažíme vztáhnout je k sobě novým způsobem, a sice vztahem prostorové soumeznosti, abychom tento přechod usnadnili a dodali mu na přirozenosti.“⁵⁴

Tím se ovšem Hume dostává do velmi obtížné situace. Byť hovoří o jistých vlastnostech fíku jako příčině jeho chuti, jeho chuť jakožto jeho vlastnost není následným účinkem barevných či hmatových vlastností fíku jako předmětu, ani zde není účinkem jeho skryté chemické struktury, neboť neznalost této struktury nijak nebrání tomu vztáhnout chuť fíku k jeho tvaru. Podle Huma by chuť měla existovat *jakožto vlastnost* časově soumezně s ostatními prostorovými vlastnostmi fíku, vždyť „nepochybně existují vždy pospolu“. Nejedná se tu o přehlédnutí. Hume

⁵² Tamt., SB 237.

⁵³ Tamt., SB 238.

⁵⁴ Tamt., SB 237.

zavádí příčinný vztah také mezi *mody* předmětů, a nikoli jen mezi předměty v přísném smyslu již na začátku první knihy *Pojednání*:

„... jednotlivé kvality, které utváří substancí, jsou obvykle vztahovány k neznámému čemusi, v němž mají inherovat, anebo pokud připustíme, že k této fikci nedochází, mají být alespoň těsně a neoddělitelně spojeny vztahy soumeznosti a příčinnosti.“⁵⁵

Příčinnost jako vztah *mezi předměty* podle Huma ale předpokládá časovou *následnost* předmětů, nikoli jejich současnost. Příčinnost v *Pojednání* vyžaduje také prostorovou soumeznost. I ta je zde ale vyloučena, protože prostorová soumeznost neprostorových a prostorových percepcí má být předmětem víry teprve na základě příčinnosti. Podle definic *Pojednání* by tedy žádná neprostorová percepce nemohla být vůbec příčinou, neboť nemůže být s ničím prostorově soumezná.⁵⁶

Nakonec musíme zdůraznit i to, že fikce prostorové soumeznosti neprostorových percepcí v prostorových, kterou mysl vytváří z vlastních zdrojů, nemá skoro nic společného se soumezností mezi předměty, jak ji definuje první část první knihy *Pojednání*. Nevěříme, že chuť a prostor se dotýkají v prostoru, ani že jejich části jsou k sobě nějak jednoznačně přiřazeny. Podle Huma za normálních okolností věříme, že chuť fíku fík plně *proniká* či *prosycuje*, aniž by se dělila na části:

„Předpokládáme sice, že chuť se nachází uvnitř obvodu tělesa, ale tak, že vyplňuje celek, aniž by byla rozprostraněná, a nachází se v každé části bezezbytku a nedělitelně. Krátce řečeno, v našem nejobvyklejším způsobu myšlení užíváme scholastický princip *totum in toto et totum in qualibet parte*, který vyslovímeli ho bez obalu, zní zcela neuvěřitelně.“⁵⁷

⁵⁵ Tamt., SB 16.

⁵⁶ Domnívám se, že tato závažná a poměrně zjevná strukturální chyba v *Pojednání*, spíše než Humovo zohlednění gravitace čili působení na dálku (srv. J. Hill, *Hume's Theory of Causation. Is There More Than One?*, in: *Teorie vědy*, 33, 2011, str. 233–249), je důvodem, proč Hume vypustil ve *Zkoumání o lidském rozumu* prostorovou soumeznost z definice příčiny. Oba tyto motivy se samozřejmě nevylučují a mohly působit současně. Na tutéž argumentaci jsem narazil v článku: A. Baier – A. Waldow, *A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow about Hume's Account of Sympathy*, in: *Hume Studies*, 34, 2008, str. 61–87, viz zejm. str. 67.

⁵⁷ D. Hume, *Pojednání*, I, SB 238.

Mohlo by se zdát, že zde rozebíráme nepodstatné detaily. Nesmíme však zapomenout, že drtivá většina obsahů naší mysli není podle Huma prostorově uspořádána a neumožňuje nám získat ponětí o prostoru. Otázka jejich začlenění do prostorového řádu je proto pro Humovu analýzu každodenního postoje nesmírně důležitá.

Kvazi-lokalizace vášní u Huma

Nezbývá než se zeptat, zdali podle Huma vášně (sekundární percepce) – jež *všechny* pokládá za neprostorové – podléhají podobné kvazi-lokalizaci v tělesných znacích, s nimiž jsou asociovány, a to právě tak, jako jsou primární neprostorové percepce kvazi-lokalizovány v asociovaných prostorových vlastnostech těles. Není žádný důvod, proč by tomu tak nemělo být. Hume sice udává v celé diskusi kvazi-lokalizace pouze jeden příklad s percepcí chuti, ale jeho argumenty mají podle všeho platit pro *celou* třídu neprostorových percepčí. Hume nejenže neprostorovost vášní ze svého postřehu nevyjímá, nýbrž explicitně tvrdí, že jeho tvrzení o tom, že většina toho, co existuje, neexistuje na nějakém místě, vyvolá u běžného publika šok a nesouhlas.⁵⁸ Afekty, vášně a emoce však tvoří právě tak početnou třídu toho, co zakoušíme, jako vůně, pachy, či barvy, a Hume je v kapitole o nehmotnosti duše, v níž se kvazi-lokalizací zabývá, běžně udává jako příklady neprostorových percepčí.⁵⁹ Bylo by tedy nanejvýš podivné, kdyby nás mělo překvapovat tvrzení, že mnoho z toho, co je, by se nikde nenalézalo, kdyby neprostorové obsahy naší mysli nebyly obrazností začleněny do prostoru. V každodenním životě totiž zcela očividně věříme, že se jako osoby všichni nalézáme v prostoru *spolu* se svými vášněmi. Jinými slovy, přirozeně věříme, že vášně mají také své „kde“ určené pozicí těla. Radujeme se či truchlíme na místě, na kterém se nalézáme, a právě na tomto místě nás vidí radovat se a truchlit i druzí. Podívejme se nyní na celou situaci detailněji.

Z toho, co Hume říká o percepcích, je patrné, že soud vcítění nemůže být úsudkem z vnějšku na nitro. Jestliže se vášně nikde nenacházejí, nemohou být ani uvnitř, ani venku. Jestliže vášně v běžném životě projikujeme do těla druhé osoby, pak nikoli do těla fyziologického, do jeho nervů, buněk a vnitřností, o nichž mají detailnější povědomí pouze

⁵⁸ Tamt.

⁵⁹ Tamt., SB 234, 236, 239, 246, 248.

anatomové, nýbrž do těla druhého, které se nám jeví v každodenním životě. Radostný není náš mozek, nýbrž např. naše tvář.

Toto vztazení emocí k tělu dobře naznačuje následující obraz soucitu z třetí knihy *Pojednání*:

„Předpokládejme, že [troskotající] loď se ke mně přiblíží natolik, že mohu zřetelně vnímat hrůzu vkreslenou do vzezření námořníků a cestujících, slyšet jejich zoufalé výkřiky, pozorovat, jak si nejlepší přátelé dávají poslední sbohem, anebo jak se objímají s tím, že si zahynou v náručí. Nikdo nemá tak kruté srdce, aby se dokázal z takové podívané těšit a potlačit pohnutí nejvřelejšího soucitu a sympatie.“⁶⁰

Hume zajisté nechce říci, že hrůza vkreslená do vzezření je nějak na druhé nanesena, tak jako může být nanesen nátěr na plochu. Strach stejně tak jako chuť nemá podle Huma části, které by šlo přiřazovat k částem prostoru. Krátce řečeno, levá část zoufalého obličeje je levou částí strachu právě tak málo, jako je levá část fíku levou částí jeho chuti. A když Hume tvrdí, že radostné vzezření druhého naplňuje jeho mysl citelnou spokojeností a klidem,⁶¹ jen stěží může věřit, že radost se nachází někde za vzezřením či, v přísném smyslu, na něm. I vynacházení strachu v prostoru tváře či v těle, jež strach zasahuje, lze však v jistém smyslu charakterizovat jako celé v celku i v libovolné jeho části.

I ostatní okolnosti kvazi-lokalizace vášní mají podle všeho svou analogii v kvazi-lokalizaci smyslových perцепcí. Když se druhý raduje, je vztah radosti a úsměvu vztahem dvou *vlastností* (modů) v rámci *těže osoby*, a nikoli příčinným vztahem mezi *dvěma předměty* – vášní a tělem. Pomineme-li faleš a patologické případy, pak úsměv není účinkem, který by jako vyjádření radosti trval, zatímco jeho příčina pominula. Úsměv je znakem *přítomného* radování, nikoli *minulé* radosti. Radost a úsměv jsou dva *mody*, které má osoba *naráz*.

Psychická stránka druhého je podle našeho výkladu Huma kvazi-lokalizována v prostorovosti stránek tělesných, vašeň je takříkajíc „vkreslena“ do těla druhého podobně jako je chuť fíku vnesena do jeho tvaru. Pokud by se totiž asociativní vysvětlení vjemu druhého u Huma zastavilo již v prvním kroku, vnímali bychom pouze fyzická těla bez duše a života, která na nepřítomnou duši a psychický život pouze poukazují. Takový popis je však zjevně absurdní. Předložené čtení Huma

⁶⁰ Tamt., III, SB 594.

⁶¹ Tamt., II, SB 317.

tedy umožňuje nastínit odpověď na otázku, jak by Hume popsal víru doprovázející aktuální prezentaci emocí a vášní druhého v přirozeném postoji pozorovatele.⁶²

Závěr

Z hlediska moderních koncepcí emocí, které odmítají mentalistické hledisko i teorii projekce emocí do druhého subjektu, by bylo možné proti Humovi vznášet mnohé oprávněné námitky.⁶³ Hume ale reagoval na teorie vášní 17. století – na Descarta, Malebranche, Hutchesona či Mandevilla. S nimi je třeba jeho filosofii emocí a sympatie srovnávat a příležitostně upozorňovat na prvky, které mohou obohatit i současnou diskuse. Jedním z nich je Humův důraz na sdílení emocí. Pokusili jsme se poukázat na to, že podle Huma pouhá ideová prezentace vášní nemožňuje intersubjektivní jednání a mezilidský kontakt v běžném smyslu. Za pozornost stojí i konstituce vlastní osoby jakožto vždy nutně libého či nelibého podnětu vlastních a cizích nepřímých vášní či role obecných pravidel jako vodítek pro operace sympatie.

V druhé části jsme chtěli upozornit na málo zohledňovaný rozměr Humova myšlení, totiž že Hume hájí neprostorové uspořádání většiny našich percepce. Problém možné souvislosti neprostorových a prostorových řádů percepce řeší zavedením principu fiktivního vztažení neprostorových percepce k prostorovým percepce pomocí sekundární asociace na základě soumeznosti (kvazi-lokalizace) a jako příklad volí začlenění percepce chuti do ovoce. Výsledek tohoto vztažení popisuje jako nový způsob začlenění vlastnosti (modu) mezi ostatní vlastnosti (mody) komplexního předmětu.

Snažili jsme se argumentovat pro pozici, že Hume se jen stěží mohl domnívat, že v postoji víry běžného života je svět zabydlený těly, která

⁶² Je pozoruhodné, že si otázku lokalizace vášní nepoložil žádný z myslitelů Humova širšího okolí, jejichž práce v protikladu k Humovi hájily přímou a bezprostřední intuitivnost neprostorových emocí druhého na základě jeho tělesných projevů. Tato názornost emocí v gestech, činnostech či výrazech tváře je podle těchto myslitelů přímo zprostředkována vrozenými principy a typově se podobá smyslovému vnímání. Viz H. Home, *Elements of Criticism*, I., kap. 15, a zejm. T. Reid, *Thomas Reid's Lectures on the Fine Arts*, The Hague 1973, str. 30–32.

⁶³ Obecnou fenomenologickou kritiku takto zaměřených teorií lze nalézt u Dana Zahaviho, *Empathy and Other-Directed Intentionality*, in: *Topoi*, 33, 2014, str. 129–142.

nás odkazují na nepřítomný emocionální život druhých tak, jako loutky odkazují na loutkaře za kulisami. Pokud je kvazi-lokalizace obecný princip obraznosti, kterému podléhají všechny neprostorové percepce, které jsou jako mody vztaženy ke komplexním předmětům, pak jí musí podléhat i vášně, které jsou tak pojaty jako vlastnosti osob a vepsány do prostoru, který zaujímá tělo osoby. Výrazové tělo tedy podle nás není u Huma jen pouhým nástrojem pro ukazování vášní jako příčin tělesných účinků, nýbrž také prostorem, k němuž jsou vášně sekundárně vztaženy.⁶⁴

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag erörtert Humes Theorie der Sympathie (des Mitgefühls) im zweiten Buch seines Traktates über die menschliche Natur mit besonderem Fokus auf die soziale Funktion des Mitgefühls sowie auf die Konstitution unseres eigenen Selbst in den indirekten Affekten. Es wird auf zwei Sachverhalte hingewiesen, die für das Verständnis von Humes Theorie wichtig sind, auch wenn viele Interpreten dazu neigen, sie zu übersehen. Es scheint klar zu sein, dass Hume die Vorstellungen (ideas) der Affekte – im Kontext der Sympathie – nicht als schwächere Kopien oder Schatten der Eindrücke (impressions) der Affekte betrachtet. Damit erschließt sich der Raum für die wichtige Rolle des mitfühlenden, wohlwollenden Teilens der Emotionen. Die notwendige Voraussetzung für ein solches Teilen stellen echte intersubjektive Beziehungen zwischen Personen dar. Des weiteren behauptet Hume nicht, dass Affekte sich einfach durch eine emotionale Ansteckung verbreiten, sondern vielmehr, dass der menschliche Geist eine natürliche Neigung aufweist, die Emotionen anderer Menschen zu übernehmen. Diese Neigung kollidiert allerdings mit anderen Grundsätzen der menschlichen Natur. Der zweite Teil des Beitrags stellt eine Frage, die offensichtlich noch nicht aufgeworfen wurde. Angesichts der räumlich nicht ausgedehnten Natur der Affekte, sind nach Hume Affekte auf körperliche Ausdrucksformen bezogen.

⁶⁴ Tento článek je výsledkem grantu GA ČR 17-06904S „Meze rozumu ve věku rozumu: spory ve filosofii 18. století“ realizovaném na Filozofické fakultě Univerzity Hradec Králové.

SUMMARY

The article discusses Hume's theory of sympathy in Book II of his *Treatise of Human Nature* with special regard to the social function of sympathy as well as to the constitution of one's own self in indirect passions. Two things are pointed out as important for understanding Hume's theory, even though they tend to be overlooked by many commentators. It seems clear that – in the context of sympathy – Hume does not treat ideas of passions as weaker copies or shadows of impressions of passions. This opens up an important role for the sympathetic sharing of emotions, for such sharing is a necessary condition of proper intersubjective relations among persons. Furthermore, Hume does not claim that passions simply spread by emotional infection, but rather that human mind has a natural tendency to take over emotions of other people. However, this tendency clashes with other principles of human nature. The second part of the article poses a question which apparently has not been raised so far. Given the spatially unextended nature of passions, how are passions, according to Hume, related to bodily expressions.

TAK CHCI, TAK PŘIKAZUJI Kant a Nietzsche v dialogu

Ondřej Sikora

Slova „tak chci, tak přikazuji“ najdeme v latinském znění (*sic volo, sic iubeo*) na konci 7. paragrafu Kantovy *Kritiky praktického rozumu*. Vyjadřují v pregnantní formě základní myšlenku hlavního argumentu této knihy, a sice že „čistý rozum je sám pro sebe praktický a dává (člověku) všeobecný zákon, který nazýváme mravním zákonem“.¹ Zároveň jsou to slova, která musejí rezonovat čtenáři Nietzscheových spisů. Slova „staňte se takovými, kdož *dovedou chtít!* (wollen können)“ najdeme v kapitole O zmenšující ctnosti třetí části Nietzscheova spisu *Tak pravil Zarathustra*, a vyjadřují jednu z jeho hlavních myšlenek.² Je zřejmé, že bychom mohli každému z obou autorů připsat výrok jeho protějšku. Pro Kanta je mravní zákon výrazem autonomie, což je pozitivní titul pro svobodu, a nelze pochybovat o tom, že autonomní svoboda je rovněž ústředním motivem Nietzscheova myšlení.

Záměrem následujících řádek je – ve shodě s Jaspersem inspirovanou charakteristikou filosofování jakožto neodbytné vůle k dialogu – ukázat, jak dalece oba autoři, jejichž myšlení se na první pohled diametrálně liší, mohou kráčet spolu. Nenecháme-li se svést zásadní odlišností formy³ a věnujeme-li střízlivou pozornost myšlenkám, nelze nevidět, že

¹ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 1996, str. 52 (I. Kant, *Gesammelte Schriften* (= AA), vyd. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, V, Berlin 1913, str. 31; německé citace jsou z vydání: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 2003). Kant těmito latinskými slovy cituje Juvenalovy *Satiry* (VI,223) (*Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*). Srv. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 228.

² F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, přel. O. Fischer, Olomouc 1995, str. 157 („Thut immerhin, was ihr wollt, – aber seid erst Solche, die *wollen können!*“, F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (= KSA), vyd. G. Colli – M. Montinari, IV, München 1999, str. 216). Srv. též: „Můžeš si sám určovat své zlo i své dobro a zavěšovat nad sebou svou vůli jakožto zákon? Můžeš si sám býti soudcem a mstitelem svého zákona?“ Tamt., „O cestě tvůrčího“, str. 55 (KSA IV,81).

³ Domnívám se, že je to možné i navzdory tomu, že forma není neutrálním obalem obsahu, ale jeho součástí, že se tedy do otázky formy promítá otázka vztahu k řeči, tj. otázka, v níž se oba autoři zásadně liší.

ono „Já chci“ je pro oba myslitele ohniskem praktické filosofie, které ospravedlňuje jejich dialogické spojení. Nepůjde přitom pouze o to ukázat, že oba myslitelé vyzdvihují autonomní, tj. od heteronomie osvobozenou vůli, která se teprve stává autoritou ohledně dobrého a zlého.⁴ Rovněž nepůjde pouze o to prokázat analogii mezi Kantovým kategoričtím imperativem a Nietzscheovým „existenciálním imperativem“, jak se o to často pokouší apelativní, etická interpretace myšlenky věčného návratu téhož.⁵ Záměrem této studie je jít o krok dál a nabídnout tezi, podle níž paralela mezi oběma autory je paralelou myšlenkového pohybu, v němž není autonomie prostě jen neproblematickým cílem, ale východiskem, od něž oba – byť odlišnou cestou – směřují k vřazení autonomie do širšího celku. Neusilují o to explikovat teorii tohoto celku, ale zaměřují se na proměnu sebeporozumění vůči tomuto celku, které je spojeno s překonáním empirického pojmu času. Podstatným rysem tohoto proměněného sebeporozumění se stává dialog, a to nikoli jako pouhý rozhovor, ale jako bytostné sepětí dávání a přijímání. Tato úvaha může dále osvětlit některé zasuté aspekty obou rozvrhů, a tím přispět k promýšlení samotného motivu autonomie, jednoho z klíčových výtěžků moderního evropského myšlení. Za výzvu k promýšlení lze považovat právě skutečnost, že nejradikálnější proponenti této myšlenky ji odmítají spojit se suverénní osamocenou subjektivitou.⁶

⁴ K tomuto srv. např. T. Ullmann, *Jednání a morálka u Kanta a Nietzscheho*, in: O. Švec (vyd.), *Filosofie jednání*, Praha 2006, str. 62–75. Ovšem sám autor neuchopuje Kantovu autonomii dostatečně, když např. tvrdí: „Věčný návrat se tak stává perspektivou, od níž lze odvodit hodnotu jednání. Jeho měřítko si však každý jednající musí najít a vytvořit sám, protože u Nietzscheho neexistuje žádný vnější apriorní mravní zákon.“ Tamt., str. 70 (kursiva O. S.).

⁵ K tomuto např. interpretace G. Deleuze: „Věčný návrat dává vůli pravidlo, jež je právě tak důsledné jako pravidlo kantovské... To, co chceš, chtěj takovým způsobem, abys to chtěl jako věčně se navracející.“ G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, přel. Č. Pelikán – J. Fulka, Praha 2004, str. 121. Tato interpretace otupuje objektivní ontologickou tvrdost této myšlenky. Opačný směr volí P. Kouba: „Nejde tu o obměnu kategoričtějšího imperativu. Idea věčnosti nás nemá usměrňovat při morálním rozhodování, ‚jak jednat‘, ve smyslu ‚pro co se rozhodnout‘: má nás přinutit k maximální identifikaci s vlastním jednáním. Nietzsche klade hlavní důraz na to, abychom při principiální libovolnosti (a nutnosti) jednání byli s to zahlédnout jeho kvalitu věčnosti. Každý může dělat, k čemu se rozhodne, ale má si při tom uvědomovat, že to, co dělá, má platnost věčnosti. Není tomu tedy tak, že by nás jistý druh jednání přiváděl k věčnosti, nýbrž naopak – zkušenost věčnosti vede nakonec k přijetí každého jednání.“ P. Kouba, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha 1995, str. 49.

⁶ Názory, podle nichž Nietzsche radikalizuje kantovskou autonomii, jsou poměrně časté. Následující řádky by měly ospravedlnit nesouhlas se stanoviskem

1. Kantova metafyzika autonomie

Není nedůležité, který z ústředních pojmů Kantovy praktické filosofie zvolíme za vůdčí, zda „povinnost“, „mravnost“, „morálku“ či „zákon“, neboť tato volba ovlivňuje čtení celé myšlenkové soustavy. Navzdory tomu, že způsob Kantova psaní, jak se zdá, jasně a definitivně předznamenává způsob čtení, je jeho praktická filosofie otevřeným komplexem, který může být interpretován s rozmanitými akcenty, což se ukáže i na zde prezentovaném rozhovoru s Nietzsche. Domnívám se, že pokud se této myšlenkové soustavě snažíme dostat, pak oním vůdčím pojmem se stává pojem svobody, respektive autonomie.⁷ Jím vrcholí myšlenkový postup jak *Základů metafyziky mravů*,⁸ tak *Kritiky praktického rozumu*.⁹ Tyto spisy, jež mohou budít zdání kazatelské dogmatiky kategorického imperativu, jsou v tomto způsobu čtení reflexí nad podmínkami, souvislostmi a důsledky myšlenky autonomie.

Kantovo zpracování motivu autonomie v *Kritice praktického rozumu* se vyznačuje tím, že je metafyzické, což pro Kanta znamená, že vyšetřuje své téma v perspektivě principality, bez zohledňování nahodilosti a konkrétních určení, které se kdy mohou naskytnout v konkrétní empirické zkušenosti. Současně je podstatné, že toto metafyzické zkoumání principu autonomie je následováno sestupným pohybem, při kterém Kant zkoumá důsledky myšlenky autonomie pro lidskou, tj. konečnou vůli. Tento sestupný pohyb ústí v nastínění teorie výchovy: ta má formulovat podmínky možnosti realizace principu autonomie v rámci lidského společenství a ústí v motiv graduující sebeúcty.¹⁰ Kantova *Kritika* není pouze od světa odhlízející reflexí elementárních pojmů čisté vůle,

J. M. Bernsteina, podle něž „Nietzsche’s radicalization of Kantian autonomy terminates in the worldless, death-in-life solitude of the philosopher-legislator.“ J. M. Bernstein, *Autonomy and Solitude*, in: K. Ansell-Pearson (vyd.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London – New York 1991, str. 213. Rovněž nebude možné souhlasit s opačným názorem, který vyslovuje William W. Sokoloff ve stati *Nietzsche’s Radicalization of Kant*, totiž, že „Nietzsche’s concept of autonomy radicalizes Kant because it displaces sovereign subjectivity“, in: *Polity*, 38, 2006, str. 503.

⁷ Podrobnému prokázání této teze se věnuji ve své práci: O. Sikora, *Kantova praktická metafyzika*, Praha 2017.

⁸ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1990, str. 102 (AA IV, str. 440).

⁹ V předmluvě ke druhé *Kritice* můžeme číst, že tento pojem tvoří „svorník (Schlussstein) celé budovy čistého, dokonce i spekulativního, rozumu“. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 6 (AA V, str. 3).

¹⁰ Tamt., str. 275 (AA V, str. 161).

ale také metodologií, která tematizuje způsob, jak se princip autonomie může rozvinout v lidském životě, který není nikdy osamocený, ale je vždy spoluurčen druhými.

Pojmem autonomie kulminuje Kantův výklad v kapitole „O zásadách čistého praktického rozumu“ ve druhé *Kritice*. Tento výklad je rozčleněn do osmi paragrafů a Kant v něm pomocí několika ostrých distinkcí pojednává o otázce, zda čistý rozum může být praktický, případně zda lze lidské bytosti připsat něco takového jako čistý praktický rozum.¹¹ Tématem Kantova zkoumání je tedy otázka po schopnosti či mohutnosti, kterou je právě čistý praktický rozum. „Autonomie“ je pak titul pro akt či výkon této schopnosti. Autonomie má u Kanta dvojí ohled: negativní a pozitivní. Negativní ohled znamená „nezávislost na veškeré materii zákona (totiž na požadovaném objektu)“,¹² pozitivní ohled spočívá v „určení libovůle pouhou všeobecnou zákonodárnou formou“,¹³ respektive ve „vlastním zákonodárství čistého, a tudíž praktického rozumu“,¹⁴ které neznámá nic jiného, než že „vůle si sama dává zákon“. ¹⁵ Jaký zákon si tato vůle dává? Kant jej označuje jako „základní zákon“ (Grundgesetz). Lze jej označit jako nárok principiality, kladený na všechny možné praktické zásady, které si člověk stanovuje. Ony praktické zásady, které si člověk stanovuje, Kant označuje termínem „maximy“ a základní zákon, který je pro člověka mravním zákonem, vyjadřuje požadavek, aby tato maxima mohla „vždy současně platit jako princip všeobecného zákonodárství“. ¹⁶ Kant je tedy přesvědčen o tom, že toto kladení nároku principiality je připsatelné specifické mohutnosti, kterou označuje jako čistý praktický rozum. Protože se tento nárok ohlašuje v aktu posuzování praktických zásad, usuzuje Kant, že čistý rozum je s to být určujícím důvodem vůle, že čistý rozum je praktický. Tuto skutečnost vystihují

¹¹ Kantův důraz na ono „moci“ relativizuje jeho „demokratické“ chápání lidské přirozenosti, která je předmětem Nietzscheovy „aristokratické“ kritiky v pozoruhodném aforismu 272 spisu *Mimo dobro a zlo*: „Znaky vznešenosti: nikdy nepomyslet na to, abychom své povinnosti snížili na povinnosti pro každého; nechtít se zbavit vlastní zodpovědnosti, nechtít se o ni dělit; své výsady a jejich naplňování počítat ke svým povinnostem.“ F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 1996, str. 184 (*KSA V*, str. 227).

¹² Tamt., str. 55 (*AA V*, str. 33).

¹³ Tamt.

¹⁴ Tamt.

¹⁵ „Der Wille gibt sich selbst das Gesetz“, I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 56 (*AA V*, str. 33).

¹⁶ Tamt., str. 50 (*AA V*, str. 30).

právě slova *sic volo*, *sic iubeo*, „tak chci, tak přikazuji“. Dvojice těchto termínů z poznámky k paragrafu 7 není nahodilá, ale vyjadřuje na jedné straně základní zákon čistého praktického rozumu neboli čisté vůle („tak chci“), a na druhé straně mravní zákon neboli imperativ („tak přikazuji“). Nejde přitom o dvě identické skutečnosti, ale imperativ je třeba chápat jako významové zúžení a aplikaci základního zákona čistého rozumu na lidskou přirozenost, tedy na bytost smyslově racionální.¹⁷

Abychom tuto předběžnou charakteristiku autonomie zpřesnili, obraťme pozornost k bezprostřednímu kontextu slov „tak chci, tak přikazuji“. Tím je tato věta:

„Máme-li se však na tento zákon dívat bez nesprávného výkladu jako na *daný*, musíme přece jen poznamenat, že to není žádné empirické faktum, nýbrž jediné faktum čistého rozumu, který se tím ohlašuje jakožto původně zákonodárný (*sic volo*, *sic iubeo*).“¹⁸

Tato věta uzavírá poznámku k § 7, v němž Kant formuluje zmínovaný základní zákon. Po této poznámce následuje „důsledek“, kterým kulminuje první hlavní argument *Kritiky praktického rozumu*. Afirmativní stanovisko důsledku zní takto: „Čistý rozum je sám pro sebe praktický a dává (člověku) obecný zákon, který nazýváme *mravním zákonem*.“¹⁹ Jak v této formulaci důsledku, tak v předchozím citátu hraje důležitou roli sloveso „dávat“, které zaznívá i v definici autonomie ze *Základů metafyziky mravů* jakožto „svězákonodárství“, „Selbstgesetzgebung“. Sloveso „dávat“ poukazuje na akt „dávání zákona“, který Kant ve druhé *Kritice* označuje jako faktum rozumu. Právě tento akt je vyjádřen latinskými slovy *sic volo*. Toto „já chci“ je aktem rozumového určování vůle, což lze chápat jako akt vztahování maxim k horizontu nepodmíněné principality.²⁰ Dimenze nepodmíněné principality je podle Kan-

¹⁷ Přidržuji se výkladu M. Wolffa ve stati *Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57, 2009, str. 511–549.

¹⁸ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 52 (AA V, str. 31, překlad upraven).

¹⁹ Tamt., str. 52 (AA V, str. 31).

²⁰ Jako doklad lze použít např. tuto větu: „Výše zmíněné faktum je nepopíratelné. Stačí jen rozložit soud, který lidé vynášejí o zákonitosti svých jednání, a vždycky zjistíme, že, ať už náklonnost mezitím říká cokoli, jejich rozum přesto, neúplatně a nucen sebou samým, přidržuje maximum vůle při nějakém jednání vždy k čisté vůli, tj. k sobě samému, jelikož se na sebe dívá jako na praktický rozum *a priori*.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 53 (AA V, str. 32).

ta dimenze rozumu. Teprve toto je tedy podle Kanta autonomie: nikoli pouze skutečnost, že si člověk sám určuje, co bude činit, nikoli pouze to, že si člověk stanovuje rozvrh své vůle, v němž je artikulováno, jakým člověkem chce být, ale až to, že tento rozvrh vůle (maximu) je schopen vztáhnout k dimenzi principality. Toto vztážením zároveň znamená, že vůle je schopná maximě plně přitakat. Lze to říci i takto: teprve maximě vztážené k dimenzi principality je vůle schopná plně přitakat. V tom tkví jádro Kantovy praktické filosofie.

Jak je z této stručné interpretace patrné, specifikum Kantova zdůvodňujícího postupu nakonec spočívá v poukazu na to, že se jedná o sebe sama zdůvodňující akt sebeurčení, který nepotřebuje oporu v čemkoli jiném, co by bylo vůči tomuto aktu sebeurčení externí. Kantův zdůvodňující postup tak věrně odráží obsah pojednávané záležitosti: myšlenka autonomie může být prokázána pouze autonomním aktem samým. Explicitně a s jakousi až zarážející samozřejmostí to zaznívá již v prvním odstavci celého spisu: „Neboť jestliže je rozum jakožto čistý rozum skutečně praktický, pak dokazuje realitu sebe sama a svých pojmů činem, a všechno mudrování proti možnosti, že by tomu tak bylo, je marné.“²¹ V těchto slovech se poměrně snadno přehledně vlastní radikalita Kantova stanoviska. Ta snad lépe vystupuje na světlo ve druhé části *Základů metafyziky mravů*: „Zde nyní vidíme, že se filosofie staví vskutku na povážlivé stanovisko, které má být nezvratné bez ohledu na to, že je nelze ani na ničem zavěsit v nebi, ani je nelze o nic opřít na zemi.“²² Prekérnost stanoviska autonomie spočívá v tom, že zůstává na člověku samotném, na konkrétním individuálním subjektu, aby se stal počátkem svých aktů, a jako takový, aby za ně ručil. Stanovisko autonomie osamocuje; stanovisko autonomie nechává ostatní lidi i všechny projednávané záležitosti, jakož i možné poslední transcendentní zdůvodnění ustoupit do pozadí a nechává na samotné vůli a jejím „moci chtít“, aby stále znovu iniciovala nové řady událostí. Osamocená vůle se svým „moci chtít“ se stává poslední autoritou, posledním rozhodčím, poslední instancí, nad ni se nelze ničeho jiného dovolávat. Současně ale platí, že ve svém

²¹ Tamt., str. 5 (AA V, str. 3).

²² I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 88 (AA IV, str. 425). Tato radikalita a ostrost je v systematickém výkladu druhé *Kritiky* poněkud zastřena, avšak i zde je obsahově přítomna, např. v této formulaci: „Ta věc je dosti zarážející a nemá v celém ostatním praktickém poznání nic sobě podobného. Neboť apriorní myšlenka možného všeobecného zákonodárství, která je tedy pouze problematická, je zde předkládána jako zákon nepodmíněně, aniž by si něco vypůjčovala od zkušenosti nebo nějaké vnější vůle.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 51 (AA V, str. 31).

osamoceném a očištěném „tak tomu chci“ je tato vůle vůlí principiální, nepodmíněnou, což pro Kanta znamená: rozumovou. Toto je pováživost a křehkost Kantova stanoviska.

Kategorický imperativ nelze považovat za samospasitelný nástroj, který by takřkajíc bez nás rozhodoval o tom, kterým směrem se v té které situaci vydat. Nelze jej považovat – abychom použili přirovnání z oblasti moderních technologií – za satelitní navigaci, která udává cestujícímu vždy definitivní směr. Náležitější je Kantovo přirovnání ke kompasu.²³ Tak jako kompas není pomůcka, která sama od sebe udává uživateli směr, kterým má jít, ale pouze ukazuje na základní póly, vůči nimž se jeho uživatel má teprve *sám* orientovat, a to ve spojení s dvojitou netriviální schopností „číst krajinu“ a číst mapu, tak i kategorický imperativ je u bytostí, které jej pro sebe naleznou a uznají, pouze ukazatelem základního pólu, jehož aplikace vyžaduje „soudnost vybroušenou zkušeností“.²⁴ Jinými slovy, jde o schopnost číst „krajinu“ dané situace, schopnost, do níž je nutné nechat se zacvičovat procesem výchovy.²⁵ Myšlenkou praktického zákona jakožto základního orientačního pólu nedochází k jednoznačnému morálnímu rozdělení světa. Onen pól, k němuž ručička kompasu ukazuje, je právě pouze vlastní osamocené „moci chtít“.²⁶

2. Autonomní metafyzika

Vůle, která není na ničem zavěšena na nebi a o nic opřena na zemi, vůle, která se uschoptila ke svému „moci chtít“, vůle, která může přitakat všem svým aktům, však není Kantovým posledním slovem ve věci autonomie. Člověk není pouze svobodou, ale je také bytostí potřeb, je bytostí nenaplněnou a hladovějící. Vztahování maxim k nároku principality je výsostným lidským aktem, ale jím se lidství nevyčerpává, není to akt úplného lidství. Vedle spontaneity je to bytostná potřeba přijímat, receptivita, co spoluvytváří bytostnou strukturu člověka. To znamená:

²³ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 67 (AA IV, str. 404).

²⁴ Tamt., str. 53 (AA IV, str. 389).

²⁵ T. Ullmann hovoří o „sebeurčení mravního vědomí v samotě a intimitě našeho já“. Pro Kanta je samozřejmé, že tato intimita a samota je doprovázena právě procesem výchovy. T. Ullmann, *Jednání a morálka u Kanta a Nietzscheho*, str. 64.

²⁶ V tomto bodě je podle mého soudu možné vést polemický rozhovor s interpretací P. Kouby a jeho kritikou „posledního totalizujícího rozlišení“ vedeného snahou domestikovat si celek světa. Srv. P. Kouba, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, str. 118 nn.

kromě dostání nároku, povinnosti, je to také nasycení potřebnosti, které ve svém úhrnu Kant označuje jako blaženost, co vytváří neoddelitelnou komponentu lidského dobra. Promyšlení vztahu těchto dvou komponent lidského dobra je tématem dialektické části *Kritiky praktického rozumu*, která naplňuje příslib první *Kritiky*, podle níž je tématem metafyziky trojice pojmů Bůh, svoboda a nesmrtnost.²⁷ Pro náš účel je podstatné, že autonomie lidské subjektivity naráží na hranici, která je nutným důsledkem praktické dialektiky provázející lidské úsilí o dobré. Dialektický spor není sporem předstíraným za účelem dobudování přirozené, tentokrát morální theologie, která nahradí racionalistickou metafyziku. Dialektický spor má svůj zdroj v dialogické, spontánně receptivní struktuře lidské bytosti, pro kterou platí, že „být šťastný je nutně přáním každé rozumné, ale konečné bytosti, a tudíž nevyhnutelným určujícím důvodem její mohutnosti žádosti“,²⁸ přičemž současně je ono „přání být šťastný“ „přímým protikladem principu mravnosti“. ²⁹ Vystávající rozpor, který není „pouze logický“, nýbrž „praktický“, ³⁰ se stává Kantovi metafyzickou pružinou.

Argument Kantovy praktické dialektiky lze pak shrnout takto:³¹

1. Mezi ctností a blažeností není v tomto čase a prostoru nutné spojení.
2. Lidská bytost nemůže rezignovat na žádný z těchto momentů.

Z toho plyne: lidská bytost legitimně předpokládá spojení těchto momentů za hranicemi tohoto času a prostoru, což znamená, že legitimně

²⁷ Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B XXX, B 7, B 395, B 826.

²⁸ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 40 (AA V, str. 25).

²⁹ Tamt., str. 59 (AA V, str. 35).

³⁰ Tamt.

³¹ Srv. úplné znění argumentu: „První z těch dvou vět, totiž že snaha po blaženosti vytváří důvod ctnostného smýšlení, je *naprosto falešná*; avšak ta druhá, že ctnostné smýšlení nutně přináší blaženost, *není* nesprávná *naprosto*, nýbrž jen pokud se na ni díváme jako na formu kauzality ve smyslovém světě, a považujeme tudíž bytí v tomto světě za jediný druh existence rozumné bytosti; je tedy jen *podmínečně* falešná. Poněvadž ale jsem nejen oprávněn myslit svou existenci také jako noumenon v inteligibilním světě, nýbrž mám dokonce v morálním zákoně čistě intelektuální určující důvod své kauzality (v smyslovém světě), není nemožné, že mravnost smýšlení má jako příčinu – ne-li bezprostřední, pak zprostředkovanou (prostřednictvím inteligibilního stvořitele přírody), a sice nutnou – souvislost s blažeností jako účinkem v smyslovém světě, kteréžto spojení se nemůže v přírodě, která je pouze objektem smyslů, nikdy vyskytnout jinak než nahodile a nemůže stačit k nejvyššímu dobru.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 197 (AA V, str. 114–115; upravený překlad).

myslí sebe samu jako „do nekonečna přetrvávající existenci a osobnost téže rozumné bytosti“³² ve vztahu k „nejvyššímu původnímu dobru.“³³

Myšlenka autonomie naráží na rozporuplnost, která ji hrozí devalvovat a jejíž překonání je možné v metafyzických pojmech Boha a nesmrtnosti. To pro Kanta znamená: lidskou bytost lze plně myslet jako autonomní tehdy, je-li myšlenka svobody vsazena do širšího celku, který je tvořen myšlenkami věčnosti³⁴ a Boha. Myšlenka autonomie není na ničem zavěšena na nebi, naopak: cosi takového jako nebe je zavěšeno na ní, nebe z ní vyplývá – ovšem právě jen pro toho, kdo si ji dokáže přisvojit. Autonomie je vstupním pojmem Kantovy praktické metafyziky,³⁵ a to z toho důvodu, že se nejedná o autonomii suverénní, sebe sama prosazující subjektivity, ale o autonomii spontánně receptivní, potud „dialogické“ bytosti, u níž je receptivita a spontaneita v netriviálním, tj. syntetickém spojení, které u Kanta vždy vyžaduje „cosi třetího“. Ovšem toto „třetí“, naše bytí v „říši nadsmyslna“, vidíme jen „slabým zrakem“.³⁶ Pohled do říše nadsmyslna má status čisté praktické rozumové víry, což je epistemický modus bytostně závislý na přisvojení si nároku praktického zákona.³⁷ Praktická metafyzika, která má podobu postulátů nesmrtnosti a Boha, je Kantovi důsledkem odmítnutí reduktivního, ryze spontánního charakteru lidské bytosti. Postuláty jakožto existenciální požadavky autonomní vůle jsou výrazem potřeby čistého praktického

³² I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 210 (AA V, str. 122); „Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich.“

³³ Tamt., str. 215 (AA V, str. 125); „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes.“

³⁴ „Morální zákon vedl v předcházejícím rozboru k praktické úloze, která je nám předepisována bez sebemenšího přispění smyslových pružin pouze čistým rozumem, totiž k nevyhnutelné úplnosti a nejpřednější části nejvyššího dobra, *mravnosti*, a protože ta může být zcela rozřešena jen ve věčnosti, k postulátu *nesmrtnosti*.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 213 (AA V, str. 124).

³⁵ K rozpracování Kantovy metafyziky postulátů srv. O. Sikora, *Teorie postulátů a rozumová víra*, in: *Reflexe*, 46, 2014, str. 51–75.

³⁶ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 252 (AA V, str. 147).

³⁷ „Mravní zákon v nás od nás vyžaduje nezištnou úctu, aniž by nám něco s jistotou sliboval nebo nám něčím hrozil, jinak nám však, když se tato úcta uplatní a zavládla, teprve potom a jen proto dovoluje nahlédnout do říše nadsmyslna.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 252 (AA V, str. 147).

rozumu.³⁸ Poukazem na to, že i bytostně lidská spontaneita, kterou Kant označuje jako inteligenci, má v sobě nutnou stránku receptivity, Kant překonává platónský dualismus mohutností. Pro náš účel je podstatné: lidská vůle, která se uschopní k autonomii, ke svému „moci chtít“, se stává vůlí s proměněným sebeporozuměním. Díky aktům svého „moci chtít“ si nemůže rozumět jinak než jako svoboda v horizontu nekonečna. Ten nepředstavuje pouhý prázdný nekonečný úkol gradace vlastní ctnosti, ale je spjat s očekávanou plností. Lidská vůle, která se ke své autonomii uschopňuje díky vůli druhých, je vždy jen částečnou a konečnou dobrou vůlí. A právě tato částečnost legitimuje její sebeporozumění jako té vůle, která přináleží nejvyššímu původnímu dobru.³⁹

3. Zarathustra: učitel autonomie

Nenaráží pokus o srovnání Kanta a Nietzscheho na Kantův platonismus? Není v myšlence praktické metafyziky, postulující spojení ctnosti a blaženosti, těchto heterogenních elementů lidského dobra, v božské věčnosti, základní rozpor s Nietzscheovým myšlením, které chce zůstat věrné zemi? Lze vůbec najít větší kontrasty než Kantovu přísnou pojmovost a Nietzscheovu živočišnost obrazů nesenou strhující, prahnoucí vášní? Spíše než poskytnout šablonovitou odpověď, která by věc uspokojivě vyřešila, je cílem této úvahy ukázat, že vzdor vši nepopiratelné odlišnosti vykazují oba autoři obdobný myšlenkový pohyb. To předpokládá, že dokážeme rezignovat na hermeneutiku sportovního klání, jež musí skončit slavnostním zvednutím ruky jednoho z účastníků.

Viděli jsme, že autonomie neznamenaá pouhé „dělat si, co chci“, neznamenaá ani „stanovovat si maximy vůle“, tj. vědomě artikulovat nikoli pouhá rozhodnutí, ale takové rozvrhy vůle, v nichž se ukazuje, co chci

³⁸ „Je morálně nutné uznat existenci Boha. Zde je pak třeba si všimnout, že tato morální nutnost je *subjektivní*, a ne *objektivní*, tj. že je to potřeba, a nikoli povinnost sama.“ Tamt., str. 213 (AA V, str. 125).

³⁹ Nietzscheovu námitku proti rozšířenému výkladu Kantovy etické metafyziky lze číst např. v těchto slovech: „Chcete ještě dostávat plat, vy ctnostní! Chcete odměnu za ctnost a nebe za vezdejší žití a věčnost za svůj dnešek! A teď se na mne hněváte, že hlásám: není dozorcího nad odměnou a výplatou? A věru, ani nehlásám, že ctnost je sama sobě odměnou.“ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. O ctnostných, str. 83 (KSA IV, str. 120). Kantovská ctnost spočívá v onom *sic volo, sic iubeo*. Právě motiv autonomie ulamuje osten námitce obsažené ve slovech „výplata“, „odměna“, „náhrada“.

být za člověka. Autonomie znamená až přisvojování si „principializovatelných“ rozvrhů, a proto stávání se zákonodárcem: „Musíme *moci chtít*, aby se maxima našeho jednání stala obecným zákonem: to je kánon jejího morálního posuzování vůbec.“⁴⁰ Ano, kánon morálky je v onom „moci chtít“. Vztah k všeobecně je vztahem k celku. Proto je nakonec Kantovo určení základního zákona metafyzické, neboť ukládá vůli vztah k celku. Vůle se má moci stát takovou vůlí, která celku ukládá zákon jeho fungování. Lidská vůle se má jakoby stát vůlí božskou. Právě vztah k celku zaručuje vnitřní vazbu mezi autonomií a mravností či dobrem. Autonomie je proto kritériem dobrého a zlého. Není tomu tak, že bychom vůli podřizovali nějakému předem danému dobru, ale je to vůle a její „moci chtít“, co je kritériem toho, co má být nazváno dobrem, je to vůle a její „moci chtít“, co je vlastní ctností.

Nietzsche opakuje tento Kantův etický kopernikánský obrat.⁴¹ Nelze pochybovat o tom, že klíčovým motivem *Zarathustry* je právě gradace lidské autonomie, autonomie právě ve smyslu aktivního „Selbstgesetzgebung“: „Čiňte si, co chcete – ale staňte se takovými, kdož dovedou chtít!“⁴²

Postup této gradace Nietzsche ukazuje pestrou paletou průpovědí. *Tak pravil Zarathustra*, Nietzschova „kniha proměny“ s rysy autoterapeutického deníku, obsahující pozitivní ohnisko Nietzschova myšlení, rozvíjí čtveřici základních myšlenek: smrti boha, nadčlověka, vůle k moci a věčného návratu téhož. Destrukce daných transcendentních hodnot poskytuje prostor proměně v nadčlověka coby ideál lidství osvobozeného od heteronomie ke svému vlastnímu „moci chtít“ a připraveného k definitivní afirmaci každého okamžiku, jeho věčnému přítakání. Jak známo, myšlenka věčného návratu, často považovaná za filosofické jádro *Zarathustry*, je explicitně rozvíjena v kapitole O vidění a hádance

⁴⁰ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 86 (AA IV, str. 424; „Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt.“).

⁴¹ Podle „kopernikánského obratu“ „o věcech poznáváme *a priori* jen to, co do nich sami vkládáme“. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, B XVIII. K tomu srv.: „To tvořící, chtějící, hodnotící já, jež jest měrou a hodnotou všech věcí.“ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. O záhrobnících, str. 27 („dieses schaffende, wollende, werthende Ich, welches das Maass und der Werth der Dinge ist.“ KSA IV, str. 36).

⁴² F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. O zmenšující ctnosti, str. 157 („Thut immerhin, was ihr wollt, – aber seid erst Solche, die wollen können!“ KSA IV, str. 216).

a v kapitole Uzdravující se ve třetím díle.⁴³ Mezi nimi je ovšem dalších deset kapitol,⁴⁴ které neustále rozvíjejí myšlenku autonomie: „Staňte se takovými, kdož dovedou chtít!“ Podle naší interpretace náleží myšlenka návratu služebné postavení a role prubířského kamene pro myšlenku autonomie.

Zarathustrovu cestu proměny předznamenává již první řeč O třech proměnách. Zde stojí proti sobě povinnost a vlastní vůle, „du-sollst“ a „ich will“, pseudokantovská heteronomní poslušnost coby šupinatý drak a autonomní sebeprosazení. Posvátné „ne“ lva vůči zvnějšku ukládané povinnosti vytváří prostor pro posvátné „ano“ dítěte. Pozoruhodným momentem této skici je právě skutečnost, že duch v podobě lva není schopen autentické tvorby, ale pouze vytrhnouti se z moci nevlastních, heteronomních nároků. Lze říci, že lev zobrazuje negativní aspekt autonomie, kdežto dítě aspekt pozitivní. Není to silový a vzpurný charakter, ale teprve dítě, charakter vnitřní prostoty, který se dokáže stát „nevinností a zapomenutím“, „novým počtím, hrou“, „kolem ze sebe se roztáčejičím“, „prvým pohybem“, „posvátným Ano“ – právě oním posvátným „ano“, které zaznívá v závěrečné skladbě třetího dílu s podtitulem „Píseň Ano a Amen“. Nietzschovská autonomie není v prvé řadě sebeprosazující se, porážející lví silou – ta je pouze jejím aspektem, umožňujícím aspekt jiný, předpokladem, za nějž je třeba jít ještě dále. Nejde o pouhé stupňování vlastního „moci chtít“, lev se nestává dalším silnějším a obávanějším tvorem či netvorem, ale místo kontinuální gradace dochází k proměně v jiný typ: takový typ, který není symbolem síly a sebeprosazení, ale spíše naopak ztělesněnou závislostí, receptivitou. Stát se dítětem zde neznamená nic jiného než proměnu porozumění sobě a světu s těmito základními charakteristikami: nevinnost a zapomenutí, nový začátek, hra tvorby, kolo ze sebe se roztáčejičící, první pohyb, posvátné přitakání. Proč je toto přitakání (Ja-sagen) „posvátné“? Zjevně proto, že má v sobě něco božsky původního: tak jako bůh tvoří svět a přitakává svému aktu (vidí, že je to dobré), tak i dítě přitakává svému světu v důvěřivé receptivitě. Nejde o přitakání té či oné nitrosvětské záležitosti, ale – kantovsky – o přitakání apriorní, kterému nic nitrosvětského nemůže uniknout, které nic nitrosvětské nemůže ohrozit, jako způsob, jímž se duch s tím, co je, setkává: „*Svou vlastní vůli potom chce duch, svůj*

⁴³ K precizní interpretaci kapitoly O vidění a hádance srv. A. Novák, *Věčný návrat téhož*, Praha 2015, str. 243–330.

⁴⁴ Na tuto „drobnost“ výstižně poukazuje I. Dubský. Srv. týž, *O Nietzschovi*, Praha 2016, str. 41.

vlastní svět si zbuduje, světu jsa ztracen.“⁴⁵ Posvátné přitakání je základním postojem, který umožňuje hru tvorby, který přitakává každému aktu své vůle, identifikuje se se svojí vůlí, se svým světem, neboť „ke každé duši náleží jiný svět: každé duši každá jiná duše zásvětlím“.⁴⁶

Bylo zmíněno, že Zarathustrova cesta proměny není silovou gradací, ale proměnou porozumění sobě a světu vedenou imperativem „staňte se takovými, kdož dovedou chtít“. Jednotlivé obrazy se harmonicky neskládají v bezrozporný celek: slabost dítěte je stále doprovázena lví silou, prostá naivita dítěte je stále doprovázena lstivou chytrostí hada, poddajnost dítěte doprovází jediný nápis na nové desce, poslední imperativ: „Staňte se tvrdými!“⁴⁷ Cestu proměny nevyjádří jeden pojem, nevyčerpá jeden obraz, ale rozporuplná dynamická paleta obrazů. To na jedné straně brání snaze vyčíst z tohoto textu věcně obsažný návod na život, avšak zároveň tato rozporuplnost nemůže sloužit jako záminka pro její myšlenkovou diskvalifikaci. Onu rozporuplnou dynamičnost přitom nelze redukovat na oživující oscilaci mezi protikladnými silovými elementy. Nejde o obraz duše, která si umí dopřát „ode všeho trošku“, ale o gradaci, růst, přičemž – jak ukazuje obraz stromu – růst je růstem na obě strany, do výšky i do hloubky.⁴⁸ Pestrost obrazů tohoto růstu se snad podobá tříšti pestrobarevných střeptů, avšak vnitřním obsahem tyto obrazy ukazují na koncentraci k vlastní autentické existenci, bez níž není růst možný, nýbrž je pouhé rozlití a rozbřednutí. Oproti rozlití a povrchnímu rozbřednutí, proti zbabělé „dobrotě“ a štěstí za každou cenu stojí apelativ „ctnosti sloupu“, jehož výška je podmíněna jeho tvrdostí, či přímo „tvrdostí diamantu“. Měrou tohoto růstu není žádná nitrosvětská věc, žádný věcně-obsažný cíl, ani žádná daná transcendentní skutečnost. Nad světem duše se klene jako oblouk duhy ono vlastní „moci chtít“, jak to působivě líčí kapitola Před východem slunce ve třetím oddílu. Ta je nesena (ano, Kanta připomínající) apostrofou nebe: „Ó nebe nade

⁴⁵ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. O třech proměnách, str. 22 („*Seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene.*“ KSA IV, str. 31).

⁴⁶ Tamt., kap. Uzdravující se, str. 199 (KSA IV, str. 272).

⁴⁷ Tamt., kap. O starých a nových deskách, str. 196 (KSA IV, str. 268).

⁴⁸ „Čím více chce do výše a jasu, tím silněji tihnou jeho kořeny do země dolů, do temna, do hlubin – do zla.“ Tamt., kap. O stromu na hoře, str. 36 (KSA IV, str. 51). „Ale aby strom vyrostl a zmohtněl, k tomu je třeba, aby tvrdé kořeny zabořil do tvrdých skal!“ Tamt., kap. O zmenšující ctnosti, str. 157 (KSA IV, str. 216).

mnou, ty čisté! hluboké! Propasti světla! Tebe zřím a třesu se božskými žádostmi.“⁴⁹

Nejde pouze o rozechvívající závratnou hloubku nebes. Pohled vzhůru se stává podnětem pro pohled do nitra. Tak jako nebeská klenba v sobě pojímá a objímá všechna pozemské dění, tak i lidský duch pojímá a objímá všechny nitrosvětské události, stává se oním Ano a Amen. V tomto spočívá formální charakter zarathustrovské autonomie:

„Stal jsem se tím, který žehná a říká Ano: a proto jsem zápolil dlouho a zápasníkem byl, abych si jednou k žehnání uvolnil ruce. Toto pak jest mé žehnání: nad každou věcí buď vlastníím svým nebem, svou okrouhlou střechou buď, svým azurným zvonem a věčnou jistotou: a blažen, kdo takto žehná! Neboť veškery věci jsou křtěny u zdroje věčnosti a mimo dobro a zlo.“⁵⁰

Zarathustra učí, kým se má člověk stát: Buď sám svým nebem, sám se staň bytostí principiality, bytostí, která dovede chtít, bytostí počátku. Říkat „ano“ neznamená „vše schvalovat“, „vše strávit“, „hýkat jako osel všem na souhlas“,⁵¹ neznamená ani destruktivní sebezprosazování, ale znamená principiální Ano vůči všem aktům vlastní vůle. Cesta k této mohutné syntéze je vedena skrze vlastní dlouhodobé úsilí („proto jsem zápolil dlouho a zápasníkem byl“), skrze vlastní boje a zápasy, které nelze delegovat na druhého, neboť právě ony a nic jiného jsou podmínkou vlastního zesílení. Tyto zápasy vedou k proměně sebezporozumění ve vztahu k celku. Toto proměněné sebezporozumění ukazuje obraz žehnání. V něm lze číst vnitřní akt přisvojení si vlastního světa, moment, kdy se duše setkává sama se sebou, což je opakem heteronomie, sebeztracenosti, sebeodcizení. Motiv žehnání ukazuje na „kosmotvorný“ charakter duše, na přivlastnění si tohoto charakteru, ztotožnění se s ním. Ve shodě se zmíněným formálním charakterem autonomie se nedozvíme, v čem přesně úsilí směřující k přitakávajícímu, smířenému stanovisku spočívá. Obecný, formální titul zní: uschopnit se k poctivosti vlastního „já chci“.

⁴⁹ Tamt., kap. Před východem slunce, str. 150 („Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden.“ KSA IV, str. 207).

⁵⁰ Tamt., str. 151 (KSA IV, str. 209).

⁵¹ „Ctím zpěčující se, vyběračné jazyky a žaludky, jež se naučily říkati ‚Já‘ a ‚Ano‘ i ‚Ne‘. Ale všechno žvýkati a strávití – toť pravý způsob vepřů! Vždy hýkati svůj souhlas – tomu se naučil jen osel a kdo jeho je ducha!“ Tamt., kap. O duchu tíže, str. 178 (KSA IV, str. 244).

Nelze popsat jednu samospasitelnou cestu,⁵² lze-li učit, pak pouze svědectvím o překonání vlastních překážek, o uzdravení z vlastních nemocí, o vysvobození z vlastního žaláře.

4. „Nemůžet' vůle chtít dozadu“

„Chtění to jest, jež osvobozuje: toť pravá nauka o vůli a svobodě – tak vám ji hlásá Zarathustra. Již nechťiti a již nehodnotiti a již netvořiti! Ach, kéž by tato veliká mdloba zůstala mne navždy vzdálena!“⁵³ Avšak, podobně jako u Kanta, i u Nietzscheho naráží ono principiální „wollen können“ na jakousi mez, která je nutí k proměně celkového stanoviska. Právě proto, že se jedná o proměnu vztahu k celku, lze hovořit o proměně metafyzické. Zajisté, chtění osvobozuje, ale nemá všechny klíče od všech žalářů. V povaze vůle tkví zásadní omezení, zásadní ochromení, které zároveň skrývá možnost gradace. Lidská vůle není božskou vůlí, lidská vůle je vždy situovaná a jako taková je vždy závislá na tom, co již proběhlo, ať už skrze jiné vůle, nebo skrze ni samu. Avšak sama s minulostí již nemůže hnout. Ano, vůle nemůže „chtít dozadu“, právě minulost je „kamenem, jež neodvalí“. Vůle je osvoboditelka, avšak sama je uvězněná v nekompromisní nutnosti kauzálních řad. A čím déle je na světě, tím více narůstá objem toho, co již nelze změnit, tím méně zbývá prostoru pro tvořivé chtění. A tak vůle je „cos neporanitelného, nepohrobitelného“, „co trhá skály“, „drtitelka všech hrobů“,⁵⁴ ale Zarathustra – učitel autonomie – posléze dodává:

„Teď však se k tomu přiučte, že i vůle sama ještě je zajatkyň. Chtění to jest, jež osvobozuje, ale jak sluje to, co i osvobozovatele uková v poutech? Bylo': toť, proti čemu skřípějí zuby, vůle, toť její nejosamělejší smutek. Bez moci jsouc proti tomu, co je vykonáno, dívá se vůle zle na všechnu minulost. Nemůžet' vůle chtít dozadu; že nemůže zlomit čas a jeho chtivost – toť její nejosamělejší smutek.“⁵⁵

⁵² „To – jest tedy cesta *má* – a kde jest vaše?“ tak jsem odpovídal těm, kteří se mne tázali ‚po cestě‘. Cesty totiž, samospasitelné cesty – není!“ Tamt., str. 179 (KSA IV, str. 245).

⁵³ Tamt., kap. Na blažených ostrovech, str. 77 (KSA IV, str. 111).

⁵⁴ Tamt., kap. Píseň nad hroby, str. 101 (KSA IV, str. 145).

⁵⁵ Tamt., kap. O vykoupění, str. 127 (KSA IV, str. 180).

Časová, pomíjející povaha lidského života se stává zdrojem negativity, která nabývá podobu zášťe, pomstychtivosti. Polovičatá, ochromená vůle v sobě kumuluje tíživý, ochromující smutek z nezměnitelného.

Myšlenku věčného návratu téhož, myšlenku, kterou Zarathustra sám naznačí, aby ji za něj dořekla zvrřata, k níž se staví receptivně, k jejímuž přijetí (nikoli aktivnímu vytvoření) se bolestně propracovává, nelze chápat jako úhybný manévr k překonání ochromující, vše požírající povahy času. Lze uvést analogii s Kantem: tak jako myšlenka postulátu nesmrtnosti není psychologickou projekcí, jíž se konečné já vzpírající se konečnosti snaží tuto konečnost překročit, ale naopak, kvůli radikalitě etického nároku je myšlenkou nekonečné aproximace, stejně tak myšlenka věčného návratu neulehčuje vůli v jejím osamělém smutku z nezměnitelného „bylo“, ale naopak, ještě jej radikalizuje. Proto Zarathustra, učitel autonomního „moci chtít“, čelí dvojí stupňované hrozbě: tou první je čas v nitrosvětské perspektivě a jeho „bylo“, tou druhou čas v celostní perspektivě: neuniknutelnost z „uzlu příčin“, „věčný návrat všech věcí“. ⁵⁶ Koreláty tohoto dvojího rizika jsou touha a bolest.

Obě hrozby se mohou stát východisky gradace vůle, která dospěje ke svému „Ano“ a „Amen“. Vraťme se k nitrosvětské perspektivě vůle, která nemůže „chtít dozadu“. Ano, vůle nemůže chtít dozadu. Zdá se však, že v této povaze vůle, která může být vnímána jako kletba, je zároveň skryt pokyn k osvobození. Jak uniknout z vězení „času a jeho bylo“, které s sebou vůle vládí stále s sebou? Co nabídnout bezmocnému smutku, který může pervertovat v zášť a rezignaci? Ze dvou elementárních možností je vyloučeno popření chtění a vyhasnutí vůle. Zarathustra učí, že je to právě jenom vůle a její „moci chtít“, to znamená, vůle, která si skutečně plně přisvojí svoji identitu, přitaká sobě samé jakožto tvorbě, jakožto proměňující, sebe sama překonávající moci. Tento akt však, zdá se, nemůže běžet takřkajíc na prázdno, nemůže se točit ve vlastním kruhu, ale potřebuje svůj směr, svoji naději, svoji ideu, která *vůli* umožní vymanit se z nitrosvětských záležitostí, má-li mít slovo „vůle“ ještě nějaký smysl. Zarathustra, zůstává věrný rafinovanému formalismu, pouze naznačuje:

„Stala se vůle již sama sobě osvoboditelkou, jež přináší radost? Odučila se duchu pomsty a všemu skřípění zubů? A kdo ji naučil smíření s časem, kdo ji naučil vyššímu, než je vše smíření? Vyššího cosi, nežli

⁵⁶ Tamt., kap. Uzdravující se, str. 203 (KSA IV, str. 276).

je všecko smíření, musí chtít vůle, která jest vůlí k moci – než jak je jí to možné? Kdo ji naučil též tomu, aby chtěla nazpět?⁵⁷

Ne náhodou se v pasáži opakuje sloveso „učit se“. Vůle je na cestě učení se, to znamená postupného osvojování si v reciproční dialogické konstelaci učitele a vyučovaného (Zarathustra je vyučující i vyučovaný – svými zvířaty i sám sebou), pro něž platí, že jsou oba na „jedné lodi“.⁵⁸

Zarathustra neučí prosté smíření s časem a pomíjivostí. Neučí vůli, aby si na svoji situaci zvykla. Naopak, učí cosi nesmírného: sebezpřekonání, vedené formálním imperativem „nad sebe“, až ke stadiu, které opěvují tituly „vlastní nebe“, „okrouhlá střecha“, „azurný zvon“, „věčná jistota“.⁵⁹ Tyto tituly jsou jmény mohutné syntézy ducha. Tehdy duch „chce svoji vlastní vůli“, tehdy vůle může „chtít nazpět“. Zde je patrné zásadní mnohočetné dilema Nietzschova spisu, které jej činí tak obtížně uchopitelným, dilema bytostné dvojznačnosti: dilema vlastního a cizího, dilema klidu a pohybu, gradace a spočinutí, dilema přítomnosti a budoucnosti. Na jedné straně odmítnutí setrvalosti ve stávajícím, na druhé straně odmítnutí externího cíle vůle, který by zakládal její heteronomii. Na jedné straně „šíp touhy“, neustálý růst a sebezpřekonávání, na druhé straně „azurný zvon“ a jeho „věčná jistota“, klid a spočinutí. Tato bytostná dvojznačnost činí zmiňovanou syntézu velice obtížně uchopitelnou. Nelze ji formulovat ve smyslu podmiňování a následnosti, tj. že by růst byl růstem právě k spočinutí v onom „Ano“. Nietzsche se snaží myslet obojí naráz.⁶⁰ „Než jak je jí to možné?“, ptá se ohledně možnosti této

⁵⁷ Tamt., kap. O vykoupění, str. 129 („Höheres als alle Versöhnung muss der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist – : doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?“ KSA IV, str. 181).

⁵⁸ Tamt., kap. O vidění a hádance, str. 142 (KSA IV, str. 197).

⁵⁹ Tamt., kap. Před východem slunce, str. 151 (KSA IV, str. 209).

⁶⁰ Pouze se zde dotýkáme zásadních otázek: Je bytností času budoucnost, nebo přítomnost? Je vůbec jednotně uchopitelná? K budoucnostní podstatě času srv. M. Nitsche, *Nadčlověk – budoucí bytnost člověka*, in: J. Kružík – J. Novotný (vyd.), *Nietzsche a člověk*, Praha 2005, str. 110. K přítomnostní metafyzice času srv. A. Novák, *Věčný návrat téhož*, str. 232: „Jsou-li ‚bytí‘ a čas v každém okamžiku naráz celé a cele přítomné; a má-li se to s každým okamžikem, který obsahuje pokaždé a vždy celý čas i ‚bytí‘, tak, že vždy byl a vždy bude: Pak je otázka, jestli je vůbec třeba hovořit o věčném návratu téhož. Tím, že vše věčné bylo a věčně znovu bude, tím, že vše je stále totéž, lze tím pádem říci, že to pouze je bez bude i bylo, ba dokonce že se věčností návratu téhož ruší smysl dimenzí minulého a budoucího.“ K interpretaci přítomnosti a budoucnostní perspektivy coby dvou konečných a potřebných hledisek srv. P. Kouba, *Nietzsche. Filozofická interpretace*, str. 64: „Pro výklad světa, v němž

silné syntézy. Tato syntéza nemůže být dedukována z pojmů, snad jen zobrazena a vyzpívána. Snad by náležitým obrazem mohla být nezměrná hloubka temně modrého nebe. Snad by titulem pro fenomén, který tuto dilematičnost v sobě nese a který stojí v základu celého myšlenkového rozvrhu, mohla být – ač to může znít omšele – tísnivá láska a hluboká touha. Snad by mohla být oním ztraceným klíčem osvobozujícím z nitrosvětské, konzumující povahy času:

„Ó nebe nade mnou, ty čisté! Hluboké! Propasti světla! Tebe zřím a třesu se božskými žádostmi. Do tvé výšky se vrhnouti – toť *moje* hloubka!“⁶¹

5. Autonomie a dialog

Finální zkouškou autonomního „moci chtít“ je myšlenka věčného návratu všech věcí, myšlenka času v celostní perspektivě, neuniknutelnost z

„uzlu příčin, do něhož já jsem zamotán – a ten mne opět vytvoří! Já sám náležím k příčinám věčného návratu. Přijdu zase s tímto sluncem, s touto zemí, s tímto orlem, s tímto hadem – ne abych žil život nový nebo život lepší nebo život podobný: – budu věčně přicházeti, abych žil tento stejný život, nezměněný v nejmenším ani v největším, abych opět učil věčnému návratu všech věcí.“⁶²

Myšlenka věčného návratu není takto formulována učitelem – Zarathustrou, ale jeho zvířaty. Tím je naznačeno, že není prodloužením autonomní vůle, ale na této vůli nezávislou, a potud „objektivní“ daností.⁶³

žijeme, jsou obě koncepce nezbytné: tvůrčí směřování k budoucnosti potřebuje věčný návrat, aby se nám ukázalo jako provinění a abychom se ubránili fanatismu; bezvýhradné přijetí daností potřebuje zase myšlenku nadčlověka, abychom odкрыli nebezpečí pouhé spokojenosti s tím, co jest, a neuvízli v malosti. Druhá myšlenka tak vždy umožňuje spatřit negativní důsledky myšlenky první a současně – protože vyžaduje změnu postoje – pomáhá těmto důsledkům čelit.“

⁶¹ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. Před východem slunce, str. 150 (KSA IV, str. 207).

⁶² Tamt., kap. Uzdravující se, str. 203 (KSA IV, str. 276).

⁶³ „Myslí čas spíše jako věčný, pomíjivé jako stálé, jedinečné jako opakované. Opakování přitom nemá protirečit jedinečnosti, nýbrž právě ji zvěčnit, dodat ‚tomuto zde‘ a faktičtě existence nekonečnou hloubku... Všechny pojmy, s nimiž operuje,

Myšlenka návratu stojí *proti* Zarathustrovi jako oponent, jako nejtěžší výzva, nikoli jako cesta „ven“. Sám je tím, kdo se „o ni láme“, kdo naráží na její objektivní tvrdost. Myšlenka věčného návratu stojí vůči autonomní vůli jako bolestný úkol, jako nemoc, která je buďto k životu, nebo k smrti, a nakonec, po vybojování dlouhého zápasu, po uzdravení ze smrtelné nemoci – jako žena vůči milenci.

Zeptejme se přímo: v čem spočívá vlastní osten této myšlenky? Co mínila podivná replika „Neulehčuj si to příliš!“ z kapitoly O vidění a hádance? S kým svádí Zarathustra osamělý zdlouhavý zápas, aby si konečně uvolnil ruce k žehnutí a přitakání? Jde o zamořující plíživou niternou negativitu, jde o ducha tíže, ducha absurdity a marnosti, zobrazeného černým těžkým hadem. Jeho povaha se zdá být proměnlivá, titul „duch tíže“ není zpočátku titulem konkrétní diagnózy, jeho elementární obsah je dán právě termínem „tíže“. Celý Zarathustra je nesen motivem milenecké touhy, nezdolného růstu, osvobozeného vzletu. Duch tíže, „dábel a arcinepřítel“⁶⁴ představuje sílu opačnou, která tuto vzestupnou dynamiku rozleptává zevnitř. S ní svádí Zarathustra nejtěžší boj, boj na život a na smrt. Jedná se o ochromující, paralyzující myšlení, které ústí v marnost. Konkrétněji se pak vyjeví osten myšlenky věčného návratu v kapitole Uzdravující se, a to v těchto slovech: „Ach, člověk se věčně navrácí! Malý člověk se věčně navrácí! ... Příliš malý i největší! – to byla má omrzelost člověkem! A věčný návrat i nejmenšího! – to byla má omrzelost vším bytím! Ach, hnus! hnus! hnus!“⁶⁵ Největším bolem a tíží není opakování vlastního utrpení; není to ontologická myšlenka o povaze bytí; je to důsledek této myšlenky pro povahu lidství člověka, uváženého v prostřednosti. V centru Nietzscheho textu je stále lidství člověka, kvůli jeho povaze se dostavuje omrzelost bytím, nikoli naopak. Tím nejděsivějším zlem je universální paralýza průměrností, pohodlím, zbabělou dobrotou, která se nejvíce bojí toho, aby na ni nikdo nebyl zlý, paralýza malým štěstím, za kterou leží paralýza vůle a její neschopnost projevit své „moci chtít“.⁶⁶ Jde tedy opět o obecný charakter myšlenky

když vykládá učení věčného návratu, se ruší: věčné opakování, jež nemá žádný originál, který by byl opakován, je stejně paradoxní pojem jako opakování jedinečného s charakterem jedinečnosti.“ E. Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, přel. D. Peříčková, Praha 2011, str. 118.

⁶⁴ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. O vidění a hádance, str. 142 (KSA IV, str. 198).

⁶⁵ Tamt., kap. Uzdravující se, str. 201 (KSA IV, str. 274–275).

⁶⁶ „Toť chyba, kterou ti lze nejtíže prominouti: máš moc, a nechceš vlásti.“ Tamt., kap. Nejtíší hodina, str. 134 (KSA IV, str. 189).

autonomie, co stojí v jádru bolesti z myšlenky věčného návratu. Ta – pokud moje interpretační teze – je jejím prubířským kamenem. Tuto souvislost považuji za klíčovou. Povaha Zarathustrovy nemoci, dáivý hnus, bolest jeho ukřížování, neplyne z „prostého“ nahlédnutí skutečnosti, že každý okamžik tu již nesčetněkrát byl a nesčetněkrát tu bude. Vždyť pro Zarathustrova zvířata představuje tato skutečnost neproblematickou realitu. Plyne z myšlenky zvětčení lidské malosti. Teprve uzdravený z této nemoci k smrti může od svého orla a hada přijmout nový úkol, nové poslání: stát se učitelem věčného návratu.

Uzdravení z této nemoci je vyobrazeno ukousnutím a vyplivnutím hlavy hada. Jedná se o náhlý akt vlastní vůle a vlastní odvahy, kterému předchází sedmidenní paralýza. Uzdravený je dokonáním proměny lva v dítě, které se vyznačuje zvláštní, až autistickou radikalizací vazby duše a světa, osamostatněním, autonomizací. Stejně jako pro dítě platilo: „Svou vlastní vůli chce potom duch, svůj vlastní svět si zbuduje, světu jsa ztracen“,⁶⁷ pro uzdraveného platí: „Ke každé duši náleží jiný svět: každé duši každá jiná duše je zászvětim... Pro mne – jak by pro mne bylo nějaké ‚vně‘? Není vnějššího světa!“⁶⁸ Prohloubení osamocené autonomie uzdraveného je podtrženo rozhovorem duše samé se sebou: „Rozmlouval právě se svou duší.“⁶⁹

Znamená to tedy, že autonomie je v Nietzscheho očích bytostně samotou? Na základě našeho výkladu lze uvést dvě skutečnosti, které tuto tezi usvědčují z jednostrannosti, a naopak opravňují k tezi o bytostně dialogičnosti zarathustrovské autonomie, v níž se propojuje a prohlubuje samota a vzájemnost. Tou první je universální charakter bolesti, která se nevztahuje na soukromé utrpení, ale na povahu lidství, jehož je trpící já součástí a vůči němuž nemůže být indiferentní. Tato skutečnost je potvrzována opakovaně od prvních do posledních řádků díla. Celá Zarathustrova mise se podobá Platónovu vysvobozenému vězni: Zarathustra musí „sestoupiti v hloub/zaniknout“,⁷⁰ musí dolů, mezi lidi, musí se vydat lidem ze své moudrosti jako přetékaající pohár, a to až k ježíšovskému sebezmaření.⁷¹ Prochází smrtelnou nemocí, aby přijal roli učite-

⁶⁷ Tamt., kap. O třech proměnách, str. 22 (KSA IV, str. 31).

⁶⁸ Tamt., kap. Uzdravující se, str. 199 (KSA IV, str. 272).

⁶⁹ Tamt., str. 203 (KSA IV, str. 277).

⁷⁰ Tamt., kap. Zarathustrova předmluva, str. 7 (KSA IV, str. 11).

⁷¹ „Milovati a zaniknouti: to se rýmuje od věčnosti. Vůle k lásce: to znamená i k smrti míti vůli. Tak mluvím k vám, zbabělcům!“ Tamt., O neposkvrněném poznání, str. 111 (KSA IV, str. 157).

le věčného návratu. Tato vzájemnost není parazitujícím soucitím, ale toužebným zájmem, který chce být přátelstvím v sebezpřesahující tvorbě.

Druhá skutečnost je opět čímsi, co prostupuje celým dílem a zřetelně se ukazuje v závěrečné skladbě *O veliké touze*⁷² a zpečetující Písni *Ano a Amen*. Z obrazů duše překypující láskou jako k prasknutí vyzrálá vinná réva a čekající na svého zachránce s diamantovým vinařským nožem je patrné, že ona dialogičnost se nevyčerpává vztahem k lidem, ale že je nesena mohutnou vlnou milenecké touhy, která není nasycitelná žádnou lidskou bytostí.⁷³ Lze zajisté na místo jejího protějšku dosadit obraz boha Dionýsa, to však není na tomto místě podstatné. Podstatné je, že duše, v níž vygradovala její autonomie, není samotou sebevztahu. Podstatné je, že lidství bez transcendence je pro oba naše autory čímsi ubohým, přičemž k ní oba dospívají právě skrze radikální uchopení vlastní autonomie. Bytostná dialogičnost zarathustrovské autonomie je, stejně jako bytostná dialogičnost autonomie kantovské, prohlubující se dialogičností samoty a vztahovosti, přijímání a dávání. Je tomu jako se stromem, který svými kořeny osaměle vrůstá do tvrdých skal, aby jeho koruna, již se vydává světu, mohla růst do výšky.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser untersucht die Möglichkeit eines Dialogs zwischen der Philosophie Kants und Nietzsches. Ausgangspunkt ist das für beide

⁷² „Ó moje duše, já jsem tě skropil každým sluncem a každou nocí, každým mlčením a každou touhou: – tu jsi mi vzrostla jako vinná réva. Ó moje duše, teď přebohata tu stojíš a těžká, vinná réva s kypícími vemeny a hnědě zlatými hrozny, plnými k prasknutí: – bobtnajíc a stísněna svým štěstím, čekajíc pro samý nadbytek a stydliva i pro své čekání. Ó moje duše, teď nikde není duše, jež by více milovala, více objímala a větší měla objem! Kde by si budoucno a minulost byly blíže než u tebe? ... tam k zlatému divu, k dobrovolnému tomu člunu a k jeho pánu: tím však je vinař, jenž čeká s diamantovým vinařským nožem – tvůj velký osvoboditel, ó moje duše, onen bezejmenný – jemuž teprve budoucí zpěvy vynajdou jména!“ Tamt., kap. *O veliké touze*, str. 204 n. (*KSA IV*, str. 279 n.).

⁷³ Srv. prosté shrnutí E. Finka: „Člověk je konečně jsoucno, které tuší nekonečno. Ale protože se většinou skrývá, neopovažuje se vyjít do nekonečna a místo toho si vůči němu podržuje odstup, ba dokonce z něj činí strnulý a omezený obraz transcendentního boha – protože není, čím by být mohl, je Zarathustrovi předmětem pohrdání, ale také lásky, neboť miluje v člověku obraz nadčlověka; jako cesta k nadčlověku je tím nejmilovanějším i nejopovrhovanějším. Avšak nadčlověk není ničím jiným než lidskou existencí s velikou touhou.“ E. Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, str. 122.

Denker grundlegende Motiv der Autonomie, um dessen konsequente, radikale Erfassung sich beide bemühen. Dies zwingt beide zum Schritt aus der Verschlossenheit des eigenen „Ich will“ heraus. Die Autonomie ist keine souveräne Selbstdurchsetzung der einsamen Subjektivität, sondern ihre angemessene Erfassung führt im Gegenteil zur Formulierung einer wesentlichen Bezüglichkeit von Ich und dem Anderen. Laut Kant versteht sich das Individuum, das seine Autonomie in der Beziehung zu Anderen verwirklicht, als ein dem höchsten Gut zugehöriges. In Nietzsches Fall ist der autonome Wille derjenige, der an der Beziehung zu Anderen interessiert ist und der zugleich im Akt der transzendierenden Sehnsucht auf seine Erfüllung hofft.

SUMMARY

The investigation of the possibility of a dialogue between the philosophy of Kant and Nietzsche is based on the concept of autonomy. Both authors are presented as radical and consistent thinkers of autonomy. The study follows the way they step out of the isolation of the own “I will”. For both thinkers, autonomy cannot be seen as an arrogant self-realization of lonely subjectivity, on the contrary, its appropriate treatment leads both to the substantial meaning of the relationship to the other. According to Kant, autonomous subject who realizes his autonomy in relations to others gets to understand himself as someone who belongs to the highest good. In the case of Nietzsche, autonomous will is the one that takes deep interest in the relation to others and at the same time that expects her fulfilment in the act of transcendent desire.

JASPERSOVA OTÁZKA VINY VE SVĚTLE RICŔEUROVY KRITIKY

Václav Němec

Karl Jaspers se ve své knize *Otázka viny* publikované v roce 1946 pokusil o filosofické projasnění fenoménu viny. Jak Jaspers říká v úvodu k této knize, úvahy o vině „trpí často směšováním pojmů a hledisek. Mají-li se stát pravdivými, je třeba tyto pojmy rozlišit.“¹ V souladu s tím Jaspers sám začíná svůj výklad o vině rozlišením různých pojmů či „druhů“ viny. Toto rozlišování mezi různými pojmy viny nás má „uchránit před plochým tlacháním o vině, které klade bez rozdílu všechno na jednu rovinu a posuzuje to v hrubém záběru...“²

Jaspersova kniha byla bezprostřední reakcí na situaci, v níž otázka viny vyvstala s neobvyklou naléhavostí. Šlo o „německou vinu“, tj. především vinu představitelů nacistického režimu a všech, kdo se na jejich zločinech oblundných rozměrů podíleli, ale i mnoha bezejmenných německých občanů, kteří svou činností či nečinností tento režim a jeho zločiny umožnili, vinu, která byla po válce nezřídka předhazována všem Němcům bez rozdílu. Tváří v tvář paušálnímu obviňování zvnějšku, ale i pocitům křivdy a výmluvám mnohých svých spoluobčanů, kteří si nebyli ochotni přiznat svůj díl viny,³ právě Jaspers přichází s jasnými rozlišeními, jež mají umožnit spravedlivě posoudit, do jaké míry lze jednotlivcům či skupinám přičítat zodpovědnost za zločiny spáchané nacistickým režimem a jaké za ně dotyční mají nést následky. Tato kniha má nicméně nadčasovou platnost a sloužila jako východisko při vyrovnávání se s minulostí zatíženou břemenem viny i v pozdějších historických situacích a odlišných kontextech. Aktuální se mimo jiné znovu stala i v postkomunistických zemích po roce 1989, kdy se o vině diskutovalo v souvislosti se zločiny komunistického režimu. Své uplatnění ovšem

¹ K. Jaspers, *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*, přel. J. Navrátil, Praha 1991, str. 6.

² Tamt., str. 9.

³ Okolnosti, za nichž vznikala *Otázka viny*, popisuje Jaspers sám ve svém doslovu z roku 1962. Srv. K. Jaspers, *Nachwort 1962 über meine Schuldfrage*, in: týž, *Lebensfragen der deutschen Politik*, München 1963, str. 110.

našla i v intelektuálních diskusích a soudních rozhodnutích týkajících se odsunu sudetských Němců z poválečného Československa.

Navzdory Jaspersově snaze o rozlišení a projasnění fenoménu viny se však jeho vlastní kniha stala zdrojem některých nedorozumění či problematických závěrů. Na neporozumění narážela zejména kategorie „politické viny“, kterou Jaspers sám výslovně charakterizuje jako vinu kolektivní.⁴ Tato kategorie viny například posloužila jednomu z nálezů Ústavního soudu ČR ke zdůvodnění platnosti dekretu prezidenta Beneše, na jehož základě byl občanům německé a maďarské národnosti v poválečném Československu konfiskován majetek.⁵ V diskusích o poválečném odsunu německých menšin z východoevropských zemí pak dokonce byla využita ke zdůvodnění názoru, že odsun sudetských Němců byl oprávněným trestem za jejich politickou vinu.⁶

Ačkoli při pozornější četbě Jasperse a obezřetnějším zacházení s jeho pojmovými distinkcemi by se bylo možno takovýchto chybných závěrů vyvarovat, nelze se zbavit dojmu, že k nim zčásti zavadal příčinu i Jaspers sám určitými nejasnostmi a nejednoznačnostmi, jimiž je jeho pojetí viny zatíženo. Na některé z těchto problematických bodů přitom upozornil již Paul Ricœur ve svém článku *Německá vina* (La culpabilité allemande) publikovaném v roce 1949 v revue *Christianisme social*.⁷ Ricœur byl ke kritickému čtení *Otázky viny* dobře vybaven paradoxně díky svému dlouhému pobytu v německém zajateckém táboře, kde byl držen od roku 1940 prakticky až do konce války. Právě zde měl nejenom příležitost číst knihy Karla Jasperse, ale také tu již začal pracovat na své vlastní *Filosofii vůle*,⁸ v níž metodou eidetické analýzy zkoumá hranice mezi

⁴ Srv. K. Jaspers, *Otázka viny*, str. 35.

⁵ Jedná se o nález Ústavního soudu 55/1995 Sb., který zdůvodňuje platnost dekretu prezidenta republiky 108/1945 Sb. mj. pomocí pojmu „presumpce kolektivní odpovědnosti“, který je zjevně inspirován Jaspersovým pojmem „politické viny“, resp. „odpovědnosti“. V textu tohoto nálezu Ústavního soudu najdeme nepřiznané citace či parafráze Jaspersovy *Otázky viny*. Srv. k tomu V. Němec, *Apoštol svobody a dotěrná monstra*, Praha 2007, str. 67.

⁶ Srv. M. Valach, *Kolektivní vina!*, in: *Literární noviny* 32, 2003, str. 1. Ke kritice tohoto nesprávného závěru srv. V. Němec, *Apoštol svobody a dotěrná monstra*, str. 64–78.

⁷ Nově otištěno in: P. Ricœur, *Lectures, I, Autour du politique*, Paris 1991, str. 143–154. Čes. překl. viz níže v tomto čísle časopisu, str. 141–148.

⁸ Srv. týž, *Myslet a věřit. Kritika a přesvědčení (Rozhovor)*, přel. M. Rejchrt, Praha 2000, str. 36 a 38; A. Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, Leuven 1996, str. 50.

volním a nevolním,⁹ aby na tomto pozadí projasnil temné fenomény lidské křehkosti, provinilosti a zla.¹⁰ V roce 1947 Ricœur vydal spolu s Mikelem Dufrennem, s nímž se seznámil právě v zajateckém táboře v Pomořansku,¹¹ monografii o Jaspersovi,¹² kde je věnována krátká kapitola rovněž pojetí viny jakožto mezní situace, jak je Jaspers sám vyložil zejména ve druhém svazku své *Filosofie* publikované v roce 1932.¹³ Již zde můžeme číst několik kritických poznámek na adresu Jaspersova extenzivního chápání pojmu viny.¹⁴

1. Jaspersovo pojetí viny v *Otázce viny*

Jaspers ve své *Otázce viny* rozlišil čtyři podoby či druhy viny: vinu kriminální, politickou, morální a metafyzickou. Každou z těchto podob Jaspers charakterizuje podle tří hledisek: nejprve určuje *povahu* samotného činu, který příslušnou vinu zakládá; dále určuje příslušnou *instanci*, která vinu definuje, posuzuje, a případně z ní vyvozuje důsledky; a konečně uvádí příslušné *důsledky* či následky, jež z daného typu viny vyplývají.

1.1 Kriminální vina

Relativně nejméně problematickou se jeví nejzávažnější podoba viny, kterou představuje vina kriminální. Tato vina se podle Jasperse zakládá na zločinech jednotlivců, jež „spočívají v objektivně prokazatelných činech, které porušují jednoznačné zákony,¹⁵“ at' už ve smyslu (pozitivního) trestního práva určitého státu, nebo ve smyslu mezinárodně

⁹ P. Ricœur, *Filosofie vůle*, I, *Fenomenologie svobody*, přel. J. Čapek, Praha 2001.

¹⁰ Týž, *Filosofie vůle*, II, *Konečnost a provinilost*, přel. M. Lyčka, Praha 2011.

¹¹ Srv. k tomu týž, *Myslet a věřit*, str. 36.

¹² P. Ricœur – M. Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947.

¹³ K. Jaspers, *Philosophie*, II, Berlin 1932, str. 246–249. Čes. překl.: K. Jaspers, *Mezní situace*, přel. V. Němec, Praha 2016, str. 88–93. K Jaspersovu pojmu „mezní situace“ srv. např. E. Latzel, *Die Erhellung der Grenzsituationen*, in: P. A. Schilpp (vyd.), *Karl Jaspers*, Stuttgart 1957, str. 164–192.

¹⁴ Srv. P. Ricœur – M. Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, str. 191. Viz k tomu níže, str. 145–148.

¹⁵ K. Jaspers, *Otázka viny*, str. 7.

uznaných konvencí či smluv o lidských právech či přirozeného práva.¹⁶ Jde přitom zpravidla o činy, v jejichž důsledku jiné osoby či celé skupiny osob utrpěly újmu. Instancí, která tuto vinu posuzuje, je soud, který zjišťuje „skutkovou podstatu a aplikuje na ni zákony.“¹⁷ Zločin je postihován trestem, tedy trestněprávní sankcí. Podle Jasperse je trest odpovídajícím důsledkem pouze v případě kriminální viny – za žádnou jinou vinu nelze dotyčného v pravém smyslu slova trestat. Kriminální vina může být posuzována zvnějšku a nepředpokládá nutně nějaký vnitřní proces na straně viníka. Rozhodující je, aby „soudce uznal pachatele vinným...“, nikoli, aby potrestaný uznal, že je trestán právem.¹⁸ Kriminální vina je vinou individuální, a musí tedy být posuzována jednotlivě, i kdyby trestný čin spočíval v příslušnosti ke zločinecké organizaci.

1.2 Politická vina

O něco větší obtíže působí kategorie politické viny. Poznamenejme hned, že Jaspers někdy místo „viny“ (Schuld) mluví o politické „odpovědnosti“ (Haftung).¹⁹ Kategorii politické viny Jaspers zavádí s odůvodněním, že nežijeme jako izolovaná individua, ale vždy jako součást politického společenství, které umožňuje naši existenci. Být součástí takového společenství v moderní společnosti již samo o sobě znamená mít politickou odpovědnost. „Politicky jedná v moderním státě každý... Smysl politické odpovědnosti nedovoluje nikomu, aby se jí vyhnul.“²⁰ Proto jsou všichni občané do jisté míry zodpovědní za to, jaké politické představitele mají ve svém čele a jak tito politici jednají. Politická vina pak ulpívá na občanech státu, pokud se jeho představitelé dopustí zločinů. Takovéto zločiny sice mají být posuzovány jednotlivě ve smyslu individuální kriminální viny, ale protože nejde o zločiny soukromých osob, ale představitelů státu, kteří k jejich páchání užívali státních institucí (včetně ozbrojených a represivních složek), nesou všichni občané státu za tyto zločiny jistou odpovědnost. Tato odpovědnost přitom podle Jasperse zahrnuje nejenom ty občany, kteří příslušné politiky či jejich stranu aktivně podporovali, nebo ty, kteří se neúčastnili politického života, a tak nástup k moci příslušné strany nepřímou umožnili, ale i ty, kdo byli v opozici či

¹⁶ Tamt., str. 29–30.

¹⁷ Tamt., str. 7.

¹⁸ Tamt., str. 11.

¹⁹ Srv. tamt., str. 8; 35–36.

²⁰ Tamt., str. 35.

odešli do emigrace – rozhodující je, že nebyli úspěšní, neboť v politice rozhoduje úspěch.²¹ Politická vina je jako jediná vinou kolektivní.²²

Instancí, která posuzuje politickou vinu a rozhoduje o jejích důsledcích, je moc a vůle vítěze.²³ Legitimita rozhodování vítěze o důsledcích politické viny je dána tím, že riskoval, či dokonce obětoval životy svých obyvatel, investoval do boje své úsilí a prostředky.²⁴ Obecně řečeno jde o důsledky vyplývající z jednání napadené strany a bez rozdílu postihující občany daného státu. V případě, že zločiny představitelů určitého státu vedly k válečnému konfliktu, mohou být těmito důsledky např. válečné útrapy, bombardování měst, všudypřítomná destrukce a chudoba, omezení politické moci (okupace cizími armádami, okupační správa), válečné reparace atd. Tyto důsledky musejí nést všichni občané určitého státu, i když se třeba sami na zločinech svých představitelů aktivně nepodíleli. Z uvědomění politické viny zároveň vyplývá závazek či úkol pracovat na obrodě vlastního státu a národa, ba dokonce na „obrodě lidství z původního zdroje“ – což je „úkol, jež mají všichni lidé na zemi, ale jenž vystupuje naléhavěji... tam, kde národ stojí vlastní vinou tváří v tvář nicotě“.²⁵

Následky politické viny, které vyplývají z jednání vítězů, však nelze nikdy oprávněně chápat jako trest. Svůdná myšlenka úmyslného „trestu“ za kolektivní politickou vinu je pouhým regresem k archaickým principům msty na základě příslušnosti ke kolektivu, jíž se roztáčí bludný kruh nikdy nekončícího násilí. Legitimita činů vítězů může být vážně zpochybněna, pokud se neomezují na přiměřenou sebeobranu, na nutná opatření v zájmu obnovení společenského pořádku i mezinárodní stability, vymáhání náhrady za utrpěné škody a na potrestání zločinnů na základě zkoumání individuální odpovědnosti. Jinak se může stát, že se dopustí činů, které „v sobě zahrnují novou vinu“.²⁶ To, co by se zjednodušujícímu pohledu mohlo jevit jako trest za politickou vinu, jsou ve skutečnosti spíše následky vyplývající z jednání vítězů, které musí nést příslušníci poraženého státu, protože toto jednání je více či méně oprávněnou reakcí napadené strany v situaci jí nezaviněného bezpráví. Přisuzovat politic-

²¹ Tamt., str. 7 a 36. Případnou aktivní či pasivní podporu zločinných politických uskupení je třeba podle Jasperse posuzovat jako individuální morální či kriminální vinu. Viz tamt., str. 14–15.

²² Srv. tamt., str. 35.

²³ Tamt., str. 7.

²⁴ Srv. tamt., str. 17.

²⁵ Tamt., str. 52–53.

²⁶ Tamt., str. 19.

kou vinu či odpovědnost neznamená obviňovat morálně či kriminálně celý kolektiv. Z tohoto důvodu také Jaspers výslovně odmítá považovat některé kroky vítězů, jako byly poválečné transfery celých skupin civilního obyvatelstva – včetně sudetských Němců – nebo rozdělení Německa, za oprávněný „trest“ za politickou vinu.²⁷ V tomto případě se jednalo spíše o bezprávné činy, které si vítězové mohli dovolit dle zásady *vae victis*, protože poražení jim byli zcela vydáni na milost a nemilost. Poražení se sice podle Jasperse nemohou dodatečně dovolávat práva, protože to byli oni, kdo svým jednáním během války veškeré právní a vůbec civilizované normy pošlapali.²⁸ Vítězové však na druhé straně nesmějí vydávat za právo to, co je projevem pouhé moci a násilí. Zlo zůstává „zlem, i když se děje jako odplata“.²⁹

1.3 Morální vina

Morální vina spočívá v činech, které ignorují hlas vlastního svědomí, jež je měřítkem a instancí požadující, abychom rozlišovali dobro a zlo.³⁰ Stejně jako v případě kriminální viny, jde také u morální viny zpravidla o činy, v jejichž důsledku někdo jiný utrpěl újmu. Morální vina může spočívat nejenom v aktivním podílu na určitém zlu, ale i v pasivitě a nečinnosti, v zanedbání morální povinnosti vyvinout „aktivity k ochraně ohrožených, k ulehčení bezpráví, k odpírání zlu.“³¹ Nejenom činy přímo ubližující druhým lidským bytostem, ale též „slepota vůči neštěstí druhých... a vnitřní nedotčenost viděným zlem, toť morální vina“.³² Instancí, která posuzuje morální vinu, je jednak opět vlastní svědomí, výčitky, které člověk vznáší vůči sobě samému, jednak „přítel či bližní“, který vůči provinilci není lhostejný a „má živý zájem“ o jeho duši.³³ Jeden člověk může vyčítat morální vinu druhému pouze „v solidaritě láskyplného boje.“³⁴

²⁷ Srv. K. Jaspers, *Freiheit und Wiedervereinigung*, in: týž, *Lebensfragen der deutschen Politik*, str. 190.

²⁸ Srv. týž, *Otázka viny*, str. 18 a 28.

²⁹ Tamt., str. 19.

³⁰ Srv. K. Jaspers, *Philosophie*, II, str. 269.

³¹ Týž, *Otázka viny*, str. 42.

³² Tamt.

³³ Tamt., str. 7.

³⁴ „Láskyplný boj“ je obdobou existenciální komunikace a zároveň jednou z podob boje ve smyslu mezní situace. Srv. K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 81–88.

Nikdo nemůže morálně soudit druhého, ledaže by ho soudil ve vnitřní spjatosti, jako by to byl on sám.³⁵

Samozřejmě, že i někdo, komu je druhý člověk lhostejný či kdo chce druhého ve skutečnosti pouze ponížít či demonstrovat nad ním svou převahu, může vynášet morální soud. Takovýto člověk však podle Jasperse nemá na morální soud právo, a jeho soud je nejenom nelegitimní, protože je vlastně sám nemorální, ale také neúčinný, protože není s to proniknout k vnitřnímu sluchu viníka, a napomoci tak procesu jeho sebevyjasňování. Důsledkem morální viny je – či má být – účinná lítost nad vlastními činy či nečinností, pokání, které vede k vnitřnímu očistění a obrození.³⁶ Toto obrození je nutné, protože vina deformuje lidskou osobu a její integritu, vepisuje se do její identity či charakteru, a zakládá tak pravděpodobnost, že daný jedinec se v budoucnu bude rozhodovat a jednat podobným způsobem. Právě proto, že smyslem morálních výčitek není uvrhnout viníka do bezvýchodného zoufalství, ale jeho vnitřní obroda, tyto výčitky není oprávněn vznášet nikdo, kdo není na tomto vnitřním obrození viníka zaangažován, jinak se morální výčitka mívá svým smyslem a účinkem. Morální vina je individuální vinou par excellence, morálně nikdy nelze soudit kolektiv, ale pouze jednotlivce.³⁷

1.4 Metafyzická vina

Morální vina podle Jasperse sahá až na hranici toho, kde jsem neučinil něco, čím jsem skutečně mohl druhému pomoci. I když je však situace již tak beznadějná, že nemohu druhým účinně pomoci, stále ještě stojím před následující volbou: „buď bezpodmínečně – bez vyhlídky na úspěch, bezúčelně – nasadit život, nebo raději zůstat naživu, protože úspěch je nemožný.“³⁸ To, že žiji, zatímco druzí byli vražděni, spočívá na mě jako vina, ovšem nikoli jako morální, ale jako metafyzická vina. Metafyzická vina je projevem nedostatku „absolutní solidarity s člověkem jako člověkem“.³⁹ Právě tato solidarita podle Jasperse „zůstává trva-

³⁵ K. Jaspers, *Otázka viny*, str. 14. Již v druhém svazku své *Filosofie* Jaspers vidí úzkou spojitost mezi svědomím a existenciální komunikací: „Otevřenou a tím nikoli objektivně fixovanou instancí je svědomí pouze v existenciální komunikaci od jednotlivce k jednotlivci, v níž se svědomí vyslovuje a problematizuje, aby spolu s druhým dospělo ke své pravdě“ (K. Jaspers, *Philosophie*, II, str. 271.)

³⁶ K. Jaspers, *Otázka viny*, str. 11.

³⁷ Tamt., str. 15.

³⁸ Tamt., str. 8.

³⁹ Tamt., str. 44.

lým požadavkem i tam, kde už morálně smysluplný požadavek končí.⁴⁰ Příslušnou instancí je v tomto případě Bůh.⁴¹ Důsledkem této viny je pak „proměna vědomí vlastního já před Bohem“ či „proměna bytosti vnitřním jednáním“⁴² spočívající v tom, že veškerá „pýcha je zlomena“ a na její místo vstupuje pokora, „která se uskrovňuje před Bohem a ponořuje všechno konání do takové atmosféry, v níž je svévole nemožná.“⁴³

1.5 Jednota podob viny a smysl „sebeprosvěcování“

Výše zmíněná rozlišení mají nejenom umožnit diferencovanou reflexi viny každého, na kom ulpívá, a jeho „sebeprosvěcování“, ale také objasnit smysl a meze obviňování a výčitek, přicházejících zvnějšku či zevnitř. Ačkoli má smysl přičítat politickou odpovědnost všem občanům státu za jednání představitelů státu, a tedy i za zločiny v jeho jménu spáchané, nelze z toho v žádném případě vyvozovat, že všichni občané nesou morální a kriminální vinu.⁴⁴ Je „nesmyslné morálně obviňovat nějaký národ jako celek“,⁴⁵ stejně jako „obžalovávat národ jako celek ze zločinu“.⁴⁶ Jaspers tím také zřetelně vymezuje hranice, v nichž je kdo oprávněn posuzovat vinu a vznášet žalobu:

„O zločinu může rozhodovat soudce, o politické odpovědnosti vítěz; o morální vině lze vskutku hovořit jen v láskyplném boji lidí navzájem solidárních. Metafyzická vina se snad může vyjevit ... v básnickém a filozofickém díle, lze ji však sotva osobně sdělit“.⁴⁷

Jaspers ovšem zároveň zdůrazňuje vnitřní souvislost mezi všemi rozlišenými druhy viny.⁴⁸ Tato souvislost se projevuje jako vzájemná podmíněnost. Podle Jasperse je jakýmsi základem možnosti lidské provinilosti metafyzická vina. Pokud by této viny nebylo, nebyli bychom lidmi, ale

⁴⁰ Tamt.

⁴¹ Tamt., str. 8.

⁴² Tamt., str. 11.

⁴³ Tamt.

⁴⁴ Tamt., str. 8.

⁴⁵ Tamt., str. 15.

⁴⁶ K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, in: týž, *Die Lebensfragen der deutschen Politik*, str. 52. Uvedená věta v českém překladu chybí.

⁴⁷ Týž, *Otázka viny*, str. 8.

⁴⁸ Tamt., str. 9.

„anděli a všechny tři ostatní pojmy viny by se staly bezpředmětnými“.⁴⁹ Morální provinění jsou pak základem poměrů, z nichž vyrůstají politická a kriminální vina. Ze způsobu morálního chování většiny občanů v každodenním životě vzniká rovněž „určité politické chování, které umožňuje i vznik určitých politických poměrů“.⁵⁰ Proto se také z nescetných morálních prohřešků, jichž se lidé každodenně dopouštějí, byť se v jednotlivostech třeba jeví jako bagatelní, mohou vyvinout celkové poměry, za nichž se ve vedení státu ocitají lidé a politické síly chovající a uskutečňující své zločinné záměry, a které tedy zároveň zakládají politickou vinu.⁵¹ Politické poměry pak opět ovlivňují každodenní způsob života a morálního chování občanů státu:

„Způsob života vyvolává politické události; politické poměry takto vznikající vtiskují zase ráz způsobu života. To nepřipouští radikálně od sebe navzájem oddělovat morální a politickou vinu.“⁵²

Smyslem výše uvedených rozlišení přitom není uspokojit intelektuální zvědavost a potřebu jasnosti na rovině lidské racionality, nýbrž napomoci v procesu hlubšího, bezpodmínečného sebe-projasňování na rovině existence. Nejde zde o nic menšího, než se vystavit světlu pravdy, díky němuž je jediné možné, abychom dospěli k „založení našeho nového života z původního zdroje naší podstaty“⁵³ a aby v nás dozrálo to nejdrahocennější, totiž „věčná podstata naší duše“:

„Skutečně, řeč ustává a lze jen negativně připomínat, že naše rozlišení, přestože je považujeme za pravdivá a nijak je nerušíme, se nesmějí stát něčím, na čem bychom pohodlně spočinuli. Nesmíme si myslet, že jimi vyřídíme celou věc, nesmíme se zbavovat tlaku, pod nímž pokračujeme ve své životní cestě a díky němuž má dozrát to nejdrahocennější, věčná podstata naší duše“.⁵⁴

V těchto a podobných formulacích z *Otázky viny* nepřeslechnutelně zaznívají tóny charakteristické pro Jaspersovo pojetí viny z druhého

⁴⁹ Tamt.

⁵⁰ Tamt., str. 10.

⁵¹ Tamt., str. 9.

⁵² Tamt., str. 49.

⁵³ Tamt., str. 53.

⁵⁴ Tamt.

svazku *Filosofie*: v úsilí o uskutečnění svého já přebírám své stávající já jakožto provinilé a tím se zbavuji falešných opor, které mi skýtají mé iluze o vlastní čistotě. V přijetí své viny sice zakouším jakési obtížné snesitelné napětí, avšak právě v tomto napětí je možný vzestup mého já.⁵⁵ Vina, jíž se nemůžeme vyhnout, protože nejsme andělé, je tak zároveň privilegovanou cestou a příležitostí k tomu, abychom se stávali existencí skrze vztah k transcenci.⁵⁶

2. Ricœurova kritika Jaspersova pojetí viny

Ricœur ve svém článku *Německá vina* provádí postupnou redukci Jaspersových druhů viny. Pokud jde o politickou vinu, která vyplývá z příslušnosti k nacistickému státu, ta může podle Ricœura znamenat dvojí: (1) buď znamená podíl na zločinech tohoto státu skrze vlastní činy, byť by se jednalo pouze o činy ve smyslu nečinnosti či mlčení tváří v tvář páchanému zlu; (2) nebo znamená právní postavení občana tohoto státu, které zahrnuje i odpůrce režimu či emigranty, bez ohledu na konkrétní činy jednotlivců. V prvním případě jde ovšem o konkrétní morální či kriminální vinu, která musí být posuzována individuálně. V druhém případě jde podle Ricœura pouze o „solidaritu občana se státem“ a jeho „právní způsobilost nést určitou sankci“⁵⁷ – nikoli však trestně právní sankci, která může být uvalena pouze na jednotlivce na základě prokázané kriminální viny. Opatření jako jsou válečné reparace, omezení politické moci atd. lze chápat nanejvýš jako sankce v občansko-právním (civilním), nikoli trestně-právním smyslu. Kolektivní charakter tyto sankce mají potud, pokud jsou zaměřeny proti strukturám státu, jehož představitelé se dopustili zločinů; když však „postihnou struktury, zasáhnou také jednotlivce jakožto občany tohoto státu v jejich blahobytu, svobodě a důstojnosti.“⁵⁸ Pouze takto pochopená politická odpovědnost má podle Ricœura důsledně kolektivní charakter. Pokud je však tato odpovědnost a jí odpovídající sankce kolektivní, nemá jakýkoli kriminální, ani morální význam, a nelze s ní tedy ani spojovat žádný morální soud, který by byl vynášen nad určitým kolektivem, jak nakonec zdůrazňuje

⁵⁵ Srv. K. Jaspers, *Mezní situace*, str. 81–88.

⁵⁶ Srv. P. Ricœur – M. Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, str. 191.

⁵⁷ P. Ricœur, *Lectures*, I, str. 150; čes. překl. níže, str. 147.

⁵⁸ Tamt.; čes. překl. níže, str. 147.

i sám Jaspers. Je-li tomu tak, je ovšem podle Ricœura problematické vůbec mluvit o „vině“ (Schuld, resp. culpabilité), protože takové označení implikuje konkrétní činy určitého subjektu vztaheného k dobru a zlu.⁵⁹ Ricœur upozorňuje, že Jaspers sám kromě označení „vina“ (Schuld) užívá též termínu „odpovědnost“ či „ručení“ (Haftung). Podle Ricœura je v tomto případě přiměřené pouze druhé z uvedených označení.

Také metafyzickou vinu, jak ji definuje Jaspers, lze podle Ricœura obtížně myslet jako nějaký zvláštní druh viny. „Požadavek universální solidarity – který na své hranici vyžaduje mučednictví,“ je podle Ricœura rovněž etické povahy.⁶⁰ Metafyzická vina se tak jeví spíše jako morální vina, která je posuzována ve světle absolutního morálního nároku prohloubeného a radikalizovaného náboženským přesvědčením. V této perspektivě se vina ukazuje jako „hřích“, který není nějakým zvláštním druhem viny, ale morální vinou posuzovanou z hlediska nábožensky založené morálky, jež v sobě zahrnuje i požadavek oběti. Právě v tomto bodě „se ukazuje kontinuita mezi morálkou a náboženstvím... To, co se ukázalo, však není nová vina, ale skrytý náboženský základ etiky a s ním i pravá hloubka *jediné morální viny*.“⁶¹

Podle Ricœura je tak užití slova „vina“ vlastně přiměřené pouze ve dvou případech: totiž v případě kriminální a morální viny. Pokud však o činu, který zakládá morální i kriminální vinu, uvažujeme z prvního hlediska, tj. z hlediska samotné povahy či struktury tohoto činu, vidíme, že zločiny i morální přečiny vposled „náležejí do téhož morálního universa“.⁶² „Z hlediska struktury činů“ totiž „lpí na zločinu vina jen potud, pokud jde o morální pochybení.“⁶³ Rozdíl mezi činem, který zakládá pouze morální vinu, a činem, který zakládá zároveň morální i kriminální vinu, je pouze rozdílem ve stupni závažnosti. O skutečném rozdílu povahy lze mluvit až v případě instance, která čin definuje, posuzuje a sankcionuje, a příslušných důsledků, které z tohoto činu vyplývají: na jedné straně vnější instance, trestní soudní tribunál, který vynáší svůj verdikt

⁵⁹ Tamt.; čes. překl. níže, str. 147. Je ovšem otázkou, zda tato kritika není alespoň zčásti založena na jazykovém nedorozumění. Německé slovo „Schuld“ znamená také „dluh“, a potud má širší význam než francouzské „culpabilité“ nebo i české „vina“. Srv. k tomu L. Hejdánek, Člověk a jeho „dluhy“, in: K. Jaspers, *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*, přel. J. Navrátil, Praha 2006, str. 12.

⁶⁰ P. Ricœur, *Lectures*, I, str. 151; čes. překl. níže, str. 148.

⁶¹ Tamt., str. 151–152; čes. překl. níže, str. 148.

⁶² Tamt., str. 149; čes. překl. níže, str. 146.

⁶³ Tamt., str. 149–150; čes. překl. níže, str. 146.

na základě jednoznačného zákona jasně vymezujícího pojem zločinu, na druhé straně morální svědomí, jež vznáší svá obvinění ve vlastním nitru viníka; na jedné straně trestní sankce, kterou uvaluje vnější a cizí instance, na druhé straně výčitky a lítost ve vlastním nitru, popř. komunikace s lidmi, kteří jsou s viníkem spojeni poutem lidského vztahu, a mohou tedy účinně napomoci jeho vnitřní obrodě. Je to přitom „morálka, která propůjčuje svou autoritu“ trestnímu právu, když toto „právo odsuzuje zločin, jež mohlo pouze *definovat*.“⁶⁴ K tomu, aby mohl nad určitým typem jednání vynést svůj negativní hodnotící soud, na jehož základě může být na viníka uvalena trestní sankce, je soudce zmocněn společností, která takový čin hodnotí jako zvláště zavrženíhodný.

Ricœur tedy zdůrazňuje jednotu činu zakládajícího vinu, který je ve své podstatě morální povahy. Smysl Jaspersova rozlišení je podle Ricœura ten, že „promítá rozdíly sankcí na jediné morální pochybení proto, aby se toto morální pochybení lépe poznalo co do své jednoty ve světle rozmanitých sankcí.“⁶⁵

„Zdá se tedy, že je to *táž morální a individuální vina*, která se nejprve promítá na rovinu zákona – kde může být zločin definován cizím člověkem –, potom se odráží na rovině svědomí – kde může ještě pomoci *přítel*, nikoli však cizí člověk –, a konečně se konfrontuje s nekonečným, božským požadavkem dokonalé lásky, v jejíchž očích ‚není ani jediný spravedlivý‘.“⁶⁶

V pozadí Ricœurovy redukce Jaspersových podob viny zjevně stojí jeho snaha čelit neoprávněnému rozšiřování významu termínu „vina“, které by chtělo vyvázat fenomén viny ze spojení s konkrétními lidskými činy, jež implikují vztah k dobru a zlu a selhání jednotlivce vůči morálním nárokům či požadavkům.⁶⁷ Zdá se, že v zavedení viny politické a metafyzické jakožto zvláštních kategorií viny Ricœur větrí právě riziko rozšiřování významu termínu „vina“ nad tento rámeček. Tento polemický osten je ostatně přítomen i v několika kritických poznámkách k Jaspersovu pojetí viny, které se objevují v knize *Karl Jaspers a filosofie existence*. Jak již bylo výše naznačeno, ve svém pojetí viny jakožto mezní situace, jímž se snaží čelit příliš zúženému a moralistnímu pohledu na vinu, Jaspers

⁶⁴ Tamt., str. 149; čes. překl. níže, str. 146.

⁶⁵ Tamt.; čes. překl. níže, str. 146.

⁶⁶ Tamt., str. 152; čes. překl. níže, str. 148.

⁶⁷ Srv. k tomu např. R. Litz, ... *und verstehe die Schuld*, Regensburg 2002, str. 35.

zdůrazňuje nevyhnutelnost viny: vina je mezní situací právě proto, že existuje vina, jíž se dopouštíme nutně a jíž se nelze nijak vyhnout, nechceme-li rezignovat na své svobodné bytí. Tato vina je nevyhnutelná a zároveň nezměřitelná, je zde spolu se skutečností lidské svobody: „Protože vím, že jsem svobodný, uznávám, že jsem vinen“.⁶⁸ Tuto nevyhnutelnou vinu na sebe musím vzít.⁶⁹ Převzetím a uznáním své viny osvědčuji svou svobodu.⁷⁰ Bylo to právě toto pojetí viny z Jaspersovy *Filosofie*, které podnítilo Ricœur s Dufrennem k poznámce, že „v protikladu ke křesťanské tradici, která uvažuje o vině na základě nevinnosti,“ Jaspers odvozuje vinu „z původní, neproniknutelné a nezvolené konstituce existence“.⁷¹ Tento rys podle nich přibližuje Jasperse Heideggerovi: vina „ztrácí svůj *morální* smysl, tj. svůj vztah k vůli, aby nabyla *ontologického smyslu*; vina tak má nevyhnutelně sklon stát se neštěstím existence“.⁷²

Je zajímavé, že Jaspers později – ať už pod dojmem Ricœurovy kritiky⁷³ nebo proto, že si s odstupem času sám uvědomil některé problematické aspekty svého konceptu z *Otázky viny* – alespoň v případě „politické viny“ své pojetí zrevidoval a korigoval svou terminologii tak, jak to požadoval Ricœur. Ve svém pojednání *Svoboda a znovusjednocení* z roku 1960 v této souvislosti Jaspers upouští od označení „vina“ (Schuld) a hovoří pouze o „odpovědnosti“ (Haftung), ačkoli to pro něj v *Otázce viny* ještě byly synonymní výrazy:

„Po zločinném bezpráví spočívajícím ve vyvolání této světové katastrofy, jíž jsme ... nečelili ze všech svých sil, nejsme my, kteří jsme nečinili nic zlého v součinnosti s hitlerovským státem a snad jsme sami patřili k pronásledovaným, morálně vinni, musíme ale nést politickou odpovědnost. Odpovědnost není vina. Nesení důsledků není trest.“⁷⁴

68 K. Jaspers, *Philosophie*, II, str. 196.

69 Tamt.

70 Tamt., str. 197.

71 P. Ricœur – M. Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, str. 191.

72 Tamt., pozn. 61.

73 Není známo, zda Jaspers četl Ricœurovu kritiku své *Otázky viny*, lze to však považovat přinejmenším za velmi pravděpodobné. Jaspers se s Ricœurem znal, Ricœur ho navštívil ve Freiburgu i později v Basileji a Jaspers také na jeho žádost napsal krátkou předmluvu ke knize *Karl Jaspers a filosofie existence*. Srv. k tomu P. Ricœur, *Myslet a věřit*, str. 39–40.

74 K. Jaspers, *Freiheit und Wiedervereinigung*, str. 184.

NĚMECKÁ VINA¹

Paul Ricœur

Tato malá kniha německého filosofa z Heidelbergu a dnes profesora v Basileji, jež Francouzi znají přinejmenším z jeho příspěvků na *Mezinárodních setkáních* v Ženevě, vychází z kursu o „Duchovní situaci Německa“, který sám autor vyučoval v Heidelbergu v zimě 1945–1946.

1. Záměr knihy

Karl Jaspers nepodceňuje extrémní obtížnost reflexe aktuální politické situace, obzvláště v poražené a okupované zemi. Jeho kniha je z tohoto hlediska impozantním příkladem *jasnozřivosti* ohledně mezí reflexe odsouzené k tomu, aby se uskutečňovala v takovémto rámci. Tato kniha je rovněž příkladem *odvahy* ve vztahu k vlastním krajanům a *hrdosti* ve vztahu k okupantům, o nichž Jaspers ví, že tuto reflexi dovolují, ale jejichž morální autoritu také uvádí v pochybnost *lidskými* a universálními důsledky, jež směle vyvozuje ze svých úvah.

Jasnozřivost: v okupované zemi nelze říkat všechno, ale vše, co člověk řekne, může být neseno duchem pravdy. Tváří in tvář vládě instalované cizincem nelze kritizovat všechno, ale „kritizovat nebo chválit činy vlády nikdy není věcí university: naproti tomu jí náleží vědecky projasňovat jejich skutečnou strukturu“.² Taková úvaha především směřuje proti potřebě obelhávat se, izolovat se a obviňovat se navzájem: Karl Jaspers uplatňuje tuto jasnozřivost na situaci *rozdělení* Německa po válce. Porážka je vždy východiskem roztržičnosti v každém směru, ale navíc zastihuje národ, který během dvanácti let ztratil schopnost kritizovat a vést dialog a jehož nejlepší představitelé skrývali svou reflexi

¹ P. Ricœur, *La culpabilité allemande*, in: *Christianisme social*, 57, 1949, str. 150–157; nově otištěno in: *týž, Lectures, I, Autour du politique*, Paris 1991, str. 143–154. Jde o Ricœurovu recenzi knihy K. Jaspers *Die Schuldfrage*, Heidelberg 1946. V českém překladu jsme vynechali poslední kapitolu, v níž Ricœur vyvozuje závěry, jež z předchozího výkladu vyplývají speciálně pro Francouze. – Pozn. překl.

² Tento citát se nepodařilo identifikovat. – Pozn. překl.

pod maskou, aniž by ji sdíleli dokonce i se svými přáteli. „Nyní, když můžeme znovu hovořit svobodně, shledáváme, jako bychom přicházeli z různých světů.“³ Ještě radikálněji řečeno, porážka zastihuje lidi, kteří jsou nejenom zasaženi nesnázemi velmi různě – pomysleme jen na setkání někoho, kdo byl z prospěchářství členem Strany, a politického vězně z koncentračního tábora –, ale kteří též *hodnotí* porážku naprosto odlišným způsobem, protože posuzovali rozdílným způsobem všechny dřívější události od roku 1933: jsou tu ti, kdo od roku 1933 očekávali vojenskou intervenci spojenců (Karl Jaspers se řadí mezi ně; dále se ještě vrátím k tomuto rysu, který dobře objasňuje některé body jeho analýzy, zejména osvoboditelský význam, jež přisuzuje násilí uplatněnému *zvnějšku* na totalitní stát, na stát-káznici); jsou tu ti, kteří se odvrátili od nacismu v červnu 1934 a v roce 1938 v důsledku protižidovských pogromů, v roce 1942 s prvními znameními porážky, v roce 1945, kdy se porážka stala definitivní; jsou tu ti, kteří se ztrátou nacismu ztratili *veškerou* víru... Právě do této situace Jaspers promlouval v roce 1945. Jeho přednášky chtěly být zprvu cvičením v dialogu, cvičením v pravdivosti. „Německo může znovu přijít zpět k sobě jen tehdy, když my, Němci, najdeme cestu k sobě navzájem v komunikaci“.⁴

Autorovi však bylo zapotřebí ještě *odvahy* k tomu, aby hovořil se svými vlastními krajany o vině. Nejprve bylo třeba najít spravedlivý tón, tón přátelství, a nikoli farizejského obviňování. Jaspers promlouvá zprostřed svého národa. Rozuměli bychom mu lépe, kdybychom měli úplný text této jeho přednášky, která ve své první části klade německý problém na základě duchovní situace moderního lidstva, popsané až k momentu, kdy se „dějiny definitivě staly universálními“. Ve své třetí a čtvrté části hledá odpověď na otázku, *co je vlastně německé*: to, oč se vede spor, je vposled sama bytnost německého národa. Jaspers je tedy obrácen k budoucnosti svého národa. Avšak bytnost národa není nikdy poznána objektivně, jako „lekce dějin“. I sama volba správných předků je funkcí rozvrhu, je úkolem. Dokud nejsou dějiny završené, jejich smysl zůstává nerozhodnutý. Přemítání o provinění je pro něj momentem v duchovním údělu, který je zároveň očištěním i porozuměním sobě v souladu se svým posláním. Žádnou příchuť sebestmrkačství, duchovního

³ K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, in: týž, *Die Lebensfragen der deutschen Politik*, München 1963, str. 40. Citát pochází z části úvodu k *Otázce viny* nazvaného *Einleitung zu der Vorlesungsreihe über die geistige Situation in Deutschland*, která není zahrnuta do českého překladu J. Navrátila (viz pozn. 5).

⁴ Tamt., str. 42.

masochismu není cítit z této knihy, která, je-li dobře pochopená a přijatá, je knihou naděje a síly.

Tato kniha však nám – nám, Francouzům, kteří jsme přítomni této rozmluvě Němce s Němci – ukazuje tvář *odvahy*, nikoli nízkosti. Kniha ve skutečnosti sleduje dvojí záměr, který způsobuje veškerou složitost a, až do určitého bodu, veškerou záhadnost: je obviněním pro potřebu Němců, a zároveň jakousi obhajobou pro potřebu spojenců. Říkám „jakousi obhajobou“: to je ve skutečnosti složitý a záhadný bod. Jaspersova analýza spočívá v *rozlišení* různých druhů odpovědnosti, a tedy viny. Toto rozlišení, které má samo o sobě velký filosofický význam, má apologetickou pointu: existuje-li více druhů odpovědnosti a viny, pak cizinec, nepřítel, žalobce je oprávněn vznášet *zvnějšku* pouze jistý typ žaloby – například obžalobu ze zjevných *zločinů* namířenou proti některým nebo obžalobu z *politických* provinění namířenou proti všem, kdo si zvolili nebo tolerovali režim. Není však oprávněn obviňovat z *morální* nebo *metafyzické* viny – jak bude řečeno níže. Na této půdě je člověk sám před svým svědomím nebo před Bohem: jedině *přítel* může pomoci na této hořké cestě, která je nicméně „jedinou cestou očištění“.

2. Čtyři pojmy viny

„Skutečnost, že nás vítězové prohlašují za viníky, má sice nejvážnější důsledky pro náš život, neboť tato prohlášení mají politickou povahu; ale nepomáhá nám v rozhodujícím: ve vnitřním obratu. Zde máme co činit jen sami se sebou. Filosofie a theologie jsou povolány, aby osvětlily hloubku otázky viny.“⁵

Vina je pocitem: jeho přechod od naivity ke zralosti vede skrze *rozlišení*.

1) První vinou je *vina kriminální*. Zločin porušuje jasný zákon, spadá do pravomoci soudu a má za následek trest. Za zločin však mohou být souzeni pouze jednotlivci nebo spiklenci zločinecké bandy. „Je však nesmyslné obviňovat ze zločinu národ jako celek.“⁶ To uznal i soudce Jackson. Karl Jaspers nejenom neprohlašuje za neoprávněný norimberský tribunál, jehož rozsudek ještě neznal, nejenom připouští, že

⁵ K. Jaspers, *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*, přel. J. Navrátil, Praha 1991, str. 6.

⁶ Týž, *Die Schuldfrage*, str. 52. Uvedená věta (stejně jako věta po ní následující) v českém překladu J. Navrátila chybí. – Pozn. překl.

na Západě existuje implicitní i explicitní právo postačující k tomu, aby byla vznesena trestní žaloba, ale též připouští, že vítěz může legitimně ustanovit tribunál, neboť rozhodující je skutečnost, „že jsme se neosvobodili od zločinného režimu sami, nýbrž že nás od něho osvobodili spojenci“.⁷ *Ve vztahu ke státu-vězení má násilí možný právní význam.* Možný: jestliže vítěz překoná své vítězství, pozvedne je na rovinu práva, a dá tak smysl svému násilí. Možný: jestliže „se norimberský proces stane článkem v řetězu smysluplných, budovatelských politických jednání“,⁸ totiž v politice mocností směřující ke světovému řádu, ke světové vládě. Je to tedy sám tento proces, ale zejména celková politika, jež ho provází, co rozhoduje o tom, zda je to proces politický či *právní*, zda je inscenací, kterou ostatní využijí jinde či později, nebo znamením ohlašujícím budoucí světový řád.

Ten, kdo je uvržen do bezmoci, tak Jaspersovými ústy snažně prosí vítěze, nikoli aby jej ušetřil, nýbrž aby *dal smysl trestu*, který ukládá: jinak právo falešně vzývané v Norimberku dopadne zpět na hlavu soudců. (Není rozdělení mocností od roku 1946 neblahým popřením, jež staví dějiny proti nárokům Norimberku? Nepřispívá k nové vině – snad dokonce *kriminální* –, která pošpiňuje dílo vítězů?)

2) *Vina kriminální* poskvřňuje jednotlivce, zatímco zprošťuje viny národ v jeho celku. Zde se vynořuje nová, ve vlastním smyslu *politická vina*: vina národa přesně v té míře, v níž je zodpovědný za svou vládu. Každý občan odpovídá za činy vykonané státem, jehož je příslušníkem. Zde představuje příslušnou instanci síla a vůle vítěze. Sankcí jsou reparace a ztráta či omezení moci a politických práv. Veškeré zmírnění těchto sankcí pochází z umírněnosti vítěze. Zde ještě žalobcem může být nepřítel, člověk obviňující *zvnějšku*. Jedině na této rovině může dávat dobrý smysl myšlenka kolektivní odpovědnosti: tato vina postihuje příslušníky státu jako takové, ať už byli či nebyli v opozici. Tato vina je však omezená a je definována samotným pojmem přínáležitosti ke státu. Nepřekračuje bod, kde jednotlivec zůstává občanem a kde není ještě niternost, bytost, která volí ve skrytu, *morální osoba*. Morální odpovědnost, která je tedy osobní, předpokládá materiální nebo úmyslnou účast na kriminálních činech. *Politická* odpovědnost, která je vedle odpovědnosti *kriminální* tou jedinou, o níž je oprávněn rozhodovat cizinec, nepředpokládá poznání, chtění a provedení: předpokládá pouze faktické spojení s osudem státu.

⁷ Týž, *Otázka viny*, str. 29 (český překlad upraven).

⁸ Tamt., str. 33.

3) *Morální vina* naproti tomu zasahuje činy každého jednotlivce, je individuální vinou par excellence. Soudcem je jedině svědomí, svědomí a přítel, který mi odhaluje mé pochybení, aby mi pomohl, a který se se mnou vydává na cestu očištění. Tento vnitřní soudce zvažuje veškeré kompromisy, veškerou zbabělost, veškeré dvojnásobné mlčení, a dokonce politické omyly v míře, v níž pocházejí ze lži ve vztahu k sobě samému. Tato vina má tedy stupně, nemůže se týkat kolektivu – leda pro myšlení, které si libuje v hromadných soudech, konvenčních typech, přesně tak, jak ho praktikovali nacisté (*ti Židé, ti dekadentní demokraté, ti zlotřilí komunisté* atd.)

4) Mez morální odpovědnosti je samou mezí účinnosti: neužitečnou oběť nelze morálně požadovat. „Ale je v nás vědomí viny, které má jiný zdroj. *Metafyzická vina* je nedostatek absolutní solidarity s člověkem i tam, kde už morálně smysluplný požadavek končí. Je porušena, přihlížím-li, jak dochází k bezpráví a zločinu. Nestačí, že dávám obezřetně život v sázku, abych tomu zabránil. Dochází-li k tomu a jsem-li při tom a zůstávám naživu, zatímco druhý je vražděn, pak je ve mně hlas, díky němuž si uvědomuji: to, že ještě žiji, je moje vina.“⁹ Vina mne tak stíhá dokonce i v nemohoucnosti: hlas ve mně promlouvá o neužitečném mučednictví jako o nejvyšší hodnotě, kterou jsem zradil – „Instancí je jedině Bůh.“¹⁰ Tato vina je obtížně sdělitelná dokonce i příteli, je *tajemstvím* par excellence. Právě ona je zdrojem všech ostatních vin: je totiž provinilým stavem, v němž se uskutečňuje morální vina, která opět plodí vinu politickou a kriminální. *Metafyzická vina* volá po „proměně vědomí vlastního já před Bohem“,¹¹ tj. po naprostém pokoření. Na této náboženské půdě může vyrůst morální lítost, která je s to podpořit nápravy politického charakteru a snad i trest za zločiny, který tak nabývá hodnoty pokání.

3. Kritické poznámky

Síla této knihy tedy spočívá ve střídavé hře mezi *rozlišenými* forem viny a konečným sjednocením viny. Bez rozlišení je obžaloba nespravedlivá. Bez jednoty v hloubi viny nikdy nezačíná lítost a očištění.

⁹ Tamt., str. 44.

¹⁰ Tamt., str. 8.

¹¹ Tamt., str. 11.

Jsou však tato rozlišení uspokojivá? Povšimli jsme si složitosti: v jistém smyslu k sobě patří první dvě formy viny, nakolik je zde soudcem *cizinec*, stejně jako dvě poslední, nakolik podléhají *intimitě* každého jednotlivce a popřípadě přísné sympatii *přítele*. Kromě toho se první a třetí forma vyznačují tím, že mají charakter *individuální* viny. Pouze o druhé a čtvrté formě lze říci, že jsou *kolektivní*.

Tato snaha o jasnost je rozhodující pro přesnost obvinění, sílu obhajoby a orientaci úkolu očisty. Je však tato snaha korunována úspěchem?

Máme zde v podstatě čtyři *viny*. Po pravdě řečeno je toto slovo vhodné pouze v prvním a třetím případě: v případě *zločinu* a morálního *pochybení*. Uvažujeme-li však o inkriminovaných činech – na jedné straně o těch, které definuje obžaloba norimberského tribunálu („zločiny proti míru“, „válečné zločiny“, „zločiny proti lidskosti“), na druhé straně o těch, které mohou být předmětem výčitek autentického svědomí (kompromisy všeho druhu, aktivní podpora režimu, vypočítavé mlčení) –, uvažujeme-li tedy o těchto *činech* samých, vidíme, že náležejí do téhož morálního universa. Tyto činy se sice vyznačují tak velkým rozdílem stupně závažnosti, jaký si lze vůbec představit, nikoli však rozdílem povahy. Z tohoto hlediska existuje pouze *jediná* vina a v obou případech je to vina *morální*. Kromě této rozdílnosti stupně závažnosti zločinu a morálního pochybení lze mluvit o rozdílnosti povahy v případě, že uvažujeme o instanci, která je definuje, posuzuje a sankcionuje: na jedné straně jednoznačný a známý zákon, který definuje, a tedy vymezuje pojem zločinu, na druhé straně morální svědomí, které prohlubuje, a tedy posouvá hranice pojmu pochybení; na jedné straně trest, který uvaluje vnější, a případně i cizí tribunál, na druhé straně výčitky a lítost ve vlastním nitru. Je třeba také říci, že to je morálka, která propůjčuje svou autoritu právu, když právo *odsuzuje* zločin, jež mohlo pouze *definovat*. Zdá se mi tedy, že existuje dvojí *sankce* rozdílné povahy, ale pouze *jediná* vina rozdílného stupně závažnosti. Tyto skutečnosti se nám více objasní, pokud si uvědomíme, že Jaspers promítl rozdíly sankcí na *jediné* morální pochybení proto, aby se toto pochybení lépe poznalo co do své jednoty ve světle rozmanitých sankcí. Pokud jde o *sankce*, je Jaspersova argumentace nezpochybnitelná: *césura* mezi kriminální a morální rovinou si podržuje svou platnost, protože hranice zločinu je také hranicí obvinění ze strany cizí instance. Ale z hlediska struktury činů a jejich provinění lpí na zločinu vina jen potud, pokud jde o morální pochybení. Rozdíl je pouze v tom, že zde existují dva soudci.

Po tom, co bylo řečeno, se lze tedy ptát, zda existuje ještě nějaká jiná vina než tato *jediná* morální vina. Je takovým jiným druhem viny

politická vina, která je kolektivní? Pochybuji o tom. Musí platit jedno, nebo druhé: Buď příslušnost k nacistickému státu znamená příspěvní svými činy – i kdyby tyto činy spočívaly v držení se stranou či v mlčení –, nebo znamená právní postavení občanství, které zahrnuje i příslušníky opozice, a dokonce i emigranty, a které je definováno bez ohledu k činům. V prvním případě mají *politická* pochybení povahu morálních pochybení, a tedy spadají do jediné morální viny; v druhém případě se zdá obtížné mluvit o vině (ve smyslu Schuld), či dokonce o zodpovědnosti (ve smyslu Verantwortlichkeit) v tom smyslu, že by implikovala činy a subjekt těchto činů vztahující se k dobru a ke zlu. Ostatně Jaspers často užívá slova Haftung, aby označil tuto solidaritu občana se státem a jeho právní způsobilost „platit za“ něj na základě pouhé občanské příslušnosti ke státu. Tuto Haftung lze nazvat „odpovědností“, redukuje-li smysl slova na pouhou právní způsobilost nést určitou *sankci*. Reparace, ztráta moci, ekonomická nouze jsou rozhodně kolektivními sankcemi v tom smyslu, že když postihnou struktury, zasáhnou také jednotlivce jakožto občany tohoto státu v jejich blahobytu, svobodě a důstojnosti. Pokud je čistě *politická* a kolektivní, nemá tato sankce morální charakter, nýbrž zůstává na rovině škody, zadostiučinění, nikoli viny. Nyní je třeba říci, že morální vina, která je jinak v živé vzpomínce, a zvláště taková vina, jejímž soudcem je cizí člověk a jež se vztahuje ke zločinu, má sklon zabarvit kolektivní škodu a její kolektivní náhradu morálním nádechem: Protože nacistický stát se dopustil zločinů, škoda způsobená tímto společenstvím a kolektivní sankce náhrady této škody dostávají morální zabarvení. Nelze však říci, že existuje nějaká vina, která by byla tak všeobecně rozšířená, že by nabývala jakoby statistického charakteru. Kolektivní se tato vina zdá kvůli nerozlišitelnosti nespočetných individuálních provinění; nikoli ze své povahy, ale kvůli absenci přesného výčtu. O kolektivní vině nelze nikdy mluvit jinak než v nevlastním smyslu – omezuje se na dvě věci: sankci za způsobenou škodu, která může být *kolektivní* na čistě *politické* rovině, a vinu, která díky nerozlišitelné kumulaci individuálních vin splývá s kolektivní odpovědností za způsobenou škodu.

Máme zde tedy sice třetí druh sankce, nikoli však třetí druh viny v pravém slova smyslu, ve smyslu pochybení. Tato výhrada ostatně spíše posiluje tezi Karla Jaspersa. Cizinec může vznášet pouze omezenou kriminální obžalobu – omezenou na činy a jednotlivce. Sankce, jako jsou reparace a umenšení moci, které cizinec požaduje, naproti tomu nabývají morálního významu (jenž je ostatně nedefinovatelný) pouze v té míře, v jaké statistickým způsobem postihují individuální činy přípravy, napomáhání a tolerance zločinu, jež v jejich jednotlivosti zůstávají

neodhadnutelné. Právě vzhledem ke zločinům toto množství činů nabývá celkového charakteru zobecněného nebo (v nevlastním smyslu) kolektivního pochybení. Díky tomuto vztahu ke zločinu, který je sám definován jednoznačným zákonem,¹² může být cizinec soudcem morálních pochybení v politickém životě jednotlivců, ale pochybení, která nejsou definována jednoznačným zákonem: je-li odůvodněná obžaloba z „německé viny“, pak postrádá veškerou právní přísnost, protože se nemůže odvolat na definici toho, co se bezprostředně dotýká zločinu, aniž by bylo zločinem. Právě proto se vznáší v meziprostoru mezi morálkou a právem, v meziprostoru, kde nemůže nabývat ani právní konzistence – z nedostatku vědeckého kritéria –, ani konzistence morální – z nedostatku příslušnosti cizince, který není přítelem. Obžaloba z kolektivní viny se tak vždy odvažuje do nejisté zóny, kde je vystavena dvojímu nebezpečí právní svévole a morálního farizejství.

Lze mluvit o *metafyzické* vině, odlišné od *morální* viny? Tato vina by začínala tam, kde končí užitečné, účinné gesto. Pochybení by spočívalo v tom, že člověk neučinil neúčinné gesto, že nezemřel s pronásledovnými Židy...

Ale copak požadavek universální solidarity – který na své hranici vyžaduje mučednictví – není ještě etické povahy? Od chvíle, kdy člověk chápe morálku vně jejího právního omezení, jeví se mu morálka jako dobrodružství, jež posouvá hranice pochybení až k absolutnímu požadavku. Právě zde se ukazuje kontinuita mezi morálkou a náboženstvím. Tento obrat – k němuž je nejpodivuhodnějším průvodcem Kázání na hoře – nechává vyjevit lež, zlobu i veškeré spravedlivé násilí jako zločin. Náhle vychází najevo, že jádrem pochybení je hřích. To, co se ukázalo, však není nová vina, ale skrytý náboženský základ etiky a s ním i pravá hloubka *jediné morální viny*.

Zdá se tedy, že je to táž *morální a individuální* vina, která se nejprve promítá na rovinu zákona – kde může být zločin definován cizím člověkem –, potom se odráží na rovině svědomí – kde může ještě pomoci *přítel*, nikoli však cizí člověk –, a konečně se konfrontuje s nekonečným, božským požadavkem dokonalé lásky, v jejichž očích „není ani jediný spravedlivý“.

Přeložil Václav Němec

¹² V originále je uvedeno „une loi équivoque“, ale pravděpodobně má být „une loi univoque“. Srv. K. Jaspers, *Otázka viny*, str. 7: „Zločiny spočívají v objektivně prokazatelných činech, které porušují jednoznačné zákony.“ – Pozn. překl.

ARCHEOLOGIE SUBJEKTU

Rozhovor Henriho de Monvalliera s Alainem de Liberou¹

Alain de Libera se právě pustil do rozsáhlého projektu s názvem *Archeologie subjektu*, jenž by měl nakonec čítat čtyři nebo pět svazků. První dva svazky pojmenované *Zrození subjektu* a *Pátání po identitě* již vyšly v nakladatelství Vrin.² V následujícím rozhovoru se Alain de Libera vrací k důvodům, jež ho přiměly pustit se do tohoto podniku, hovoří o archeologické metodě a způsobu, jakým by chtěl ve své práci obnovit otázku subjektu ve filosofii.

První otázka, kterou bych ti rád položil, se týká pojmu archeologie. Domníváš se, že jde o nový pojem a novou metodu? Vzpomínám si na jednu z tvých předchozích knih, Rozum a víra,³ která již nesla podtitul Archeologie jedné krize od Alberta Velikého po Jana Pavla II. Mohl bys nám říci, co tě k tomuto pojmu a k této metodě dovedlo?

K archeologické metodě mě dovedla zvláštní povaha prvních dokumentů, s nimiž jsem pracoval: šlo o středověkou logiku. Z období, jež mě zajímalo, tedy z konce dvanáctého a začátku třináctého století, jsou tři čtvrtiny korpusu logických textů anonymní. Jedná se o tzv. *sophismata*, tzn. o logické hlavolamy, které mají ilustrovat určitou obtíž. Například v oblasti sémantiky či propoziční syntaxe jde o problém „prázdné reference“: jak může být pravdivá propozice, jež se k ničemu nevztahuje? Třeba propozice „Caesar est homo“, „Caesar je člověk“, která je pro některé pravdivá, ačkoli je Caesar mrtev, pro jiné nikoli, či „Omnis Chimaera est Chimaera“, „Každá Chiméra je Chimérou“, která je pro

¹ *Entretien avec Alain de Libera. Autour de l'Archéologie du sujet*, in: *Actu Philosophia*, 4. ledna 2009, url: <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Alain-de-Libera-autour-de-1>, navštíveno 18. dubna 2018. – Pozn. překl.

² Vedle dvou uvedených svazků (A. de Libera, *Archéologie du sujet*, I, *Naissance du sujet*, Paris 2007 a týž, *Archéologie du sujet*, II, *La Quête de l'identité*, Paris 2008) autor již publikoval také první část třetího svazku: *Myšlenkový akt. Dvojí revoluce (Archéologie du sujet, III/1, Acte de penser. La double révolution*, Paris 2014). – Pozn. překl.

³ A. de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris 2003.

některé pravdivá, ačkoli žádná Chiméra neexistuje, pro jiné nikoli, atd. *Sophismata*, která nesmíme zaměňovat se sofistmaty, byla jakožto námět pravidelných universitních diskusí analyzována ve velmi rozmanitých typech teoretických pojednání (*Regulae solvendi sophismata*, *Distinctiones sophismatum*, *Abstractiones*), přičemž velká část inovací ve středověké logice je spojena právě s praktikováním *sophismatu*.

Když jsem se na začátku své kariéry jako historik středověké logiky setkal se souborem těchto textů bez uvedeného autora, data – jiného než 13. století – a místa vzniku – jiného než pařížská universita –, bylo mým prvním úkolem tyto texty uspořádat a učinit srozumitelnými. Jinými slovy, bylo třeba, abych pro tyto texty – které, byť bez autorů, jimž by je bylo možné připsat, na sebe vzájemně reagovaly –, vytvořil relativně platnou chronologii a pokusil se je přiřadit. Odtud pochází myšlenka archeologie.

Chápeš pojem archeologie ve foucaultovském smyslu? Jakým způsobem sis ho osvojil, resp. jak sis ho přizpůsobil?

Řekl bych, že jsem tento pojem vztahoval k určitému *diskursu*, v němž se pod jinými označeními setkávaly rozmanité, tehdy vznikající disciplíny: filosofická sémantika, filosofie jazyka, diskusní logika, teorie – performativních – řečových aktů a mnoho dalších. Otázka, kterou si historik logiky, či čehokoli jiného, klade, zní: „Čeho dějiny píšou?“ V mém případě bylo zřejmé, že nebudu psát dějiny nauk či neznámých autorů – kromě pana Quidama, největšího logika středověku, nehasnoucí *guest star*, již ohlašuje věta *quidam dicunt*, „někteří říkají, že“ –, nýbrž pouze dějiny tezí a argumentů zachycených v určité síti: jde o jedinou stále ještě dostupnou skutečnost. Můj úkol pak spočíval v tom vytvořit určitou *zápletku*, jejímiž protagonisty by nebyly osoby, nýbrž pojmy, problémy, pravidla a argumenty (k myšlence *zápletky*, kterou si vypůjčuji od Paula Veyna, se ještě vrátím). Abych to mohl provést, nečerpal jsem ani tak z metod ve vlastním smyslu archeologických, jako spíše z metod uplatňovaných v klasické filologii nebo při publikaci kritických vydání. Pokud vydáváte starověký či středověký text, musíte rekonstruovat jeho rukopisnou tradici, musíte sestavit *stemma*, určitý rodokmen, na základě rozdílů – chyby, jež *oddělují* – a podobností – chyby, jež *spojují* – vyskytujících se napříč různými vzorky „téhož“ textu. Jakmile je tato klasifikace hotova, lze obvykle posoudit odlišná čtení a navrhnout verzi nejvíce se blížící originálu. Seřazení a klasifikace logických *sophismat* na základě odhalených příbuzenských vztahů mezi *distinkcemi*, *pravidly*, *principy* či *argumenty* představovaly první fázi při ustavování a zavádění

určité archeologické metody, spočívající v uplatňování technik textové genetiky na pojmy.⁴

Následně jsem si položil otázku, zda bych nemohl metodu, která je účinná u anonymních výpovědí, přenést na témata a problémy, jež jsou naopak dobře doloženy, jejichž nositeli jsou „velká jména“ a které již historiografie kodikovala a překodifikovala. To také znamená, že jsou až příliš prozkoumány, příliš vyloženy, a příliš zformovány. Tak je tomu například u *samotného* problému universálií, což je středověký problém par excellence. Abychom si rozuměli, nešlo mi o dějiny různých nauk, nýbrž o to, co vede k jejich formulaci, řekněme o jejich podmínky možnosti, o jejich „historické a priori“ ve foucaultovském smyslu. Doufal jsem, že uplatnění anonymizačních postupů na některé oblasti v dějinách filosofie pokládané za „dobře známé“ mi umožní překročit předem daná historiografická schémata, již hotové představy o středověkém myšlení, včetně proudů a „ismů“, a zásobárny „typicky středověkých“ problémů. Kniha z roku 2003 *Rozum a víra. Archeologie jedné krize od Alberta Velikého po Jana Pavla II.*, kterou jsi zmínil, představuje pokus jdoucí tímto směrem. Tuto metodu jsem však formuloval a uplatnil již v roce 1999 v knize *Umění obecnosti*,⁵ jež je studií ke starověkému a středověkému aparátu abstrakce – na něm spočívá „spor o universálie“. Můj současný projekt *Archeologie subjektu* se wpisuje do této souvislé řady.

Celkově vzato se zdá, že tato archeologická metoda, jak jsi ji právě popsal, upřednostňuje argumentační struktury před autory. Tyto anonymizační postupy připomínají strukturalistické metody – především v oblasti literární vědy –, jejichž cílem bylo pojmout text jako síť svébytného smyslu, nezávislého na jakékoli vnější instanci, jež by se tak či onak mohla podobat autorovi. Lze tedy o archeologii říci, že je v určitém ohledu metodou strukturalistickou či poststrukturalistickou?

Ano, v určitém smyslu. Ostatně to je také jeden z důvodů, proč se hlásím k Martialu Guéroultovi (1891–1976), který je občas uváděn jako „představitel“ strukturalismu v dějinách filosofie – ačkoli podle mého názoru si spíše autoři tradičně spojovaní se strukturalismem od Guéroulta mnohé vypůjčili a za mnohé mu vděčí, to je však jiná otázka. Během

⁴ Příklad takového textu a sítě, do níž patří, se nachází in: A. de Libera – L. Gazziero, *Le sophisma „Omnis homo de necessitate est animal“ du Codex Parisinus 16135, f. 99r–103vb*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 75, 2008, str. 323–368. Viz též S. Ebbesen – F. Goubier, *A Catalogue of 13th Century Sophismata*, Paris 2010.

⁵ A. de Libera, *L'Art des généralités*, Paris 1999.

studia, na konci šedesátých let, mě zaujala především Guéroutova kniha *Vývoj a struktura Fichtova vědosloví* – jde o jeho disertaci obhájenou v roce 1930.⁶ Velmi se mi líbí myšlenka – jež je v podstatě vůdčí myšlenkou archeologické metody –, že nesmíme klást dějiny a strukturu proti sobě, že struktury mají určité dějiny, že je možné popisovat jejich genezi a že struktury zároveň dějiny tvoří, či spíše, *jsou dějinami*.

Pokud se zastavím u kapitoly Geneze a struktura, je obtížné nevzpomenout také Jeana Hyppolita a jeho slavnou knihu Geneze a struktura Fenomenologie ducha.⁷ Stejně tak Michel Foucault, který věnoval svou malou disertaci překlada Kantovy Antropologie, nadepsal svůj úvod Geneze a struktura Kantovy Antropologie.⁸ Pravděpodobně jde o pokynutí směrem k Hyppolitovi, který byl jeho učitelem...

Jistě, díky Guéroutovi a Hyppolitovi se tato myšlenka začala šířit, Foucault se jí pak chopil po svém. Před historikem filosofie se postupně vynořují předměty (pojmy, témata, argumenty, pozice atd.), které se pro něho budou určitým způsobem uspořádat. Každá výpověď plyne z jiných výpovědí odkazujících do dějinné hloubky, jež je nějak členěna. Stejně tak se to má s pojmy a termíny, se sítěmi pojmů a termínů. Uvedu příklad, jímž se momentálně zabývám: zkoumání pojmu subjektu, pojmu *subiectum*, vede k pojmu substance a následně, když postoupíme dál, k pojmům hypostase a *suppositum*. Postupně si tedy uvědomujeme, že je třeba vypracovat souvislost mezi filosofickou problematikou subjektu a theologickou problematikou hypostase. Je třeba sledovat variace a předěly v oblasti pojmu, jež jsou zároveň zaváděny a zakrývány jazykovými změnami, překlady (latinské *suppositum*, překlad řeckého výrazu *hypostasis*, je a není synonymní s termínem *subiectum*) a vzájemnými výměnami mezi disciplínami. Myslím, že abychom mohli taková zkoumání zdárně provést, je zapotřebí dvou archeologických nástrojů. Jak jsme viděli, potřebujeme *struktury*, ale také teoretická schémata: je třeba *vidět, o co šlo* ve strukturách, které jsme identifikovali.

Jak jsem právě řekl, jedním z výsledků mé nynější práce je zjištění, že abychom lépe pochopili subjekt ve filosofii, je třeba – zčásti – popsat dějiny hypostase v theologii. Již dávno jsem se vzdal představy, že

⁶ M. Guérout, *L'Évolution et la Structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, Paris 1930.

⁷ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1946.

⁸ I. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, přel. M. Foucault, vyd. D. Defert – Fr. Ewald – F. Gros, Paris 2008.

něco – myšlenka, pojem, problém – „pochází“ z něčeho jiného či dřívějšího: takový pohled je podle mého názoru zjednodušený. Domnívám se spíše, že stejná struktura problémů a otázek – stejná *epistémé*, protentokrát ve foucaultovském smyslu – přetrvává tak, že se kousek po kousku deformuje, kdy jsou některá místa zaujímána novými aktéry, jiná vstupují do součinnosti, ačkoli předtím tomu tak nebylo atd. Tato obecná schémata tvoří horizont tázání, na jehož základě se myšlení v dané době setkává s určitým myslitelem: jsme zde velmi blízko toho, co Bourdieu nazýval „pole“. Zároveň jsem převzal z Foucaultova významného teoretického spisu *Archeologie vědění* (1969) termín „pole přítomnosti“, jež pokládám za mimořádně pozoruhodný a produktivní pojmový nástroj. „Pole přítomnosti“, jak ho definuje Foucault, je formou koexistence, která se skládá „ze všech výpovědí již formulovaných jinde a převzatých daným diskursem po uznání jejich pravdivosti, obsahující přesné popisy, zdůvodněné důkazy či nezbytné předpoklady“, ale také z výpovědí, jež jsou „kritizovány, diskutovány a posuzovány“, a z těch, jež jsou „odmítány nebo vylučovány“.⁹ Tato forma je látkou anonymizovaných dějin. Nezabývám se subjektem „jako takovým“, nýbrž především sítěmi otázek, například čtyřúhelníkem: *Kdo myslí? Jaký je subjekt myšlení? Kdo jsme my? Co je člověk?* Toto „teoretické schéma“ se neustavilo samo od sebe, ani naráz. Otázka subjektu myšlení změnila vícekrát svůj smysl – jako pojem (pojmy) označovaný (označované) termínem „subjekt“. Otázku „Kdo myslí?“ lze spojit s určitým datem: jde o otázku, již averroistům v sedmdesátých letech třináctého století položili jejich protivníci, v tomto případě Tomáš Akvinský, a na niž oni měli (vědomi si nebezpečí) odpovědět, že... ,nemyslí člověk, nýbrž intelekt, neboli že *nemyslí „já“*, nýbrž agregát tvořený mým tělem (předmětem intelektu) a odděleným intelektem (subjektem, činitelem myšlení). Nuže, to je typ struktur, který zkoumám, a (často matoucí) výpovědi, které jsou těmito strukturami artikulovány.

Jaký je podle tebe rozdíl mezi archeologií a genealogií? Lze říci, že archeologie je archeologií struktur, jak jsme zmínili před chvílí, zatímco genealogie je, počínaje Nietzschem, genealogií hodnot?

Je tomu zhruba tak, toto rozlišení bych mohl vzít za své, i když „hodnotami“ jsem se do této chvíle vůbec nezabýval. Rád bych na doplnění dodal, že archeologie artikuluje zkoumání struktur ve formě celku narativního typu, který do *dlouhého trvání* – ve smyslu, ježž tomuto termínu

⁹ M. Foucault, *Archeologie vědění*, přel. Č. Pelikán, Praha 2002, str. 90.

připsal Fernand Braudel – vnáší určité vyprávění. Jedním z cílů, jehož chci pomocí této metody dosáhnout – především ve své *Archeologii subjektu* –, je zavést do dějin filosofie dlouhý běh. Jde o to vymezit určité struktury tak, aby mohly být uchopeny prostřednictvím vyprávění: odtud pojem zápletky, jež přejímám od Paula Veyna. Historik filosofie, jako každý jiný historik, „vypráví zápletky“, které jsou „trasou, již vyznačuje“ napříč objektivním, „donekonečna dělitelným“ *událostním polem*: nemůže „popsat celek tohoto pole, jelikož musí volit určitou trasu a nemůže projít vším“. Žádná z tras, jež zvolí, „není ta pravá“, není „Dějiny“. *Událostní pole* filosofie „nezahrnuje místa, která bychom navštěvovali a která by se nazývala události“: „událost není jsoouco, nýbrž křížovka možných tras“.¹⁰ Tolik Paul Vayne.

Já jdu v jeho stopách a pokouším se překřížit co nejvíc tras. *Spřádat zápletku* v případě subjektu pak znamená sledovat například různá vtělení hypostase či „vnější denominace“. Tento pojem se těžko uchopuje, avšak hraje klíčovou roli. Nacházíme ho všude: ve středověku, v druhé scholastice, a dokonce v polemikách okolo lockovské teorie osobní identity či v teoriích vnímání skotského filosofa Thomase Reida (1710–1796). *Denominatio extrinseca*, vnější denominace, je to, co umožňuje připsat zvnějšku nějaké entitě určitou činnost, jíž není činitelem, či vlastnost, jíž není subjektem, například myšlení podle averroistů. Reid ve stejném duchu tvrdí, že když je předmět vnímán, nepůsobí na ducha, že být vnímán je pouze vnější denominace. „To be perceived is what logicians call an external denomination which implies neither action nor quality in the object perceived.“¹¹ Vcelku vzato, (myslí) subjekt a (vnímaný) objekt sdílejí přes vzdálenost několika století stejný osud: *to, co je jim připisováno, není jejich dílem*.

Archeologie umožňuje oživit tento druh pojmů, jež se nám staly lhostejné, tím, že znovu aktivuje síť, do níž se tyto pojmy v jistém časovém okamžiku zapsaly a vpletly. V dějinách filosofie, kde má údajně vládnout *Problemgeschichte*, se příliš často dějiny problémů nevyskytují, jelikož – zdá se mi – to, co historici filosofie takto označují, spíše spadá vjedno s dějinami odpovědí na nějakou praotázku, jež je pokládána za „trvalou“. Avšak jedno z mých přesvědčení je, že neexistuje věčný či neměnný problém a že každý problém může – a musí – být předmětem

¹⁰ P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire ?*, Paris 1971, str. 38.

¹¹ T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, in: *The Works of Thomas Reid*, vyd. W. Hamilton, London 1846, str. 301.

geneze. Právě to jsem měl na mysli, když jsem se před chvílí zmínil o křížení geneze a struktury u Guéroulta.

Avšak lze to vyjádřit přesněji. Vedle Guéroulta, Foucaulta a Veyna musím uvést čtvrtého autora (bezpochyby méně známého mezi francouzskými čtenáři), který mi byl velmi platný, když jsem vypracovával a zaváděl svou metodu. Chci hovořit o Robinu G. Collingwoodovi (1889–1943), jenž mezi lety 1936 a 1941 působil v Oxfordu jako Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy: byl předchůdcem Rylea a Strawsona na této pozici. Ovlivnila mě jeho autobiografie, již cituji především v prvním svazku své *Archeologie subjektu*.¹² Collingwood rozvinul koncepci *ustaveného komplexu otázek a odpovědí*. Jedním z jeho základních přesvědčení, s nímž zcela souzním, bylo, že neexistuje žádná praotázka.¹³ To znamená, že například neexistuje jediná praotázka ohledně „duše“, jež by byla různě řešena u Platóna, Aristotela, Tomáše či Descartesa. Toto chápání filosofie jako odpovědi na „velké otázky“, jež by si lidé kladli „po celý čas“, je stejně tak naivní, jako filosoficky neproduktivní. Když jsem byl mladý, právě toto pojetí dominovalo výuce filosofie v maturitním ročníku a v uvedené podobě přetrvává v novinářské filosofii. Abychom mu unikli, je třeba vstoupit do „komplexů odpovědí-otázek“ našich předchůdců: uvidíme pak, že nic úplně nezůstává, ani se nemění. Řečeno jednoduše, během několika období, jež zkoumání umožňuje určit, mají některé komplexy určité sdílené části, u nichž se musíme zabývat jak jejich rozmístěním, tak jejich opětným výskytem. Archeologie je holistickou metodou, jejímž cílem je artikulovat a uvádět do součinnosti kontinuitu a diskontinuitu.

To je otázka invariantů: Co se mění? A co zůstává? Ovšem problém je podle všeho v tom, že se nic nemění zcela, ale zároveň nic zcela nezůstává.

Vše záleží na délce trvání zápletky. Jak jsem řekl, v krátkém období komplexy otázek-odpovědí sdílejí některé části. Následně, jak čas plyne a jak se zkoumané období rozšiřuje, je těchto sdílených částí méně a méně. Můžeme tedy nabýt dojem, že komplex B, k němuž jsme se dostali, nemá nic společného s komplexem A, z něhož jsme vyšli. Jenomže zjišťujeme, že bez postupných deformací komplexu A bychom se

¹² R. G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford 1970.

¹³ Collingwooda zmiňují v A. de Libera, *Le relativisme historique. Théorie des „complexes questions-réponses“ et „traçabilité“*, in: *Les Études philosophiques*, 4, 1999, str. 479–494, a v A. de Libera, *Archéologie et reconstruction. Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale*, in: K.-O. Apel – J. Barnes – E. Bellone, *Un siècle de philosophie, 1900–2000*, Paris 2000, str. 552–587.

nikdy nedostali ke komplexu B. Pokud otázky jistého Averroa či Tomáše Akvinského týkající se člověka jakožto subjektu svého myšlení znovu objevujeme o čtyři století později v klasické anglické filosofii (Hobbes a Locke), je to proto, že zůstaly seskupeny a zahrnuty v určitém aparátu: izolovaná otázka nikdy nepřetrvá, sama se nedokáže trvale vepsat do dlouhého trvání.

Záhady plynoucí z lockovské teorie osobní identity, především hypotéza dvou osob obývajících stejné tělo (totožnost synchronní) nebo jedné osoby obývajících dvě těla (totožnost diachronní), představují stejnou argumentační strukturu jako středověké otázky ohledně křtění siamských dvojčat. Archeologie subjektu pátrá v archivu, kde se z hlediska dlouhého trvání nachází *Martinus Scriblerus*, román sepsaný (nejméně) čtyřma rukama, od Arbuthnota, Popea a Swifta, a namířený proti Lockovi, vedle quodlibetů Johna Peckhama či Jindřicha z Gentu, jež byly sepsány proti Tomáši Akvinskému a Averroovi. Jedna z libostí, jež skýtá zápletku rozprostřená v dlouhém trvání, spočívá v tom, že vytváříme prostor, kde se setkávají otázky ohledně „monstrózních dvojčat z Bohémie“, o nichž píše *British Apollo*, londýnský plátek vycházející v 18. století („Whether each of the twins ... hath a distinct soul, or whether one informs them both ?“, „Could a man marry the twins and not be guilty of polygamy?“, atd.) s otázkami středověkých theologů („Je třeba pokřtít dvakrát, či jednou ‚dvouhlavou obludu‘?“, „Jsou – je – dvěma osobami, nebo jedinou osobou?“, „Jeden, či dva subjekty?“ atd.).¹⁴

Předjme nyní po těchto metodologických úvahách k tvému tématu, tj. k subjektu. Vůdčí myšlenkou tvé Archeologie subjektu je, že subjekt není vynálezem moderní doby, jenž by se takřkajíc zázračně zjevil a spadl u Descartesa z nebe. Naopak tvrdíš, že aby se tento pojem subjektu mohl objevit, bylo zapotřebí předchozí pojmové práce vykonávané během starověku a středověku, a že právě tato práce umožnila „zrození subjektu“ – abych převzal název prvního svazku. Jak se to má s pojmem subjektu v antice a ve středověku?

Vynořování pojmu subjektu skutečně prochází celou řadou podob a aparátů. Zjednodušeně řečeno, antika má pojem *hypokeimenon* – tj. „substance-subjekt“ v Aristotelově smyslu, „přítomné-subsistující“, *Vorhandene*, ve smyslu Heideggerově –, středověk má pojem *subiectum*, jenž je překladem řeckého *hypokeimenon*. V obou případech je „subjekt“

¹⁴ K tomu viz A. de Libera, *Archéologie du sujet*, II, *La Quête de l'identité*, kap. III (Le sujet personifié) a IV (Le sujet dédoublé).

vztažen k pasivitě toho, co podpírá akcidenty, vlastnosti či kvality: subjekt je chápán jako prostý *substrát* či „nositel“. Vynález subjektu v moderním smyslu tolik nesouvisí, jak se běžně předpokládá, s vynálezem vědomí, jež mi umožňuje myslet se jako subjekt v reflexivním aktu *cogito*. Spíše, a mnohem radikálněji, souvisí s dřívějším, *a priori* zcela nepravděpodobným setkáním „subjektu“ – v jeho antickém a středověkém smyslu – s pojmem, jenž mu je radikálně protikladný, s pojmem činitele. Subjekt se z pasivního podkladu vlastností stává činitelem, tj. schopností v aktu reflexe (myšlení) a činnosti (vůle): moderní subjekt vytvářejí dva zcela protikladné pojmy – či spíše výpovědi, jež tyto pojmy artikulují.

Jelikož jsi zmínil Descartesa, který je ústřední postavou moderní doby spojovanou se zrozením moderního subjektu, můžeme připojit druhý paradox a převrátit předem připravená historiografická schémata. Nejenže zrod subjektu má původ v setkání – *zdanlivě* stejně nahodilém, jako rozporném – dvou protikladných pojmů (substance a činitele). Subjekt se navíc k Descartesovi takřka vloupal, aniž by Descartes kdy chtěl subjekt zavést či ho jakýmkoli způsobem integrovat. Descartes byl ve skutečnosti donucen zavést cosi jako „subjekt“ v polemice s Hobbesem a Regiem. Pro oba zmíněné myslitele bylo myšlení určitým atributem či „modem“ těla – tuto tezi Descartes samozřejmě odmítal. Hrdina moderního subjektu byl tedy donucen předložit termín, jež si nepřál, jelikož pojem subjektu byl do té doby svázán s tělem a pasivitou.

A přece, a to mě zajímá, lze říci, že již dávno před Descartesovou dobou se subjekt v jistém smyslu nenápadně stal činitelem díky theologickému pojmu *hypostase* (osoby, v onom smyslu, že Trojice je jednotou, Troj-jednotou třech hypostasí či osob: Otce, Syna a Ducha svatého). Navíc trojiční theologie byla v tomto bodě vystřídána christologií. Postava Krista, vtěleného Boha, skutečného člověka a skutečného Boha, představovala problém od doby církevních otců: měl jednu lidskou a jednu božskou vůli? Měl dvě vůle, či jednu? A pokud měl dvě vůle, neznamená to, že byl dvěma osobami naráz? Archeologická metoda, již navrhuji, nám jasně ukazuje, že problém subjektu u Descartesa má christologický ráz či christologickou podobu: je člověk tělo (*res extensa*), či duch (*res cogitans*), či jednota těla a ducha, anebo nějaká třetí substance, anebo osoba či to, co Descartes *volens nolens* nazývá „složený subjekt“? Archeologické pozadí vrhá jiné světlo na Descartesovy diskuse s Hobbesem a Regiem a také umožňuje pochopit, jak stejný komplex otázek a odpovědí – abychom převzali pojem vytvořený Collingwoodem – přetrvává v odlišných intelektuálních kontextech, v nichž jsou sledovány zájmy podle všeho nejen odlišné, ale dokonce velmi vzdálené.

Kartesiánský problém sjednocení duše a těla – současný Mind-body problem – není problém sjednocení dvou přirozeností v Kristu, ani problém jednotnosti či podvojnosti Kristova chtění. A přeci si oba problémy odpovídají strukturně, pojmově – na vrcholu klasické doby Descartes proti Regiovi tvrdí, že člověk je *ens per se*, nikoli *ens per accidens* – i argumentačně – jak ukazuje Utrechtský spor, Descartesova polemika s Voetiem a antiaverroistické schéma, jež Voetius, či jeho následky, přebírají a skrytě uplatňují proti Descartesovi: tím se budu zabývat v následujících svazcích *Archeologie subjektu*. Řečeno jednoduše, zdá se mi, že v Descartesově době se čtyřúhelník *Kdo myslí? Jaký je subjekt myšlení? Kdo jsme my? Co je člověk?* stal čtyřúhelníkem *Kdo myslí, vnímá a pocítuje? Jaký je subjekt myšlení, vnímání a pocítování? Co jsme my? Je člověk ens (unum) per se?* Problém subjektu myšlení byl nahrazen problémem *jednoty člověka*, od jednoho k druhému jsme však přešli díky částem, jež averroistické polemiky a kartesiánské spory sdílely: je člověk jednou bytostí akcidentálně, anebo *o sobě*? Je člověk *agregát*? Je třeba sepsat dějiny tohoto přechodu, abychom mohli myslet podmínky vynoření subjektu.

*Obecně vzato, jaké pojmové nástroje nám podle tebe mohou pomoci zoriento-
vat se v tomto „temném lese“ dějin subjektu v dlouhém trvání?*

V zásadě navrhuji tři.

1. Rozlišení mezi *subjektitou* a *subjektivitou*, které považuji za rozhodující a které si vypůjčuji od Heideggera. Subjektita označuje fakt, že něco je podkladem akcidentů či atributů: to zhruba odpovídá řeckému *hypokeimenon*. Subjektivita odpovídá přítomnosti určitého ega. Jak říká Heidegger, má-li se subjekt stát činitelem, je třeba, aby se *subiectum* a *ego* setkaly, což znamená, že se setkávají subjektita a egoita (Ichheit): „subjektivita“ moderní metafyziky je „modem subjektivity“. Podle Heideggera lze přechod od „subjektivity“ k „subjektivitě“, jenž vyznačuje vstup do moderní doby, chápat – počínaje Descartesem – jako moment, kdy *ego*, jež se stalo „význačným subjektem“, nabývá status toho, co je „nejpravdivější“. Tím se zabývám v *Archeologii subjektu*.

2. Atributivismus, tj. teze, podle níž duše či duch je *atributem* těla, vlastností těla, a nikoli plně funkční substancí. David Armstrong toto označuje jako Attribute theory of the mind,¹⁵ jde o teorii, již sám J. Barnes připsuje Aristotelovi.

¹⁵ D. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind*, London – New York, 1993².

3. Atributivismus*, jež lze podobně jako Derridovu „différance“ číst, ale nelze jej slyšet, což není moc praktické během kursu či přednášek, kde jsem nucen hovořit o „atributivismu s hvězdičkou“. Jako atributivismus* chápu každou nauku, jež činí z aktů a stavů myslí vlastnosti připsované subjektu vymezenému jako *ego*. Tato pozice, která je v základu lockovských úvah o subjektu jakožto subjektu atribuce a připsování aktů (sobě samému) – až po myšlenku osoby jakožto „soudního termínu“, forensic term –, se tedy velmi liší od atributivismu v klasickém smyslu, jak jsem ho předestřel před chvílí. Toto schéma, podle něhož jsem subjekt a autor, subjekt-činitel svých myšlenek, se objevuje ve středověku, u Tomáše Akvinského, ale také u Pierra de Jeana Olieua (řečeného Olivi, františkána působícího na konci třináctého století), v *Impugnatio quorundam articulorum*. Zde tvrdí, že „naše akty jsou námi pojímány pouze jako predikáty či atributy“ (*actus nostri non apprehenduntur a nobis nisi tamquam praedicata vel attributa*) a že jistota o tom, že jsme jejich subjektem, *certitudo de supposito*, tvoří jádro každého „pojímání našich aktů“ – jelikož „své akty, jako je akt vidění či mluvení, mohu pojímat pouze tehdy, když pojímám, že já jsem ten, kdo vidí, slyší či myslí“. Zdá se, že toto schéma pak mizí a znovu se objevuje až u Descartesa. Ve skutečnosti ale v různých formách přetrvává. Jednou z těchto forem je princip, jež nazývám „subjektivní princip činnosti“: *actiones sunt suppositorum*, „činnosti příslušejí podkladům“, do jehož archeologie, počínaje středověkem až po Leibnize, jsem se pustil. Jednou z podstatných součástí archeologické práce je archeologie *principiū přijatých účastníků* jakékoli debaty. Tyto principy nejlépe vymezují „historické a priori“, a je překvapující, do jaké míry některé soubory principů přetrvávají nepozorovaně napříč různými epochami vědění.

Avšak je zde také celá tradice „anti-subjektu“. Může i ona být předmětem archeologie v dlouhém trvání?

Jistě. V dějinách subjektu existuje celá jedna tradice Es denk (ono myslí), jež vychází zhruba od Lichtenberga a pokračuje přes Schellinga a Nietzscheho – vzpomeňme především na §17 spisu *Mimo dobro a zlo*, jenž pranýřuje „pověru logiků“ a „gramatickou zvyklost“ nutící nás tvrdit: „Myšlení je činnost, ke každé činnosti patří někdo, kdo je činný, a proto [je zde něco, co myslí]“, „subjekt ‚já‘ je podmínkou predikátu myslím“¹⁶ – až k Wittgensteinovi a Strawsonovi, který ji napadá, nemluvě o Freudovi či Lacanovi. Opět jde o to pochopit, jak se toto

¹⁶ F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 2003, str. 21.

vše vписuje do dlouhého trvání. Překvapivě znovu narážíme na Averroa, o němž jsme již hovořili výše. Všichni myslitelé spjatí s *Es denk* nám v jistém smyslu říkají, že nejsem subjektem svých myšlenek. Jistě, neříkají, že to, co ve mně myslí, když myslím, je jeden a oddělený intelekt, společný všem lidem. Avšak mezi averroismem a tradicí *Es denk* in mir existuje spojitost, již podrobně zkoumám napříč svazky: tu tvoří právě subjektita. Jelikož, jak dobře ukazuje Nietzsche, anonymní *Es* je nadále chápáno jako subjekt atribuce – svědčí o tom ostatně i rovnice kladená Kantem, když vymezuje „subjekt“ racionální psychologie: „Pomocí tohoto Já, nebo On, nebo Ono (věc), které myslí (dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt), však není představováno nic jiného než transcendentální subjekt myšlenek X, který je poznáván jen prostřednictvím myšlenek, které jsou jeho predikáty...“¹⁷ *Atributivismus** je jednou z výrazných tendencí v dějinách filosofie.

Pokud pracujeme v dlouhém trvání, můžeme vytvářet překvapivé souvislosti. Mohl bys nám několika slovy připomenout například své závěry ohledně Augustina a Franze Brentana (1838–1917) ve Zrození subjektu?

To je relativně jednoduché. Augustin ve spise *De Trinitate* poprvé formuluje a odmítá, nejprve ve spojitosti s Bohem, a následně ve spojitosti s duší, model toho, co Heidegger označuje jako subjektitu. Podle Augustina Bůh nemůže být subjektem svých dokonalostí (dobro, spravedlnost, moc atd.), nakolik je subjekt, *hypokeimenon* v aristotelském smyslu, vždy subjektem akcidentů. Dokonalosti Boha ovšem přirozeně nelze nijak převést na akcidenty. Krom toho, subjekt akcidentů nemůže přesáhnout sebe sama, jelikož akcident nemůže přesáhnout (překročit) subjekt, v němž inheruje – *accidens non excedit subiectum suum*: kvality „se nepřesouvají“ od jednoho subjektu k druhému. Nakolik je pak duše „obrazem a stopou“ Trojice, platí také pro ni to, co platí pro Boha: základní akty duše, paměť, chápání, vůle, by se nemohly vzájemně pronikat, nemohly by být přítomné jeden v druhém, pokud by to byly prosté akcidenty subjektu, ať už ho nazýváme jakkoli, *anima* či *ego*. Také bych nemohl zároveň poznávat a milovat nějakou věc a vzpomínat si na ni. Avšak stejně jako jsou Osoby v Trojici soupodstatné jedna ve vztahu k druhé, jelikož jsou všechny spolupřítomny v každé a každá ve všech, jsou zahrnuty jedny v druhých i akty či stavy myslí: nemohu poznávat, aniž miluji a vzpomínám si, nemohu vzpomínat, aniž poznávám a miluji, a nemohu milovat, aniž poznávám a vzpomínám. Oproti tomu, jak říká

¹⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, B 404.

sám Aristotelés, mezi fakty, že je někdo stavitel a že je bílý, neexistuje vztah vzájemného zahrnování: není to tak, že jsem stavitel, nakolik jsem bílý, ani nejsem bílý, nakolik jsem stavitel, a stejně tak nestavím, nakolik jsem bílý, ani nebělám, nakolik jsem stavitelem. Augustin tedy nahrazuje jak v případě Boha, tak v případě duše subjektivu *strukturou* vzájemné *imanence*, jež byla až dlouho po něm označen výrazem *perichóresis* – tento termín se objevuje v době Jana z Damašku v sedmém století –, pak, ve středověku, výrazy *inexistentia* (inexistence), *inhabitatio* a *circumincessio*.

O šest století později nacházíme u Brentana termín Inexistenz, a stejně tak *Einwohnung*, v němž zaznívá theologický pojem *inhabitatio*, totiž v jeho definici toho, co v protikladu k fyzickému považuje za zvláštní rys mentálního či psychického: „To, co charakterizuje každý psychický fenomén, je to, co středověcí scholastikové nazývali *intencionální* (nebo také *mentální*) *inexistencí* objektu, a co my bychom spíše označili, ač ne bez jisté dvojznačnosti, jako vztah k obsahu či zaměření k objektu (aniž by ho bylo nutné chápat jako skutečnost) nebo jako imanentní objektivitu.“¹⁸ Tato velmi důležitá poznámka o intencionalitě ze spisu *Psychologie z empirického hlediska*, zahrnutá ve vydání z roku 1911, ukazuje, že výroky nacházející se v základu moderní filosofické psychologie, díky nimž bude možný Husserl a fenomenologie včetně pojmu intencionality – jenž je přítomen již u některých středověkých autorů a jež Brentano vytěžil ze své interpretace Tomáše Akvinského –, jsou v jistém ohledu výroky trojiční theologie. Brentano vysvětluje, že intencionální in-existenci – kterou samozřejmě není míněna ne-existence, nýbrž způsob *nereálné* imanence –, objevili Augustin, jenž hovoří o duševním slově, a Tomáš Akvinský, jenž hovoří o *inhabitaci* Ducha svatého, jakožto theologové a že právě na této půdě je třeba znovu založit vědu o duši, psychologii, včetně té Aristotelovy, jakmile bude zbavena – což je podle něho možné, ba žádoucí – veškerých fyzikalistických konotací.

*Možná bude užitečné připomenout, že Brentano působil po určitou dobu jako katolický kněz a že se mu dostalo důkladného theologického vzdělání. Avšak když učiníš například takový objev, o němž jsi právě hovořil v souvislosti s *Einwohnung* a *inhabitatio*, co přesně (si) říkáš? Že je to stejná věc?*

¹⁸ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, vyd. O. Kraus, Hamburg 1955², str. 124–125.

Zajisté ne. Jak jsme už zmínili: existují invarianty, ale také existuje změna. Mým cílem není říci: „je to stejná věc“ (to by ostatně bylo dost absurdní, sám Brentano hovoří o „analogii“), ale spíše pokusit se pochopit, jak dospíváme, jak jsme *vedeni* k otázkám, jež si klademe nebo se *domníváme* klást. A také zjistit, jak probíhá přenos nějakého pojmu z jednoho pole do druhého. Ostatně připomínám, že mi často bývá adresována kritická výtka (uplatňovaná již vůči strukturalistům), že převádím člověka na pouhou hříčku strukturních svazků. To by problematizovalo, ba popíralo lidskou svobodu.

Více méně stejná kritika byla adresována Bourdieuovi a jeho pojmu pole. Nakolik pole vykonává donucující nátlak, podléhám omezením spojeným s mou pozicí ve společenském prostoru, s mým vzděláním, s materiálním a symbolickým kapitálem, ježž jsem nahromadil atd. Stejně tak ty tvrdíš, že filosofické otázky se neobjevují ex nihilo a že problémy se filosofům vnucují v jistém ohledu jim samým navzdory: jsou odkázáni na stav intelektuálního pole v okamžiku, kdy do něj vstupují, a nemohou tedy pojednávat o jakémkoli, domněle „věčném“ problému.

Ano, máš pravdu. Pokud jde o mě, kloním se k myšlence, že svoboda potřebuje omezení, bez nich je prázdná. Přál bych si, aby došla uznání představa, že k otázkám, které si klademe, nás dovádí síť a struktury, jež nám předcházejí a jež jsme nevytvořili. Svoboda myslitele spočívá v tom stavět prostřednictvím omezení a čelit jistě konfiguraci spojené se stavem pole, jež si nezvolil. Úkolem historika je ukázat to, co se – Foucaultovými slovy – „*uplatňuje* formou uniformní anonymity u všech individuí, která promlouvají v určitém diskursivním poli“.¹⁹

A přeci velcí filosofové, zejména od Descarta dál, často budí dojem, že usilují o radikálně nový začátek. Když je posloucháme, zdá se, že jejich předchůdci ničemu nerozuměli nebo aspoň nevhodně kladli otázky. Co si o tom myslíš?

Je to tak. Avšak právě zde může být užitečná archeologie. Umožňuje nám překročit mylnou alternativu, do níž má historiografie tendenci se uzavírat: kontinuita, *anebo* přerýv. Jak jsi řekl předtím, aby nějaká intelektuální struktura vyvíjející se v čase byla pochopitelná, nemůže se nic neměnit, ale zároveň se nemůže měnit vše: je třeba, aby napříč změnou něco přetrvávalo či zůstávalo totožné – tak uvažuje Aristotelés o pohybu ve *Fyzice*.

¹⁹ M. Foucault, *Archeologie vědění*, str. 97 (zvýraznění A. L.).

Velcí filosofové, kteří vystupují na scénu způsobem, o němž jsi ho-vořil, pracují za pomoci zpětné projekce: vytvářejí určitou tradici, aby se vůči ní vymezili. Právě to provádí Descartes ve vztahu ke scholastice, Kant ve vztahu k „dogmatické“ metafyzice anebo Nietzsche ve vztahu k „asketické filosofii“ opovrhující tělem a jedincem. Svoboda myslitele spočívá v tom, že vytváří něco z aparátu, jenž mu předchází – z určitého předem ustaveného „pole“, jak jsme řekli –: může ho rozvinout či prohloubit, anebo se vůči němu vymezit. Avšak i když se vůči němu vymezuje, potřebuje ho ustavit jako to, co mu protirečí, a definovat se ve vztahu k němu: existuje zde tedy kontinuita a přerýv. Ostatně, když se nad tím zamyslíme, pokud zůstaneme, jak říkáš, u „velkých filosofů“, co jiného je filosofická tradice, než soubor přerývů a velkých zakladatelských gest ve vztahu k nějaké „tradici“, jež je těmito filosofy zpětně promítána? Jean-Luc Marion řekl o tomto tématu vše.

A kam ty, jakožto historik filosofie, umisťuješ sám sebe ve vztahu k těmto aparátům a strukturám? Odpovídá tvoje pozice pozici filosofů?

Jistěže ne. Filosof vytváří „svoji“ tradici, případně jí dává podnět. Historik navrhuje určitou pojmovou zápletku, případně ji zdůvodňuje. Nemáme tedy co dočinění s dvěma různými typy zpětné projekce, jednou tvrdou, druhou měkkou: historik nesmí nic promítat, víc než čemukoli jinému se musí vyhýbat tomu, co Bergson nazýval „zpětný pohyb pravdivého“. Zápletkou není projekcí. Je to způsob, jak prozkoumávat archiv. Problém spočívá v tom, že archiv medievalisty se neustále rozrůstá. Pokud jde o volbu zápletky, momentálně jsme bezpochyby osvětenější než dříve, jelikož máme k dispozici přibývající množství kvalitních edic a jelikož díky internetu a digitální revoluci máme přístup k virtuální, prakticky bezedné knihovně. Avšak tím je volba těžší. Čelíme bláznivému kupení poznatků a informací: problém spočívá v tom zachovat mezi obojím rozdíl, jelikož digitální sféra má sklon převádět poznatek na informaci. Úkolem historika-archeologa tváří v tvář tomuto universálnímu a nepřerušovaně proudícímu *podcastu* je identifikovat správné struktury. To nám umožňuje heuristické identifikační kritérium: jednoduchost. Síla pracovní hypotézy se měří počtem prvků, jež je schopna začlenit a sjednotit, jedním slovem: „zjednodušovat“.

Abychom „se lépe orientovali v myšlení“, jak říkal Kant? Přijímáš tento pojem orientace?

Ano. Myslím, že moje *Archeologie subjektu* je orientační mapou pro problematiku subjektu v dlouhém filosofickém trvání. Nic víc. Ale také ani nic méně.

*Nesnažíš se tedy navrhnout novou teorii subjektu, jak to činí Badiou a jiní?*²⁰

Ne, v žádném případě. Moje práce je archeologické povahy: od archeologa se neočekává, že cokoli vynalezne, ale pouze to, že bude rekonstruovat určitý aparát. Pokud jde o otázku subjektu, snažím se rekonstruovat velké etapy, v nichž se tento pojem vynořil, a stanovit klíčová údobí rozličných *figur* subjektu a subjektivity. Doplním ještě, že se nepodrobuji chronologické linearitě a že si vyhrazuji právo pohybovat se opakovaně tam a zpět, když kroužím mezi pojmy, tezemi a argumenty, jež chápu, jak jsem uvedl na začátku, jako prvky fungující v určité síti. I v tomto bodě se můj projekt vymezuje vůči „dějinám filosofie“ v klasickém smyslu. Koherenci celé *Archeologie subjektu* bude možné spatřit až na konci čtvrtého (či pátého) svazku.

Podobně jako v Hledání ztraceného času... Druhý svazek nesoucí titul Pátrání po identitě je věnován problému osobní identity ve středověké a moderní filosofii. Mohl bys nám na závěr říci, co bude obsahem třetího a čtvrtého svazku?

Mohu říci, že jsou již téměř dopsány, ale budu je muset přeuspořádat a snad zapracovat jednu část čtvrtého svazku do třetího. Vytvořit, rozebrat, přepracovat... Když člověk tvoří takovou fresku, je pod tlakem předěšlých svazků. Druhý svazek se měl původně nazývat *Subjekt činnosti* a měl být věnován teoriím jednání v pozdní scholastice (Suárez) a klasické době. Avšak jak jsi právě zmínil, musel jsem tento svazek uspořádat zcela odlišným způsobem, nakolik jsem se zaměřil na teorie osobní identity. Proč? Jelikož jsem si uvědomil, že první svazek odkazoval bezprostředněji na tematiku identity než na otázku činitele a činnosti. Své výzkumy tedy neustále přepracovávám: jakmile člověk vstoupí do zápletky, jakmile nastoupí nějakou trasu, je třeba dojít až na konec – a přitom nutně nemusí projít místy, jimiž původně projít plánoval. Nečekal jsem, že postoupím od Augustinova odmítnutí subjektivity ve spise *De Trinitate* (v prvním svazku) k satirickým antilockovským textům Martina Scriblera (ve svazku druhém). Archeologie mě naučila nacházet invarianty tam, kde bych je *a priori* nehledal, se strukturními omezeními se vypořádávat a neobcházet je. Třetí svazek bude věnován Descartesovi a averroismu, Descartesovi nahlíženému v perspektivě dlouhého trvání averrosimu a antiaverroismu. Pokud jde o název, už si netroufám předem cokoli odhadovat. Možná se bude jmenovat *Vynález subjektu*, možná

²⁰ A. Badiou, *Théorie du sujet*, Paris 1982.

Subjekt činnosti. Čtvrtý svazek bude soustředěn okolo Kanta, Schellinga a Heideggera: celkem vzato, okolo *kantifikovaného* subjektu.²¹ Avšak dříve než vyjde, bezpochyby ztratím chuť se smát.

Přeložil Tomáš Koblížek

²¹ Několik cest naznačuji v textech *When Did the Modern Subject Emerge*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82, 2008, str. 181–220, a *Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes*, in: *Les Études philosophiques*, 1, 2009, str. 83–99.

Aleš Havlíček – Jiří Chotaš
a kol.

LIDSKÁ PRÁVA, JEJICH ZDŮVODNĚNÍ A ZÁVAZNOST

Ústí nad Labem (Filosofická fakulta
Univerzity Jana Evangelisty Purkyně)
2016, 210 str.

Při snaze o filosofické uchopení povahy dnešních společností snad neexistuje důležitější téma než zdůvodnění lidských práv. Současné liberální demokracie jsou na lidských právech založeny – jejich ústavu, zákony, instituce či mezinárodní závazky si nelze představit bez silného důrazu na práva člověka a občana. Proto je trochu zarážející, že tato všudypřítomnost není podepřena filosofickým konsensem. Povaha a normativní síla závazků vyplývajících z přijetí lidských práv se napříč jednotlivými koncepcemi radikálně liší, a to představuje pro současné společnosti akutní problém. Pakliže totiž není vyřešena otázka zdůvodnění a závaznosti lidských práv, není jasné, do jaké míry se o ně můžeme opřít.

Kolektivní monografie editovaná Jiřím Chotašem a Alešem Havlíčkem (který během přípravy knihy bohužel zemřel) je příspěvkem do této mimořádně důležité filosofické debaty. Kniha obsahuje tematicky i metodologicky odlišné texty od deseti českých filosofů. Jednotlivé příspěvky na sebe nenavazují, čtenář je tak může číst

jednotlivě. Je přitom chvályhodné, že kniha reprezentuje pluralitu přístupů k zdůvodnění lidských práv: od aristotelsko-tomistických přes současné přístupy přirozenoprávní až po ty, jež se soustřeďující spíše na funkci a praxi lidských práv než na jejich ontologii.

Navzdory této různorodosti však recenzovaná publikace není možné brát jako úvod do tematiky nebo jako učebnici různých pojetí lidských práv. Každý autor se snaží formulovat svoji pozici a nikoli shrnovat existující literaturu. To je velmi sympatické, ale důsledkem tohoto přístupu je například to, že kniha jako celek opomíjí několik klíčových zdrojů. Za všechny je to například dílo Alana Gewirtha, jehož zdůvodnění lidských práv patří v anglosaském filosofickém světě dlouhodobě k nejdiskutovanějším, ale které žádný autor v knize neanalyzuje.¹ Tento fakt by však byl problematický jedině v momentě, pokud by kniha měla ambici zachytit nejdůležitější přístupy k danému tématu. Pokud ji chápeme jako soubor deseti nezávislých filosofických pokusů vyrovnat se s lidskými právy, pak tato výtka odpadá.

Za zmínku stojí, že editorům se povedlo zahrnout do publikace příspěvky několika již proslulých autorů z české intelektuální scény, které jsou doplněny texty generačně mladších badatelů, povětšinou působících v Ústí nad Labem. Ke starší generaci zastoupené v knize patří profesor Stanislav Soušedík, docent Milan Znoj, někdejší předseda ODA Daniel Kroupa, filosof

¹ Viz např. A. Gewirth, *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago 1982.

a první děkan Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy Jan Sokol a theolog a bývalý děkan Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy Jakub S. Trojan. Tato sestava je doplněna texty čtyř filosofů z ústecké university: Davida Peroutky, Jana Šmída, Martina Šimsy a Jiřího Chotaše. Jediným autorem, který do těchto dvou kategorií nespadá, je Václav Němec z Ústavu filosofie a religionistiky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

Knihu je možné tematicky rozčlenit na tři části. První, kterou tvoří příspěvky Stanislava Sousedíka, Davida Peroutky a Jakuba S. Trojana (13–77),² vychází z theistických pozic. Druhá část, s příspěvky Jana Socka, Daniela Kroupy, Václava Němce a Jana Šmída, se snaží o sekulární analýzu přirozeného práva s důrazem na pojem přirozenosti (78–140). Třetí část, která se věnuje ospravedlnění lidských práv prostřednictvím analýzy jejich úlohy v demokratické společnosti či mezinárodním právu, se skládá z příspěvků Jiřího Chotaše, Martina Šimsy a Milana Znoje (141–188). I příspěvky zaměřené na příbuzná témata jsou však často radikálně odlišné co do východisek, použité literatury či filosofických ambicí. Tato různorodost pochopitelně znemožňuje „klasickou“ recenzi. Proto se pokusím pouze o sérii krátkých komentářů k některým aspektům některých textů, které by mohly případného čtenáře zaujmout.

První a zároveň nejdelsí statí recenzované knihy je text Stanislava Sousedíka *K problematice založení*

lidských práv na základě přirozeného zákona. Sousedíkův příspěvek je také filosoficky nejambicióznější – a bohužel představuje pro čtenáře největší zklamání. Východiskem textu je snaha určit lidskou přirozenost, kterou autor definuje jako „soubor všech vrozených náklonností člověka“ (23). K identifikaci těchto náklonností Sousedík používá induktivní postup, kde nejprve identifikuje náklonnosti u sebe, pak u ostatních lidí, a pokud se mu zdají dostatečně rozšířené, prohlásí je za vrozené, a tedy za součást lidské přirozenosti (23–24). Takto určená lidská přirozenost stojí v textu na čtyřech pilířích – snaze uchovat si vlastní život, uchovat druh, poznat pravdu a žít společenským životem (19). Avšak zejména u analýzy uchování druhu text rychle získává výrazně ideologický náter. Součástí lidské přirozenosti je „vrozená náklonnost k *trvalému* manželskému spojení“ (21, kursiva v originále), kterou autor jednoduše konstatuje, bez jakékoliv snahy přesvědčit skeptičtějšího čtenáře. Z tohoto konstatování Sousedík následně vyvodí, že naši přirozenost nenaplnuje například mnohoženství, nemluvě o jevech jako „homofilie, nekrofilie, zoofilie“ (21), které jsou „protipřirozené“ (25).

Ani není potřeba dodávat, že ztotožnění homosexuality a nekrofilie zvedne ze židle i méně liberální čtenáře. Právě v těchto místech se ukazuje podivná spekulativní normativní biologie, kterou Sousedík volně užívá k obhajobě předem akceptovaných závěrů. „Přirozenost“ je v textu použita k určení „normálního“ jednání,

² Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

což vede k tomu, že autor je necitlivý ke všemu „nenormálnímu“, které podle něho „přirozeně“ nemůže zakládat žádná lidská práva. Výsledkem je, se vši úctou k profesoru Sousedíkovi, dogmatická a filosoficky zcela nepřesvědčivá teorie.³

Protipólem Sousedíkova příspěvku je podobně zaměřený, pečlivě analytický příspěvek Davida Peroutky. Jeho *Přirozený zákon: mezi autonomií a theonomií* vychází z debat v rámci analytické metaetiky druhé poloviny 20. století (Mackie, Strawson, Searle) a snaží se o interpretaci etiky a etického myšlení, která „respektuje naši zkušenost a dovolí nám být jí věrní“ (53). Zásadním charakterem etické zkušenosti je podle Peroutky její objektivita a nezávislost na osobních preferencích. Každá teorie, která chce být věrná fenoménům, musí počítat s objektivní platností (alespoň některých) etických soudů. „Morálně správné“, jak jej běžně chápeme, tedy neznamená správné pro mě.

Pokud však jsou některé evaluace objektivně platné, musí existovat jistá skutečnost, která je platnými činí (59) – a tato platnost nemůže spočívat v psychologických stavech či společenských konvencích. Podle Peroutky pak zbývá už jenom jediná možnost. Prapůvodem platnosti morálních evaluací musí být Bůh. „Objektivita etických norem je pak theonomií“ (60),

přičemž „bez Boha morálka ztrácí základ“ (61). Takto založená etika pak implikuje platnost norem „vyššího než pozitivního typu“, které se mohou manifestovat jako přirozené právo.

Opatrnější čtenář zde může namítnout, že Peroutka postupuje příliš rychle. Ostrá dichotomie mezi „subjektivním“ relativismem (který neodpovídá našemu běžnému chápání etických nároků) a silnou, nadpřirozeně garantovanou objektivitou morálky se jeví jako neudržitelná. Například různé varianty metaetického konstruktivismu nepotřebují na překonání subjektivismu garanci nadpřirozené bytosti, a přesto mohou odpovídat našim intuicím o povaze morálky.⁴ Dichotomie relativismu a theistické objektivnosti tedy není zdaleka samozřejmá – a Peroutka ji bohužel nijak nehájí. Argument v předložené formě proto jednoznačně není kompletní. Navzdory tomu však Peroutkův příspěvek patří díky jasnosti a přímočarosti argumentace k filosoficky nejzdařilejším částem recenzovaného sborníku.

Druhou část recenzované knihy, která se snaží vypořádat s otázkou přirozených lidských práv sekulárně, tvoří, jak bylo zmíněno, příspěvky Jana Sokola, Daniela Kroupy, Václava Němce a Jana Šmída. Zejména texty Jana Sokola (*Kde se berou lidská práva?*) a Daniela Kroupy (*O přirozenosti lidských práv*) budí ve čtenáři rozpačitý

³ Problém s metodou Sousedíkova příspěvku nejlépe vystihl ve svém textu Jan Šmíd, a to na místě, kde komentuje přirozenoprávní teorii Tomáše Akvinského: „Používání metafyziky způsobem, který si neklade otázku po svých vlastních limitech, vede ve výsledku ke spekulacím a dedukcím, jež jsou s každým dalším krokem stále chatrnější, až končí v naprosté nevěrohodnosti“ (131).

⁴ Viz např. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in: *The Journal of Philosophy*, 77, 1980, str. 515–572.

dojem. Jan Sokol se snaží definovat přirozená práva jako práva „těch ostatních“, a tedy především jako naše povinnosti. Problém však spočívá v tom, že text působí jako narychlo psaný a nedokončený – a to nikoli v metaforickém smyslu. Závěr argumentace totiž tvoří série bodových poznámek odsazených odrážkami (!), v nichž se autor snaží schematicky dokončit rozepsaný text (87–88). Přijatelné vysvětlení, proč má závěrečná část článku formu osnovy, v knize nenajdeme. Jediným pravděpodobným důvodem tohoto faktu je, že autor svůj příspěvek jednoduše nestihl dopsat, a proto jej odeslal v rozpracovaném stavu. To je však nepřijatelné i v případě studentských prací. V odborné publikaci se jedná o závažné faux pas.

Problém příspěvku Daniela Kroupy spočívá v zásadním nepoměru mezi expozicí a argumentací. Text, který v knize zabírá sedmnáct stran, sestává z úvodu, závěru, jedenácti stránek shrnutí vývoje pojmu „přirozenost“ v dějinách filosofie a tří stran argumentace. To by nutně nemuselo vadit, kdyby expoziční část byla méně schematická. Bohužel ji však tvoří série krátkých (průměrně dva odstavce) shrnutí pojmu přirozenosti u Sókrata, Platóna, Aristotela, Tomáše Akvinského, Hobbese, Locka, Hookera, Augustína, Descartesa, Kanta, Hegela, Husserla, Heideggera a Patočky (90–101). Navíc se obsah této části většinou neváže ani k následující argumentaci, ani k tématu lidských práv. Účel větší

části Kroupova příspěvku tak zůstává čtenáři naprosto nejasný.

Kromě stati Davida Peroutky je dalším z jednoznačně filosoficky kvalitních příspěvků ve sborníku text Václava Němce *Prolegomena ke každé přístří ontologii, která bude chtít zdůvodnit lidská práva*. Václav Němec se vyrovnává s právními pozitivisty, jako je Jeremy Bentham, a také s kritikou ideje lidských práv od Hannah Arendtové. Arendtová přesvědčivě argumentuje, že jakákoli práva nejsou oddělitelná od institucí, které je vymáhají. Existence nezczitelných a universálních lidských práv je zejména po zkušenostech druhé světové války dosti pochybná. Práva jsou skutečně jen v rámci funkčního politického společenství.

Podle Němce se však analýza Hannah Arendtové zakládá na neporozumění. Nevymahatelnost práv pod nepříznivým režimem totiž podle autora není argumentem proti přirozeným právům. Přirozená práva tvoří „normativní základ“ pozitivního zákonodárství – jsou tedy především jeho „kritériem“ (111). Lidská práva tak, navzdory své časté nevymahatelnosti, nesou „trvalý rozvratný potenciál vůči autoritářským či despotickým režimům“ (113) a díky své provázanosti s demokracií představují trvalou motivaci k nastolení spravedlivějšího politického uspořádání.⁵ Nepřítomnost lidských práv v pozitivním zákonodárství represivních režimů proto není argumentem proti jejich existenci.

⁵ Tento aspekt lidských práv podrobněji analyzuje Martin Šimsa v samostatném příspěvku *Lidská práva a demokratické revoluce* (153–165), kde tvrdí, že „lidská práva jsou to, co dává demokratickým revolucím program a smysl“ (153).

V druhé části článku (114–123) Němec vyjadřuje skepsi ke zdůvodnění lidských práv pomocí pojmu přirozenosti (pokud se jí myslí fyziologicko-biologická stránka lidské existence). V otázce zdůvodnění lidských práv naopak preferuje pojem lidské důstojnosti. Ta vzniká jako požadavek na vzájemné uznání hodnoty člověka v mezilidské interakci v podmínkách plurality. „Ontologie“ lidských práv proto nemůže být statická, reflektující určitou „danost“. Musí na lidskou koexistenci nahlížet jako na „dynamický a vzhledem k budoucnosti otevřený proces“ interakce lidských subjektů (121).

Navzdory nepochybné přesvědčivosti spojené s jistým entusiasmem, který je z textu patrný, jsou dvě části příspěvku v potenciálním rozporu. Hlavní obtíž spočívá v tom, že autor nejprve operuje s obsahem lidských práv, jako by byl pevně daný, a my bychom tak mohli analyzovat například jejich demokratický charakter jako něco neměnného a objektivně platného. Později však zdůrazňuje jejich fluiditu a otevřenost. Zda lze tyto dva aspekty úspěšně začlenit do jednoho konceptu lidských práv, není z textu zcela jasné.

Poslední část knihy se věnuje „funkčnímu“ ospravedlnění lidských práv prostřednictvím jejich role v demokratické politice či mezinárodním právu. Texty Jiřího Chotaše, Martina Šimsy a Milana Znoje tak odstupují od ontologických otázek lidské přirozenosti či objektivnosti lidských práv a více se věnují procesům uvnitř jed-

notlivých politických společností či vztahům mezi nimi. Tato část knihy se čte velice dobře a příspěvky vykazují značnou míru erudice.

Text Jiřího Chotaše *Univerzálnost lidských práv: Rawls a Habermas* shrnuje přístup k lidským právům dvou velikánů politické filosofie 20. století. U obou z nich tkví zdůvodnění práv v jejich funkci – avšak v odlišných kontextech. Rawls se lidským právům věnuje zejména v *Právu národů*.⁶ Zde se snaží ukázat, že „lidská práva vytvářejí standard pro respektovatelnost vnitrostátních politických a sociálních institucí. Tímto způsobem omezují přípustné vnitrostátní právo řádných společností“ (146). Jinými slovy, lidská práva tvoří soubor minimálních požadavků, které na sebe mohou stát klást. Fungují tedy jako obsahový základ mezinárodních vztahů. Rawls si neklade otázku po metafyzickém zdůvodnění lidských práv, důležitá je jejich přijatelnost napříč kulturami. Chotaš následně analyzuje teorii Jürgena Habermase, který lidská práva chápe jako prostředky k dosažení funkční demokracie. Tato jejich role spočívá zejména v tom, že právo na svobodu vyjadřování a právo na účast na politickém a veřejném rozhodování jsou nutná v procesu utváření „rozumné politické vůle“ (149).

Chotašův příspěvek jasně a srozumitelně popisuje koncepci lidských práv zmíněných myslitelů, ale bohužel jen velice zběžně naplňuje ambici, kterou si klade v úvodu: analýzu minimalistického a maximalistického výkladu lidských práv. Z příspěvku čtenář jed-

⁶ J. Rawls, *Právo národů*, přel. A. Bakešová – J. Rovenský, Praha 2009.

chopí, proč je Rawlsovo pojetí (s jeho ambicí na transkulturní platnost) minimalistické. Chotaš také jasně ukáže, že Habermasova koncepcie legitimitace demokracie prostřednictvím lidských práv vyžaduje jejich mnohem extenzivnější koncepci. Bližší analýzy procesů, jež by objasňovala, jak předpokládaná funkce lidských práv ovlivňuje jejich rozsah či přijatelnost, se však čtenář (možná i kvůli limitovanému rozsahu příspěvku) nedočká. A to je trochu škoda.

Posledním příspěvkem sborníku je *Republikanismus o právech občanských, politických a lidských* od Milana Znoje (166–188). Jedná se o erudovaný, dobře napsaný text – ale možná jiné povahy, než by čtenář čekal. Hlavní ambicí Milana Znoje je osvětlit, co je republikanismus. Příspěvek se pak snaží především definovat tento myšlenkový proud a podrobně ho kontrastovat s jeho nejbližším politicko-filosofickým příbuzným – liberalismem. Znoj věnuje velký prostor například problematickým rysům liberální de-

finice svobody. Náhled republikánů na lidská práva se nachází v poslední zhruba straně a půl příspěvku. Podezřívavější čtenář tak získá pocit, že příspěvek vlastně původně o lidských právech vůbec nebyl – a že ho autor kvůli publikaci ve sborníku jenom lehce doplnil. Text lze každopádně doporučit všem, kteří hledají krátký, česky napsaný úvod do republikanismu.

Pokud bychom měli sborník *Lidská práva: Jejich zdůvodnění a závaznost* hodnotit celkově, mohli bychom konstatovat, že jeho největším nedostatkem je nevyrovnaná kvalita příspěvků. Tento fakt však není nijak překvapivý: lze se ptát, zdali je v českém kontextu možné se kolísavé kvalitě u takto úzce zaměřených odborných knih vyhnout. Kniha však obsahuje několik nepochybně kvalitních filosofických statí. Pro čtenáře, který se zajímá o téma zdůvodnění a závaznosti lidských práv, tak může jít o jednoznačně užitečnou publikaci.⁷

Matej Cíbil

⁷ 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.

Pavel Kouba

ŘEČ A ZJEVNOST

Praha (Oikúmené) 2017, 77 str.

Ve svém nevelkém, ale významném spisu zkoumá pražský fenomenologicky orientovaný autor filosofii jazyka, s níž se setkáváme v dílech současných inferencialistů. Srovnává ji s pojetím řeči známým z díla raného Heideggera, upozorňuje stručně na nedostatky obou přístupů a naznačuje zběžně směr, jímž by se podle jeho mínění filosofické zkoumání jazyka mělo dále ubírat.

Inferencialismus je jednou z verzí současného pragmatismu. Jedná se o nominalisticky zaměřený směr filosofie jazyka založený americkým filosofem R. Brandomem (1950). Podle starších (i nominalisticky orientovaných) filosofii jazyka jsou jazykové výrazy konvenční znaky, jež jako takové něco označují. To Brandom odmítá a soudí, že se nominalistickým zásadám vyjde vstříc lépe, odvrhne-li se předpoklad, že jazyk je soustava takovýchto znaků, a přijme-li se tvrzení, že významem jazykových výrazů jsou pravidla, podle nichž jich užíváme. To samo o sobě není novinka, k podobnému stanovisku dospěl, jak známo, již před Brandomem pozdní Wittgenstein. Pro Wittgensteina, vlastního autora pojetí významu jazykových výrazů jako pravidel, je ovšem charakteristické, že nezkoumal vzájemné vztahy mezi těmito pravidly/významy.

Toho úkolu se ujal právě Brandom a koncipoval teorii, podle níž spočívají vztahy mezi významovými pravidly ve vztazích vyplývání čili inference. Inferencialismus, jak Brandom svou teorii sám nazval, má dnes, především ve Spojených státech, řadu stoupenců. V českém prostředí je jeho šířitelem J. Peregrin, jenž usiluje o to doplnit Brandomovu teorii o vysvětlení vzniku a šíření jazykových pravidel/významů pomocí evoluční teorie, behavioristicky pojímané filosofie myslí apod.

S určitou filosofii řeči se, jak známo, setkáváme i v díle raného Heideggera. Ten však řeší ve srovnání s inferencialismem zcela jiný okruh problémů. Jde mu o to ukázat, jaké má fenomén řeči (tj. fenomén individuální promluvy) zasazené vždy do určitého kontextu, jenž je původně vždy praktický) „podmínky možnosti“ v existenciálních rysech pobytu. Za ty Heidegger považuje především vrženost, rozvrh, temporalitu a rozumění.¹ Jazyk (na rozdíl od řeči) považuje Heidegger za výskytové jsoucno, tedy za jakýsi deficientní modus původnějšího fenoménu řeči a jejího existenciálního základu. Pouze tento základ je pro Heideggera oblastí filosofického zkoumání, nikoli na něm se zakládající jazyk. Problematika jazyka jakožto jsoucna již výskytového není v jeho pojetí problematikou filosofickou, nýbrž náleží spíše do kompetence speciálních věd, filologie, lingvistiky, některých odvětví antropologie apod.² Do oblasti takto objektivně orientovaných zkoumání

1 M. Heidegger, *Bytí a čas*, přel. I. Chvatík a kol., Praha 1996, §§ 29, 32, 67.

2 Tamt., §34.

by Heidegger pravděpodobně zařadil i dnešní brandamovský inferencialismus: lze předpokládat, že by jeho výsledkům nepřičítal valný filosofický význam.

Je-li tomu tak, musíme si položit otázku, zda lze obě koncepce, Heideggerovu a Brandomovu, nějak užitečně srovnávat, zda je mezi oběma koncepcemi vůbec nějaká myšlenková souvislost. Že tomu tak je, ukazuje mimo jiné skutečnost, že Koubovi dali k jeho práci podnět právě pragmatisticky orientovaní autoři, kteří se pokusili Heideggerovu koncepci s inferencialismem srovnávat a v některých případech (což je důležitější) dokonce spojovat.³ Obě koncepce, Heideggerova i ta inferencialistická, mají totiž přes hloubkové rozdíly přece jen styčný bod, který se zdá být východiskem úvah o možnostech nějakého takového spojení. Je jím, na jedné straně, původně jakoby „praktická“ zaměřenost Heideggerova pojetí řeči (původním projevem lidského bytí ve světě je fenomén *Zuhandensein*, jehož pozadím je porozumění určité situaci spolu s porozuměním smyslu, který tato situace pobytu otevírá), na straně druhé pak Brandomovo přesvědčení, že to jediné, čím lze ověřit, zda mluvíci správně aplikuje při svém jazykovém projevu významová pravidla, je společenský souhlas (resp.

nesouhlas), s nímž se jeho promluva setkává.⁴ Tím totiž (úsilím o dosažení souhlasu) nabývá v jeho pojetí i jazyk jakéhosi nástrojového, a tedy rovněž „praktického“ rázu.

Koubův text je rozdělen do tří kapitol, jež se obsahově prolínají. V první se autor věnuje některým inferencialisticky orientovaným autorům, kteří se zabývají možnostmi prohloubení inferencialismu heideggerovským přístupem k problematice řeči. Někteří (např. H. Dreyfus, S. Crowel aj.) se domnívají, že něco takového je možné a žádoucí, a uvažují proto, navazujícími různými způsoby na Heideggera, o transcendentálních podmínkách možnosti takového pojetí jazyka, jaké představuje inferencialismus (12, 13).⁵ Sám zakladatel inferencialismu, Brandom, takový „dvouvrstevný dort“ (jak pokusy objevit transcendentální podmínky své teorie posměšně charakterizuje) ovšem zamítá.⁶ Brandom je sice podle Kouby nakloněn převzít od Heideggera pojetí jazyka jako svého druhu nástroje, ovšem jen v rámci svého pouze předmětně zaměřeného způsobu uvažování. Kouba v první kapitole své práce stručně charakterizuje přístup některých autorů usilujících o onen „dvouvrstevný dort“. Jejich úsilí je mu do jisté míry zřejmě blízké, vytýká jim však vesměs,

³ Představu o aktuálním stavu diskuse na toto téma poskytuje antologie sestavená dvěma českými autory: O. Švec – J. Čapek (vyd.), *Pragmatic Perspectives in Phenomenology*, New York – London 2017.

⁴ M. Heidegger, *Bytí a čas*, §§ 4, 9; R. Brandom, *Making It Explicit*, Cambridge (Mass.) 1994.

⁵ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaného svazku.

⁶ R. Brandom, *Dasein, the Being That Thematises*, in: *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge (Mass.) – London 2002., str. 324–347. Citováno podle recenzované knihy, str. 14.

že ve svém chápání heideggerovského pojetí řeči (resp. toho, co z ní Kouba považuje za použitelné) nepronikli dostatečně hluboko (24, 27–28).

V druhé kapitole Kouba volně vykládá některé zásady heideggerovského pojetí řeči. Říkám „volně“, protože se nejedná o výklad přísně historický: obsahuje totiž některé osobní pohledy autorovy (a vyústí ve posléze, jak ještě uvidíme, ve třetí kapitole (69) v kritiku Heideggerovy rané filosofie). Kouba je přesvědčen, že hlavním nedostatkem autorů, kteří se pokoušeli obohacovat inferencialismus o některé prvky rané Heideggerovy filosofie bylo, že přehlédli základní úlohu, kterou hraje v Heideggerově pojetí řeči a rozumění motiv temporality. Ukazuje, že rozumění se probouzí mezi vržeností a rozvrhem a že jako otevření možností vždy již zahrnuje i budoucnostní, tedy temporální rozměr. Kouba rozlišuje mezi řečí či „promluvou“ a „jazykem“. Promluva je vyjádření individua v určitém, situacím daném kontextu, jazyk je naproti tomu abstraktní systém, jenž je předmětem zkoumání speciálních věd, zejména lingvistiky. Kouba ukazuje na příkladech, že promluva není sdělení pouhého faktu, nýbrž vyvolává u toho, kdo jí rozumí, i porozumění možnostem, které tento fakt pro něho znamená. (48 nn., 56 nn.) Toto zjištění má význam pro Koubovo (kritické) posouzení Brandomova pojetí inferencialismu, jemuž se však věnuje hlavně až ve třetí kapitole.

V ní Kouba prohlubuje již dříve uvedené rozlišení mezi řečí (promluvou) a jazykem. Je známo, že již Wittgenstein srovnával používání jazyka s hrou, jako jsou např. šachy, a že Brandom toto přirovnání přejímá

(a podle potřeb své teorie si je přizpůsobuje). Kouba však přesvědčivě ukazuje, že se hra v šachy řídí ne jedněmi, ale dvojími pravidly. Jednak oněmi elementárními, předpisujícími, jež určují, jak se pohybuje jednotlivými druhy figurek, dále však (tato elementární pravidla předpokládajícími) pravidly taktickými (jako je např. pravidlo „sicilské obrany“ apod.), podle nichž hráč podle svého osobního uznání postupuje v konkrétním utkání. Kouba upozorňuje, že inferencialisté neberou pravidla tohoto druhého druhu v úvahu: nereflktují podstatnou roli, kterou mají nejen při hře v šachy, ale i v tom, co k ní přirovnávají, totiž v tzv. hře jazykové. To se projevuje tím, že nerozlišují sdostatek mezi větou (abstraktně uvažovaným útvarům jazyka) a konkrétní promluvou, tj. útvarům řeči (48 nn.). Důsledkem je, že v rámci inferencialismu zůstává netematizována významná úloha, kterou při řečových projevech hraje jak osoba mluvčího, záměry, které svými řečovými projevy sleduje, smysl, jež jím dává, atd., tak i osoba adresáta. Bez tohoto osobního faktoru je však řeč a konkrétní promluva nemyslitelná, protože každá řečová promluva zahrnuje podle Kouby vždy sebevyjádření mluvčího (51). Pomíjí-li inferencialismus tuto skutečnost, projevuje se tím v Koubově pojetí jeho nedostatek. Obecně ovšem platí, že má-li něco nějaký nedostatek, lze jej většinou nějak odstranit tím, že se chybějící doplní. Uvedená Koubova námitka proti inferencialismu není proto, myslím, zásadní povahy.

Kouba však jde ve svém odmítavém stanovisku k inferencialismu dále. Uvádí totiž, že ve výpovědi vždy „někdo říká o něčem něco někomu“ (58).

Co je na této charakteristice oproti předchozím nové, není zdůraznění *osobního* faktoru, onoho „někdo“ a „někomu“, to totiž již známe z předchozího. Nové je vyzdvižení faktoru *věcného*, tj. teze, že výpověď vypovídá „o něčem“, a to, co vypovídá, je „něco“. To je ale možné jen za podmínky, že je výpověď znakem nějakého předmětu („něčeho“), o kterém se „něco“ (opět předmět, byť odlišného druhu) vypovídá. To je sice dobře aristotelské, je to však v rozporu se základní inferencialistickou tezí, že významem slov jsou pravidla, nikoli nějaké od slov odlišné věci, které by ta slova označovala. Tuto tezi, totiž že jsou významem slov pouhá pravidla, tedy Koubou odmítá. Zde se již ovšem nejedná o okrajovou námitku, jde o odmítnutí základního inferencialistického principu, tedy o odmítnutí inferencialismu v celku.

Mohlo by se zdát, že stanovisko, z něhož se autor takto od inferencialismu distancuje, je filosofie raného Heideggera. Je pravda, že Heideggerovi Kouba za mnoho vděčí, ale stoupenec jeho filosofie (a to ani v její rané, ani v pozdní podobě) dnes již zřejmě není. Svědčí o tom jednoznačně závěr jeho knížky, v němž vyjadřuje jednak své kritické stanovisko k Heideggerovi, jednak naznačuje i své vlastní stanovisko, jež je odlišné. Píše, že projasnění řečového porozumění „by zřejmě nevedlo zpět k fenomenologii, pokud by měla znamenat výzkum transcendentálního vědomí či myšlení bytí samého (či spekulaci o jejich vztahu), ale mohlo by vést k fenoménům, pokud by se jimi mínila zjevnost světa v našem životě a nás samých ve srozumitelném světě“ (69).

Tolik k obsahu Koubovy práce. Připojují několik hodnotících poznámek. Předně je třeba vyzdvihnout, že se autor pokouší o dialog mezi dvěma u nás dnes živými filosofickými směry, fenomenologií a inferencialismem. Po té stránce je Koubova kniha jedním z dosud řídkých dokladů, že se naše česká filosofie začíná povznášet nad pouhé recipování cizích podnětů a začíná se zabývat problémy, k jejichž řešení jí dává podnět její vlastní dosavadní vývoj. Koubův inteligentně napsaný příspěvek prozrazuje autorovu značnou filosofickou erudici a sympatický zájem vykročit za úzké hranice směru, z něhož vyšel.

Pokud jde o samotnou autorovu kritiku inferencialismu, ta zahrnuje dva body. Jednak autor předhazuje stoupencům tohoto směru, že se v rámci jejich teorie přehlíží osobnostní faktor řeči. Zde autor přesvědčivě ukazuje na skutečný nedostatek inferencialismu. Ale pozor, nejedná se, jak jsem již naznačil, o nedostatek pro tento směr fatální. Kouba se přece také sám ve svém příspěvku zabývá autory, kteří o odstranění tohoto nedostatku usilují. Nejsou přitom sice podle jeho mínění *de facto* úspěšní, možnost nějakého vhodného doplnění inferencialistické teorie touto „osobnostní perspektivou“ však Koubova argumentace, rozumím-li jí správně, nevyklučuje.

Druhý bod Koubovy kritiky inferencialismu je ve srovnání s prvním daleko závažnější. Jedná se o autorovu tezi, že řečovou výpověď říkáváme „něco o něčem“, tj. např. „že je červené“ o tomto jablku. Tím, že inferencialisté stanovili ve šlépějích pozdního Wittgensteina za význam jazykových výrazů pravidla jejich užití, se však z jejich

pojetí vytratil vztah jazyka k věcem, k realitě. V tomto bodu pro svou osobu Koubovu kritiku s plným přesvědčením podepisuji.⁷ Musím nicméně poznamenat, že v autorově případě se spíše než o kritiku jedná o pouhé (i když několikrát, ve více variantách opakované)

tvrzení: nejenže je autor nepodepřel nějakou argumentací, ale dokonce je neuvedl ani jako tezi, která by základní inferencialistický princip (podle něhož jsou významy pravidla) popírala.⁸

Stanislav Sousedík

⁷ Inferencialisté často srovnávají jazyk („jazykovou hru“) s hrou v šachy. Šachy jsou hra, u níž se však nelze ptát: O čem jedná tato šachová partie? Šachová partie samozřejmě o ničem nejedná, je to hra, kde se prostě postupuje podle pravidel s cílem dát soupeři mat. Jsou však jiné hry, kde je tomu jinak. Takovou hrou je např. Shakespearova divadelní hra *Caesar*. Její určité provedení probíhá na jevišti také podle pravidel stanovených autorovým libretem, zároveň se však v takové hře o něčem jedná, totiž o zavraždění reálné historické osoby, Caesara, jeho synovcem Brutem. Soudím, že jazyková hra (je-li vhodné o něčem takovém vůbec mluvit) se podobá divadelní hře, hře, jež je o něčem, nikoli šachům, jak tomu chtěl Wittgenstein a jak to po něm dnes Brandom opakuje. Mám dojem, že náš přední inferencialista, prof. Peregrin, cítí obtíž koncepce jazyka, jehož výrazů se sice užívá podle pravidel, ale v němž tyto výrazy nic neoznačují, a snad by i rád z této koncepce našel cestu ven. Pokud se ovšem nezpronevěří svým východiskům (k čemuž podle mě dochází v jeho knize *Jak jsme zkonstruovali svou mysl*, srov. mou recenzi ve *Filosofickém časopise*, 5, 2017), stojí před obtížným (osobně se domnívám, že neřešitelným) úkolem.

⁸ Tento příspěvek vznikl s podporou grantu GA ČR č.17-182615, s názvem Politická filosofie v českých zemích v 17. stol.

Štěpán Smolen

SEHNSUCHT

Úvod k romantické touze

Praha (Oikúmené) 2017, 175 str.

Úvodní světlice Smolenovy romantické protiofenzivy ozařuje soumravný terén podivné války: „Spotřební éře, v níž je vše snadno k dispozici a která již odvykla myšlence na nedosažitelnost, je sama idea touhy po předmětu, jež nelze vlastnit – nebo alespoň ne v tomto světě – cizí. Volně si vybíráme z palety požitků. Země je naším hřištěm, na němž je možno uskutečnit tužby malé i velké, chvilkové i trvalejší, ale ty nekonečné sem nepatří“ (11).¹ Proti rozmarům takto chápané přítomnosti, jejichž společným jmenovatelem je více či méně zjevná pasivita, pak aktivně vystupuje „romantická touha, neřaděná Sehnsucht, která kdysi cloumala lidskými životy“, jež však „ztratila schopnost“ tyto životy měnit (11).

Kniha se coby průvodce okupovaným teritoriem „Sehnsucht“ postupně vyhrocuje do závěrečného dilematu, které buď-anebo romantické touhy, oscilující mezi věčnou nenaplněností a zřeknutím se toužení jako takového, přepisuje „eucharistickým paradoxem“ křesťanského romantismu: „Sehnsucht, již klasicista oprávněně vinil z odstředivosti, tak sice nejprve směřuje ze světa ven, ale nakonec se setkává s Bohem, jenž do středu světa sestoupil; nikoli s Bohem noci a mlžných obzorů, ale s Bohem vtělení. Ten se

stává pro člověka člověkem a posléze chlebem – eucharistií, skrze niž jedine může Modrá květina opustit své místo na obzoru a přijít do lidského nitra. Dochází k eucharistickému paradoxu: hladový člověk je sycen Božím sebevydáním a postupně se stává podobným své potravě – stává se chlebem pro druhé. Sehnsucht tak člověka nevyvádí ze dne k noci, ze života k smrti, ale naopak vede ho blíže do středu, ke starosti o svět“ (154). Různé fasety zavádějící, riskantní, mylné či přímo sebedestruktivní touhy tak kniha dovádí k možnosti křesťanského smíření se světem, který se sám stává perspektivou naplňujícího toužení (157 a dále).

Počáteční válečná metafora nebyla zvolena náhodou. Pakliže příčinou, proč se „Modrá květina“ romantiků „nedává zablédnout, není, špatně stvořený svět“, ale hříchem zakalený zrak“ (161), pak se celá kniha sice nevtíravě, ale přece nese v duchu pokračující války o duše, a mnohem spíše než obvyklou shrnující pointou končí srdečným kázáním. Sám autor, když křesťansko-romantickou fantastiku odlišuje od eskapistické sci-fi a fantasy, parafrázuje Tolkienem artikulovaný „rozdl mezi útekem z vězení a zběhnutím z bojiště“ (160), a ostatně i C. S. Lewis, jehož dílem byla publikace inspirována, se ve svých románech i esejistických pracích pohybuje po válečné stezce.

Výše řečené nemá Smolenovu vynikající knihu, vycházející z nadstandardní diplomové práce, obhájené v roce 2009 na pražském Ústavu filozofie a religionistiky (FF UK), nijak

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

ironizovat ani dramatizovat. Naopak, zvláštní akademické zacházení by tuto v pravém slova smyslu angažovanou publikaci – autor již působí jako katolický kněz – zbytečně pacifikovalo, a právě živá četba romantiků v perspektivě spásy je její vlastní přidanou hodnotou.

To však neznamená, že kniha kvalitní akademickou prací není. Autor zaměřuje Sehnsucht v úctyhodné síti souřadnic několika desítek autorů a klíčových děl romantické literatury, a to jak německé, francouzské či anglosaské, tak i české proveniencce. Neomezuje se však na kanonické příklady romantismu coby umělecké etapy, nýbrž čerpá z literatury širěji chápaného 19. století, tedy v rozmezí let 1789–1914 (19), v jehož rámci zdůrazňuje klíčové aspekty romantické touhy. Namísto postupné konstituce či analýzy pojmu tedy Sehnsucht klíčují tematicky a vystihuje její různé aspekty prostřednictvím literárních příbuzenství, dávajících vyniknout jednotlivým typům romantických hrdinů a jejich selhání. Postupně se tak věnuje polaritě setkání a odloučení, motivům dálky a zahalenosti či dualismům „homo desiderans“ a „homo contentus“ či romantické iniciace a zkušenosti zevšednění. Následně přejde k typologii romantické perspektivy poutníka, tvůrce, snílka, skeptika, mystika, a konečně dochází i ke kritice romantismu, kterou charakterizuje skrze figury klasicisty, atheisty a theologa. Právě jejich kritiku završuje konečná syntéza křesťanského romantika, jejíž základní stanovisko jsme citovali výše.

Kniha ve výsledku trpí jediným kosmetickým nedostatkem, způsobeným přepracováním, lépe řečeno

vynecháním původní předmluvy k diplomové práci. Právě v ní se autor vyznává z počátečního zaujetí Lewisovou romantickou a zároveň náboženskou zkušeností, které jej ke studiu Sehnsucht dovedlo. Stejně tak upřesňuje, že odpověď romantickým mystikům i jejich kritikům se ponese v Lewisově, popřípadě Tolkienově duchu. Tento důraz z knihy nezmizel. Kupříkladu na str. 155 jsou oba autoři jmenováni jako vůdčí protagonisté křesťanského romantismu a zejména závěrečná kapitola byla Lewisovými úvahami zřetelně ovlivněna. Nicméně mnohačetné odkazy pod čarou i v textu ztratily s novým, na současnost zaměřeným, úvodem na původní srozumitelnosti. Podobný osud potkal i *Modrou květinu*, která by si rozhodně zasloužila alespoň krátkou úvodní poznámku, zvláště pokud znalost Novalisova románu nebo Eichendorffových básní není zcela běžnou.

To jsou ale pouhé detaily, které nic nemění na skutečnosti, že skvěle napsaná, erudovaná a zároveň suverénní a svěží Smolenova kniha je originálním příspěvkem k tématu, který může posloužit i jako dobrý orientační index romantické touhy. To byl, zdá se, i souběžný záměr publikace, soudě dle jejího určení těm, kteří „byli sami zkušeností Sehnsucht zasaženi,“ aby se mohli „lépe zorientovat tvář v tvář romantikům, pro něž byla nekonečná touha dominantním životním motivem“ (11).

A právě v tomto ohledu kniha vybízí k polemice vůči samotné patričnosti romantické touhy. Zdá se totiž, že počáteční podmínka, tedy *pokud* někdo podlehe romantické touze, *pak* je tato touha naplnitelná pouze v rámci křes-

ťanského smíření, se v závěru obrací v kondicionál jdoucí opačným směrem, naznačujícím, že přijetí křesťanské ontologie je naopak podmíněno prožitkem romantické touhy. Není pak zřejmě náhodou, že právě Lewis obdobně zobecňuje romantickou perspektivu své náboženské zkušenosti na samotnou perspektivu konverze.¹

Takovému obratu napomáhá počáteční určení, v jehož rámci Smolen vnímá současnost jako především romantický problém. Je to tak „táž Sehnsucht“, která – jakkoliv redukována na pouhé „osvěžení“ – stojí za „zálibami současného člověka“ (11), stejně tak novodobé fenomény, jako „dovolená, expedice, výlet, anebo drogový trip“, nejsou ve Smolenově knize ničím jiným, než přžívajícími „projevy romantiky“ (104). Jinými slovy, pakliže jsou klíčové antinomie doby romantické povahy, pak jako by i jejich křesťanské završení mělo být podmíněno romantickou dekonstrukcí, která ráz a předpoklady podobných antinomií slibuje exponovat a zároveň kultivovat v jejich vlastní domnělé perspektivě, tedy v perspektivě romantické touhy.

Svět ale není třeba novalisovsky romantizovat, abychom našli jeho původní smysl, ostatně který smysl by to v rámci našich principiálně dějinných

mantinelů byl? Pakliže ve Smolenově knize jde v posledku o romanticky frázované „odhalení zázračnosti stvořeného světa“ (159), pak takovému odhalování citelně chybí metodická perspektiva typu Heideggerovy tematizace bytí z pozic jeho vlastních dějin, „při kterém nejsou líčeny historické elementarity, nýbrž dbá se toho, co se s danou záležitostí, o kterou v myšlení běží, odehrává co do jejího smyslu.“² Tak, „aby bylo patrné, jakým způsobem a v jaké podobě se ‚bytí‘ v rámci každé jednotlivé dějinné epochy zároveň podává i odpírá ve svém temporálním významu jakožto významová jednota ‚bylo, je, bude, není‘“.³ Nebo-li, v polemickém ohledu vůči Smolenově knize: není křesťanská romantika, která je specificky dějinnému romanismu přese všechno velice zavázána, mnohem méně adekvátní perspektivou rozumění *bezbožné* současnosti, než – opravdu jen například – epistemický rámec bohobojnosti s akcentem na „bázeň, ostych, stud, strach či hrůzu z božstvím prostoupeného světa“?⁵

Citujeme-li z Novákovy analýzy Heideggerova pojetí *Machenschaft*, pak zejména proto, že jeho kniha *Moc, technika a věda* (2008) je takřka zrcadlovým protiargumentem Smolenovy pozice.⁶ Velice stručně řečeno, stejně

² Alegorický výčet Lewisovy konverze *Poutníkův návrat* (The Pilgrim's Regress, 1933) je tak zároveň kritikou takřka vši filosofie či literatury, která je s křesťanským romantismem ve sporu.

³ A. Novák, *Moc, technika a věda. Martin Heidegger a Ernst Jünger*, Praha 2008, str. 12.

⁴ Tamt., str. 13.

⁵ Ohledně Heideggerova pojmu bohobojnosti čerpáme ze studie L. Benyovszky, *Jest duše cizinkou na této zemi*, Praha 2017, viz zejména str. 62–67, citace viz str. 64.

⁶ Nehledě na to, že Heideggerovy a Jüngerovy úvahy spadají rámcově do stejné doby, ve které tvoří C. S. Lewis, viz polemika níže.

fenomény, které Smolen romantizuje, Novák v kontextu Heideggerových a Jüngerových úvah přesně vymezuje jako důsledky technologické logiky, respektive logistiky.⁷ Tedy jako důsledky zcela opačného procesu, než jakým je romantická investice či privace touhy. Klíčový je pak vyplývající metodický postřeh, zdůrazňující, že cesta k osvobození – ať už to znamená cokoli – nemůže spočívat v romantizaci, nýbrž v usvědčení současnosti z jejích skutečných, jakkoliv chudých premis.⁸ Opět velice stručně řečeno, pakliže „technika je celkově závazným způsobem odkrývání“, a představuje významový „hermeneutický klíč (λόγος), fakticky odemykající ‚svět‘ jako dějiště jsoucna jakožto jsoucího“⁹, pak technika je zároveň „exemplárním příkladem zapomenutosti bytí, a tudíž i nejlepším způsobem, jak k tomuto bytí opět proniknout a přilnout, jelikož tam, kde je extrémní oddálení, tam je možné na základě této extrémnosti uvědomit si právě toto oddálení a absenci jako takové“.¹⁰

Hned je třeba dodat, že na úrovni uzavřené historické analýzy a theologické kritiky „Sehnsucht“ Smolenova kniha žádnou takovou metodickou perspektivu nepotřebuje. Pokud se však kniha vydává na pole odhalování, a tedy i rozumění světu, pak je stejně tak na místě kontrovat názorem, že doba romantickou není a romantizující

nahlížení světských i duchovních fenoménů je v důsledku spíše zavádějícím manévrem než kritickou či odhalující reflexí.

Už jen proto, že jakkoli se romantizace tváří nadstranicky, ve svém důsledku – a Smolenova typologie to jen potvrzuje – vyžaduje vhodný svět, který by podobnou investici dokázal začít a zúčtovat a zúčtovat. Pochopitelně to nebyla drážďanská vřesoviště, která v Casparu Davidu Friedrichovi vyprovokovala romantickou reakci, nýbrž Friedrichův romantismus, který jej do nich zavedl. Co když však tato a podobná vřesoviště přestala existovat? Romantismus se samozřejmě nemusí nutně týkat uměle vykolíkané epochy či historicky vymezeného repertoáru. Rozhodně je ale vázán na poetický, stejně jako faktický systém souřadnic, v nichž lze fenomény jako je dálava či odloučení vůbec zakoušet. Takový systém ale rozhodně není obecně platný a ve chvíli, kdy naplno prožíváme inflaci a zhroucení někdejšího civilizačního časoprostoru, se většina romantizujících okolností, na kterých romantismus stavěl a které Smolen zmiňuje, nemá kde udát.

Současný svět je v tomto ohledu definován nikoli nenasytitelností mylně zacílené touhy, ale antinomíí časoprostoru, který jakoukoli potenciálně romantickou touhu buďto doslova vytěšňuje, nebo ji naopak dalece převyšuje důvěrností horizontu, přes který

⁷ Pro Smolenovu knihu je zvláště relevantní postřeh, že „se jsoucnem se počítá již jen jako s dopředu zajištěným a k dispozici postaveným zdrojem, ... ba dokonce jako se zdrojem naděje (jsoucno ‚bůh‘)“. A. Novák, *Moc, technika a věda*, str. 71.

⁸ Ponechme pod čarou, že i Heidegger, šlo-li o poezii, tancoval především s romantickými vílami, nikoli s technologickými vlky.

⁹ A. Novák, *Moc, technika a věda*, str. 77.

¹⁰ Tamt., str. 73.

by směřovala. Naprosto dokonale tuto tendenci prokazují současné snahy o formulaci adekvátního étosu chystané kolonizace Marsu, tedy modelového putování naší doby. Opakující se narážky na odvěkou touhu člověka vydávat se do neznáma či přes práh „final frontier“ nejsou ničím jiným, než poněkud zoufalou snahou vybudit kvazi-romantickou touhu po místech, která se stala prostřednictvím snímků v HD rozlišení familiérnějšími než Mohavská poušť, zvláště pokud vědecko-fantastická představitivost ve stejném HD rozlišení kolonizuje vesmír dalece za horizontem Hubbleova teleskopu. I tato kvazi-romantická touha se však nevědomky snaží o zužitkování osvícenské, nikoli romantické tradice, stejně jako naznačený étos nemíří ke Goetheho Vilémovi Meisterovi, Novalisově Jindřichovi či do Baudelairovy Číny Západu (29–31), ale k moderním traktacím Dantova hříšného Odyssea, který se nevydává za Herkulovy sloupy, protože by toužil, ale porušuje zákaz, protože *může*.

Je příznačné, že právě Lewis, na jehož romantickou pozici Smolen navazuje, celý svůj tvůrčí život podobné expanzi oponoval, částečně i proto, že

kolonizační étos se mu jevil jako praktická antiteze jak křesťanské lásky, tak romantické touhy.¹¹ Uvažoval-li však o vlastní obraznosti romantické touhy, pak se jeho myšlenky zdají stáčet směrem, který podobnou expanzi a spolu s ní i únik z akčního rádia romantismu, ve kterém se Lewis metaforicky či metodicky pohybuje, přímo vyžaduje.

Jeho *Kosmická trilogie* tak na jedné straně reaguje na bohapustou aroganci a bezvýznamnost kosmických cest, které nahlíží jako až rouhavé hledání Boha ve vesmíru za cenu jeho opomíjení na Zemi.¹² Vlastním cílem těchto románů je odvrát „od představy vesmíru k představě nebes“¹³ přičemž Lewis neváhá neproniknutelně osaměnit v hlubinách vesmíru ve vážně míněné nadsázce označit za prozřetelnou karanténu.¹⁴ Na straně druhé však uzavírá druhý díl této trilogie – zcela ve shodě s tradicí velebení nebes jakožto média Boží existence – poetickou vizí, v jejímž rámci je závrtné zdání nekonečna vesmíru „... účelem a poslední příčinou toho, proč [Bůh] tak dalece rozejpal čas a široce roztáhl nebesa; neboť pokud bychom se nikdy nesetkali s temnotou, pokud bychom nevykročili na cestu, která nikam

¹¹ C. S. Lewis, *Surprised by Joy*, London 1955, str. 40–41. Lewis se kromě jiného explicitně vymezuje proti kolonizačním (a mnohdy skutečně šfíleným) vizím J. B. S. Haldanea a Olafa Stapledona. K inspiračním zdrojům Lewisovy trilogie viz S. Schwartz, *C. S. Lewis on the Final Frontier. Science and the Supernatural in the Space Trilogy*, Oxford – New York 2009, str. 12, 27–29 a 190–191, a D. C. Downing, *Planets in Peril. A Critical Study of C. S. Lewis's Ransom Trilogy*, Amherst 1992, str. 36–38 a 125.

¹² Viz též C. S. Lewis, *Seeing Eye*, in: W. Hooper, *C. S. Lewis. Christian Reflections*, Grand Rapids – Cambridge 2014, zejména str. 211–212.

¹³ Týž, *Out of the Silent Planet*, Frome – London 1938, str. 252–253.

¹⁴ Týž, *Religion and Rocketry (původně Will We Lose God in Outer Space)*, in: *The World's Last Night And Other Essays*, New York 1960, str. 91.

nevede, pokud bychom se nesetkali s otázkou, na niž není představitelné odpovědi, pak by naše mysl postrádala obrazu této propasti Otce“.¹⁵

Jakkoliv není na místě Lewisovy poznámky přetěžovat, není ani důvodu je pomíjet jako nezávazné nápady; ostatně Lewisův romantismus je na iniciační obrazovnosti do značné míry založen. Už ve své prvotině *Poutníkův návrat* (1933), ve chvíli, kdy hovoří o historii romantizujících vizí (které se pochopitelně zdaleka nemusejí omezovat na období romantismu), zdůrazňuje transformační charakter podobných obrazných „poselství“ (messages) a nebezpečností, plynoucích ze ztotožnění vidiny s vlastním subjektem (spíše než objektem) touhy. „Všechna tato poselství se nakonec zamlží a znehodnotí. Pak je jistě třeba vyčkávat na nová,“ pronese hrdina autobiografického románu, který posléze dodá, že „odklízení haraburdí starých zjevení může být cestou, jak se připravit na nová.“¹⁶ V pozdější reflexi své konverze, hovoří-li přeneseně i věcně o tušené křesťanské „Radosti“ a „vnitřní dialektice touhy“, pro změnu zdůrazňuje nutnost zaměřit se na vlastní subjekt myšlenek či obrazů, neboť jejich podněcující zdroj, nikoli introspekce formy, vytyčuje cestu k porozumění a prozření.¹⁷

Romantická obraznost, taková, jakou jsme ji podědili po tolik vzdáleném 19. století, v tomto ohledu mezi zmíněné „haraburdí“ v současném světě

patří. Její motivický rejstřík je dnešní civilizaci natolik vzdálený, že namísto toho, aby umožnil pochopit či dokonce proměnit její logiku, klade na svět zavádějící, utopické či přímo eskapistické nároky, jejichž naplnění vlastně ani nevymáhá. Ostatně jaká kompatibilní „poselství“ či podněty současný svět nabízí? Lewisovy doznívající romantické krajiny, které měl jako dospívající hoch ještě šanci zažít (a které rovněž jako romantické podněty reflektuje), zcela jistě dokonale vyhořely, stejně jako se hvězdná obloha rozpustila do jednolitého „šetřiče obrazovky“ nad městskými aglomeracemi. Rozumění aktuálnímu světu a naléhavost transcendence tak nevyžaduje aplikaci či invokaci romantických variací odloučení, dálavy, ostrovů či poutnictví, jako spíš kritické pochopení toho, proč v nepolevující přítomnosti dneška ztrácejí podobné obrazy smysl a proč ze světa naopak takřkajíc nelze vystoupit.

Prozaická splátka obrazných investic do supralunární sféry tak v delším časovém horizontu možná bezděky naplní mnohem podstatnější úlohu, než jakou slibuje opakovaný kýč o překračování hranic. Může znehodnotit ve výsledku zavádějící romantismus vědecko-fantastických akcí a předat štafetu čemusi jako vědecko-fantastické duchovní – nikoli cynické či arrogantní – nové věčnosti.

Ondřej Váša

¹⁵ Týž, *Perelandra*, London 1943, str. 251.

¹⁶ Týž, *The Pilgrim's Regress*, London 1933, str. 159.

¹⁷ Týž, *Surprised by Joy*, London 1955, str. 207–208.

Martin Jiskra SUBJEKTIVNÍ TĚLO

A ŽIVOT

Esej o myšlení Michela Henryho

Pavel Mervart (Červený Kostelec)
2017, 222 str.

Michel Henry (1922–2002) patří mezi velikány poklasické fenomenologie, kteří významně ovlivnili způsob, jímž je dnes fenomenologie – především ve Francii – praktikována. Avšak ačkoli spolu s Merleau-Pontym, Levinasem, Patočkou, Maldineyem nebo třeba s Derridou sdílí zájem o ty aspekty fenoménů, jímž se v určitém smyslu nedostává fenomenalizace, neboť se neukazují po způsobu věcí, jsou neviditelné anebo šfeji ne-intencionální, a ačkoli spolu s nimi přispěl k posunu od Husserlova zkoumání zjevování *něčeho* ke zkoumání zjevování *samého*, v jednom bodě se od nich zásadně odlišuje: Henry klade základ zjevování do transcendentální subjektivity odkryté pomocí radikální fenomenologické redukce na čistou imanenci. Knihu Martina Jiskry, první českou monografii věnovanou tomuto originálnímu myšlení, proto velmi vítáme. Nenajdeme v ní sice vyčerpávající výklad všech témat, jimiž se Henry zabýval, jako je například umění¹ či kultura a politika,² seznámíme se

však se samotným základem jeho myšlení, z něhož i v textech věnovaných těmto tématům vždy vycházel (172).³ Tím je právě fenomenologický popis čisté imanence, jež je tematizována jako subjektivní či vnitřní tělo, jako bezprostřední pocit, který o těle máme, afektivní sebe-zakoušení života, které se nemůže ukázat intencionálně (ve vztahu k jevícímu se světu), jelikož je pro každé intencionální jevení (nějaké transcendence) nutnou podmínkou.

Výklad je rozvržen podobně jako v poslední velké Henryho knize o vtělení.⁴ První kapitola je metodologická a přípravná, autor se v konfrontaci s klasickou fenomenologií (a tedy spíše negativně) pokouší čtenáře nasměrovat k tomu, co bude podrobněji probíráno až v kapitole druhé. Klasická fenomenologie, již Henry řadí do tradice západního myšlení souhrnně označované jako ontologický monismus (20), který zjevování redukuje na zjevování *světa*, nemůže bytnost transcendentálního subjektivního těla zachytit: svět osvětluje vše stejně, v děsivé neutralitě, a vždy konkrétní, živý subjekt se v něm sám sobě od-cizuje, subjektivita vystupuje ze sebe směrem k věcem (28–32). Namísto monismu je tak třeba důsledně rozlišovat dva mody fenomenalizace: ačkoli se jisté regiony bytí opravdu ukazují v odstupu, intencionálně, kdy na pozadí dávání vystupuje dávané, pro sebe-zakoušející se subjektivitu, již Henry

1 M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris 1988.

2 Týž, *La Barbarie*, Paris 1987, anebo týž, *Marx, I, Une philosophie de la réalité*, Paris 1976, a *Marx, II, Une philosophie de l'économie. Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris 1976.

3 Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzovaného svazku.

4 M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.

pozoruje díky radikální fenomenologické redukci, to neplatí, neboť v jejím případě je dávání a dávané totéž, není mezi nimi žádný odstup (33), díky němuž by subjektivní prožitek mohl být nazírán (65). Původní vědomí se samo sobě odhaluje bezprostředně, jako v případě bolesti, v níž je vědomí čistou impresionální materií, a nikoli vědomím těla nacházejícího se ve světě, kde se střetlo s jiným tělem (44), neboť v tomto případě již jde o reprezentaci původního života subjektivity, její projekci do světa. Tato impresie bolesti je ve své původnosti modifikována už ve vědomí zkoumaném jako tok prožitků: dokonce i Husserlova Ur-impresie, tj. impresie bolesti, než podstoupí retenční modifikaci, impresie jakožto původní vědomí přítomného okamžiku, je podle Henryho již modifikací původní živoucí impresie bolesti (45), která je nečasová, neustále přítomná, nemůže nikam odplynout, neboť jsme jí tak pohlceni, že nemůžeme zahlédnout její postupné propadání do minulosti (49–53). Husserl, u něhož je veškeré zkoumání hylé podřazeno „bohatším“ zkoumáním aktů, jež látku intencionálně formují, je tak podle autora „neschopen vykázat“ tento singulární život (64), ba dokonce „zcela se s ním mýjí“ (16), když „není s to učinit rozlišení“ mezi fyzickým tělem (corps) a vnitřním transcendentálním tělem (chair) (20).

To jsou velmi silná a nesamozřejmá tvrzení. Jsou symptomem jistého problematického momentu knihy, který bychom v recenzní studii měli zmínit,

třebaže se nedomníváme, že by knize, jejímž cílem je nahlédnout do Henryho myšlení, ubíral na kvalitě: autor si toto myšlení osvojil natolik důkladně, že od něho občas ztrácí odstup, a kniha tak v některých částech působí, jako by tu své myšlení shrnoval sám francouzský filosof. Nebýt tak silných tvrzení na adresu Husserla, omezení knihy o Henrym na „Henryho pohled“ bychom považovali za zcela legitimní, obzvláště když se jedná o první a velmi dobrou monografii. Takto ale musíme zmínit dvojí důsledek takového způsobu psaní: jednak jde právě o nepřilíhající spravedlivé posouzení Husserlova příspěvku ke zkoumání vnitřního života, jednak o absenci jakékoli kritiky Henryho filosofie, které se budeme věnovat na konci našeho textu.

Co se týče Husserla, na jedné straně je zajisté pravda, že veškeré zkoumání prožívané matérie podřazuje zkoumání intencionálních struktur, neboť i celý systém pozdní genetické fenomenologie je u něj zaměřen k jednotě předmětného smyslu.⁵ To ovšem na druhé straně neznamená, že by si nebyl vědom specifčnosti látky a na žádném místě ji nezkoumal z hlediska toho, co je jí vlastní bez ohledu na formu. U Husserla *Idejí* stejně jako u pozdního Husserla lze najít dva navzájem *neredukovatelné* aspekty vztahu subjektivity a žité tělesnosti: žitá tělesnost, jež se stává velkým tématem genetické fenomenologie, *předchází já jakožto vědomí toho, kdo své prožitky prožívá*, ačkoli principem subjektivity, jak správně upozorňuje Henry, je stále „čisté já“,

⁵ Srv. např. E. Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, přel. O. Kuba, Praha 1972, str. 193.

kteř může ve svou aktivitu (v „já činním“) proměnit i pasivní obsahy.⁶

To, co se v první kapitole Jiskrovy knihy rýsuje zatím pouze nejasně, pak představuje druhá kapitola v konkrétních analýzách, a to v konfrontaci s velkými mysliteli subjektivní tělesnosti. Jestliže Henry hledá subjektivní transcendentální instanci, na níž by bylo možno založit jevení těla ve světě i jeho jednání, pak je mu největší inspirací novověký filosof Maine de Biran, pro něhož není subjektivní tělesnost záhadně fungujícím zprostředkovatelem mezi myšlením a světem, mezi imanencí a transcendencí, nýbrž přímým, a přece stále imanentním působením na svět. Subjekt není ničím jiným než spontánní tělesnou činností, úsilím či transcendentální mohutností jednat, jež je vždy nějakým konkrétním způsobem aktualizována (80–89): když například zcela spontánně uchopíme hrnek na stole (88) anebo když ve výše zmíněném případě bolesti aktualizujeme svou mohutnost trpět (52).

Vnitřní tělo se tedy samo sobě dává ne-intencionálně, samo sebe poznává v pocitu úsilí. Otázku po poznání vlastního těla si klade i Condillac, ovšem Henry ví, že jeho tezi o překračování imanence směrem ke světu skrze pohyb ruky, která hraje i roli toho, co odlišuje vlastní tělo od těla světa, musí odmítnout: v radikální redukci na imanenci byly všechny smysly a veškerý vztah k exterioritě odsunutý stranou, takže Condillac vlastně problém původního (tj. na imanenci omezeného) sebe-poznání těla neklade (96–97).

Tatáž argumentace je následně namířena opět proti Husserlovi a jeho pojetí dvojí konstituce těla jakožto Leibkörper, které neobsahuje zkoumání toho, jak je tělo pohybováno „zevnitř“ (106–107), a rovněž proti Merleau-Pontymu, jenž nechává tělo proplétat se světem, takže opět neklade pro Henryho důležité otázky: jak je toto tělo v naší moci původně? Co sjednocuje všechny jeho mohutnosti, včetně té, jež mu umožní proplést se se světem, a například tak překonat překážku na závodní dráze (108–109)? Jak lze pochopit ontologicko-fenomenologickou jednotu předcházející a zakládající odcizení vnitřního těla ve světě, jejich vzájemný odstup (118)?

Při zodpovídání této otázky po vztahu subjektivního těla, těla viditelného ve světě a těla světa se Henry opět obrací k Biranovi. Henryho tři modalitě těla jsou reformulací Biranových tezí. *Absolutní tělo* je základem veškerého možného poznání: všechny modalitě těla *poznáváme v pohybu svého vnitřního imanentního těla*, při aktualizaci tohoto těla jakožto mohutnosti (143–144). Jeho pohybu je totiž kladen dvojí (stále však imanentní) odpor, vždy spjatý s tzv. rezistentním kontinuem *organického těla*: jednak je tomuto pohybu kladen relativní odpor ze strany tohoto těla bez smyslů a kvalit, jež onomu úsilí podléhá do jisté míry, tj. až k nějaké hranici, na níž toto úsilí naráží, čímž vznikají Husserlovy vnitřní imprese (jako když úsilí naráží na organické tělo při nádechu); jednak je mu kladen absolutní odpor, který or-

⁶ Žitost tělesností v Husserlově genetické fenomenologii se nedávno zabýval K. Novotný. Srv. K. Novotný, *Relevance subjektivity. Tělo a duše z hlediska fenomenologie afektivity*, Červený Kostelec 2016, str. 60–102.

ganické tělo „staví“ proti subjektivnímu úsilí, fenomenalizují-li se prostřednictvím něho „neproniknutelné“ věci (150–151). Konečně naše *objektivní tělo* (viditelná pohybující se ruka) je pouhou projekcí či reprezentací zkušenosti absolutního (a organického) těla ve světě. Takto se ona transcendentální mohutnost stále překračuje, a přece zůstává imanentní; transcendence (organického, objektivního těla či těla světa) je založena v imanenci (156–162); skutečné bytí všech tří modalit těla tvoří absolutní imanentní tělo (169).

Na závěr je výklad doplněn o Henryho příspěvek k problému zkušenosti o druhém, v němž hraje důležitou roli další významný zdroj jeho myšlení, jímž je křesťanství. Přesněji řečeno, tématem je čistá původní fenomenalizace jako podmínka vztahu k druhému (174), tj. prapůvodní dávání společného bytí. Husserlovy úvahy v *V. Karteziánské meditaci* Henry kritizuje, neboť v ní jde pouze o smysl druhého, o druhého pro myšlení, nikoli o skutečného druhého. Henry chce namísto toho uchopit čisté místo setkání já a druhého, v němž splývají (183), a nikoli jejich vztah v modu viditelnosti, kde je odlišujeme. Intersubjektivní jsou tak podle něho emoce rozkoše, touhy, lásky aj., a to v té míře, v níž jde o konkrétní modalitu afektivního života (186), kde jsou já i druhý sjednoceni, kde participují na Stejném: čistá stud ve tváři někoho jiného můžeme jen proto, že sami zakoušíme, co znamená stydět se, jen proto, že v sobě tento pocit studu sami můžeme uskutečnit – protože jsme všichni onou mohutností, sebe-dávajícím se životem (188). Poslední odpověď na otázku po vztahu k druhému ale dává až křes-

tánská dogmatika: sebe-dávání transcendentální subjektivity, jež je podle Henryho základem našeho spolubytí, je dílem Života, Otce, jenž plodí Syna, původní ipseitu, sebe-vztah, a tedy sám sebe (204). Být křesťanem a transcendentálním fenomenologem je totéž: oboje zachraňuje ego před iluzemi ontologického monismu a navrácí jej do absolutní imanence (211).

To, co Henry říká o druhém, je opět velmi originální, avšak rovněž diskutabilní, stejně jako celá jeho fenomenologie. Jak jsme však naznačili výše, tuto problematičnost nechává Martin Jiskra stranou. Ačkoli se domníváme, že jde o jeho legitimní volbu, v recenzní studii by přece jen k jisté reflexi Henryho myšlení dojít mělo, a tak se v následujících řádcích krátce zaměříme nikoli na kritiku recenzované knihy, nýbrž na kritiku samotné Henryho materiální fenomenologie.

V návaznosti na poslední pasáž knihy věnovanou druhému si kládeme dvě otázky: je možné redukovat celý fenomenologický smysl druhého na naše původní spolubytí, v němž se ztrácí to, co je klíčové zejména pro Levinase, tj. jeho radikální jinakost? Může být tato jinakost pojata pouze jako individuace v rámci Stejného (194)? Obě otázky svědčí o hlubším problému Henryho fenomenologie. Henry je nesmírně podnětný myslitel, který se fenomenologické zkoumání snaží oprávněně *rozšířit* o to, co bylo doposud zanedbáváno (imanentní konkrétní život subjektivity), a proto musí radikálně *zredukovat* ty vrstvy a části fenomenologického pole (vystoupivšího v jeho celku prostřednictvím jiné operace *epoché*), jejichž „logika“ – to, jak se v nich fenomén

fenomenalizuje – nám brání studovat jedinečnou logiku toho, jak se fenomén fenomenalizuje v radikální imanenci. Potíž je v tom, že toto rozšíření fenomenologického pole je právě a jen rozšířením a nikoli polem celým: stejně jako by fenomenologie neměla být ontologickým monismem, v němž se zjevování omezuje na zjevování světa, tak bychom se jej neměli snažit omezovat na sebeafikující imanentní život. Henry zkoumá *vnitřní* (a tudíž nedostatečnou) podmínku transcendence (162), fenomenologický smysl transcendence se jí nevyčerpává. Transcendence není pouhým vykračováním z imanence a jejím odcizováním se v horizontu světa. Transcendence je spíše nutným korelativním pojmem k imanenci a na „konstituci“ fenoménu, který je vždy výsledkem jisté *singulární* aktualizace imanence (transcendentální mohutnosti), se podílí rovným dílem. Marc Richir v tomto ohledu říká, že afektivita je vždy nějak schematizovaná, že je afektivitou světa (respektive světů, jelikož v Richirově fenomenologii sledující autonomní dynamiku zjevování nikdy nedochází k identifikaci fenoménů světů ve fenomén jediného totožného světa) a že Henryho imanentní pojetí dělá ze života jakýsi

„slepý automat bez vnějšku“.⁷ Podobným způsobem upozorňuje v diskusi s Henrym na roli transcendence i R. Barbaras, jenž dokonce v rámci svého pokusu radikalizovat monismus zjevování světa ukazuje, že v tom, čemu říká pocit (sentiment) a kde podle něho probíhá původní ipseizace či zrození subjektivity, vůbec nejsme v režimu afekce, afikujícího a afikovaného (např. bezprostředně pocíťované bolesti či radosti), ale jsme cele vydaní transcendenci světa, v níž „ještě“ nejde o zakoušení nějakého obsahu, ale o jakousi „kontrakci existence“, jež každé zakoušení předchází. Dochází tu tedy nikoli k auto-afekci, nýbrž k hetero-afekci, dávání světa, na němž sebe-dávání závisí.⁸

Barbarasova kritika je možná výrazem podobně extrémního fenomenologického postupu, jaký najdeme u Henryho (pouze s tím rozdílem, že namísto privilegia absolutní imanence vychází z transcendence dávajícího se světa). V každém případě je však také dokladem toho, že Henryho originální filosofie vyvolává řadu diskusí. Už jen z toho důvodu je dobře, že v češtině existuje monografie, v níž se s ní můžeme seznámit.⁹

Petr Prášek

⁷ M. Richir, *L'écart et le rien*, Grenoble 2015, str. 224. Podrobnější kritiku Henryho nalezneme v *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble 1992, str. 30 nn. a 51.

⁸ R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Paris 2016, str. 195–202. Podobnou kritiku, avšak vedenou skrze rozbor pojmů života a těla, najdeme v: týž, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris 2008, str. 35–38.

⁹ Tento text vznikl v rámci programu Progres Q14 *Krise racionality a moderní myšlení* řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

Ondřej Sikora KANTOVA PRAKTICKÁ METAFYZIKA

Karolinum (Praha) 2017, 309 str.

Kniha Ondřeje Sikory klade důraz na primát praktické rozumu v Kantově myšlení a rozpracovává otázku, co tento primát znamená především pro Kantovu metafyziku. Ariadninu nit, která nás bezpečně provede Kantovou etikou a metafyzikou, pak tvoří pojem a princip „dobré vůle“. Práce se soustřeďuje především na *Kritiku čistého rozumu*, *Základy metafyziky mravů* a *Kritiku praktického rozumu*, a tak zároveň vykresluje přechod od teoretické k praktické filosofii. Argumentace přitom vychází z rozpracování metafyziky v teoretickém náhledu první *Kritiky*, aby se přes charakteristiku praktické filosofie vrátila k metafyzice, nyní však v podobě, jež se proměnila prostřednictvím praktické filosofie. Práce je v souladu s tím rozdělena do tří částí: první nese název *Kritika a metafyzika* (15–93),¹ druhá *Zákon dobré vůle* (95–219) a třetí *Návrat k metafyzice* (221–291). Jádro práce pak lze spatřovat v druhé části zahrnující charakteristiku praktického mravního zákona, který tvoří *fundamentum inconcussum* Kantovy praktické filosofie. Autor se nechává vést pojmovým řetězcem „zákon – svoboda – nesmrtelnost – Boží existence“, přičemž mu jde o „vykázání jejich vnitřní nutné souvislosti“, tedy o to dokázat, že všechny tyto pojmy lze „náležitě uchopit pouze v souvislosti s ostatními“ (12 n.).

První část *Kritika a metafyzika* se věnuje výhradně *Kritice čistého rozumu*, a to z perspektivy otázky po metafyzice. Tím se řadí do proudu kantovského bádání, které první *Kritiku* čte právě jako spis o metafyzice a zároveň jako metafyzický spis, a nikoli primárně jako dílo o teorii zkušenosti či teorii poznání. Autor správně poukazuje na skutečnost, že účelem kritiky rozumu je „principiální rozhodnutí o možnosti metafyziky“ jako takové (21), jež dospívá ke konečnému nahlédnutí, že lidský rozum není pro „samu možnost spekulativní metafyziky“ způsobilý (28). To však neznamená, že je Kant metafyzickým „všedrtičem“ (M. Mendelssohn), nýbrž že teprve omezení objektivního poznání v hranicích (smyslové) zkušenosti otevírá cestu pro kritickou, praktickou metafyziku. A právě tuto Kantovu etickou metafyziku Sikorova práce nesmírně jasně a přesvědčivě vypracovává. Již v rámci teoretické filosofie dochází dle autora ke klíčovému „praktickému obratu“: díky neschopnosti racionální psychologie postihnout „Já“ objektivně-teoreticky se ukazuje, že rozum je třeba chápat primárně nikoli jako „nahlížející“, nýbrž jako „jednající, praktický rozum“ (60 n.).

Tím se dostáváme k druhé části práce *Zákon dobré vůle*, kterou považuji za ústřední, přičemž jádro celé knihy lze nalézt v pasážích věnovaných mravnímu zákonu (155–219), zahrnujících autorovu nejvlastnější interpretaci. Tato druhá část se zaměřuje na osvětlení Kantova založení etiky, kterou Sikora chápe především jako „etiku mravního zákona“. Na základě

¹ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzovaného svazku.

interpretace první části *Kritiky praktického rozumu* a třetí části *Základů metafyziky mravů*, v nichž centrální pozici zaujímají pojmy „dobré vůle“ a „nejvyššího dobra“, usiluje autor o to vykázat bytostné spojení etiky a metafyziky v Kantově myšlení: „Etika je v jádře metafyzická, neboť je etikou svobody, a metafyzika (v tradičním významu speciálních metafyzik) je zase jen etická, neboť je právě metafyzikou dobré vůle“ (96). Sikora tímto zároveň předkládá k diskusi pozoruhodnou tezi, že oba dva výše zmíněné praktické spisy nestojí – navzdory některým interpretacím – v protikladném vztahu, nýbrž že jsou zde kontinuálně od jednoho k druhému rozvíjeny stejné myšlenky.

Kantova metafyzická etika je v celé knize chápána jako artikulované „sebevyjasnění dobré vůle“ (103). Tím, že Sikora staví do centra pozornosti pojem dobré vůle, a to jako nadřazený pojmu povinnosti, daří se mu mimochodem ukázat zploštělost a nedostatečnost jistých interpretací Kantovy etiky, které v ní vidí výhradně důraz na sveřepé dodržování povinnosti a nutných abstraktních principů.² Pro autorův výklad mravního zákona je zásadní, že zákon chápe jako vyjádření charakteru „univerzality dobré vůle, univerzality chtění“ (111).

Osvětlení kategorického nároku Sollen autor nejdříve zasazuje do duálního světa smyslů a rozumu, aby poté poukázal na skutečnost, že dedukce mravního zákona není dedukcí v přísném slova smyslu, nýbrž spíše expozicí a explikací. Sikora se snaží ukázat, že

nárok mravního Sollen musíme chápat jako „vlastní chtění čistého Já, ke kterému přistupují žádosti a sklony smyslového Já“ (124). Klíčové pasáže celé publikace jsou pak zasvěceny pečlivému výkladu mravního zákona jako „faktu rozumu“. To odpovídá systematickému postavení mravního zákona v celé Kantově praktické filosofii a metafyzice, neboť *danost* mravního zákona je oním naprosto ústředním motivem, který zakládá vše ostatní. V tomto ohledu mne poněkud překvapilo tvrzení autora, že na spojení „faktum rozumu“ nespočívá „žádná argumentační váha“, což má být mimo jiné doloženo skutečností, že Kant je zavádí v *poznámce* k § 7 druhé *Kritiky*. Nestojí však toto tvrzení v protikladu k jiným pasážím práce zabývajícím se výkladem právě uvedeného pojmu? Zároveň mě vlastní zkušenost s četbou Kantových textů naučila, že se zásadní Kantovy náhledy někdy skrývají právě v poznámkách nebo že jsou řečeny *en passant*.

Sikorova imanentní a konstruktivní interpretace zřetelně prokazuje, že bez pochopení danosti mravního zákona a jeho bezpodmínečného nároku nelze chápat metafyzické souvislosti, které jsou se zákonem dle Kanta bytostně spojeny. Pozornost je věnována především nelehké otázce, jak porozumět Kantovu tvrzení, že vědomí mravního zákona je „faktem rozumu“. Autor se ve svém výkladu přidržuje interpretace M. Wolffa a chápe vědomí základního zákona především jako sebevztah vůle: „Ego volo“ je elementární syntézou, v níž čistý rozum bezprostředně určuje vůli tím způsobem, že tato

² K takovému zkratkovitému pojetí se kloní např. V. Held, *Etika péče. Osobní, politická a globální*, přel. P. Urban, Praha 2015.

vůle může bezpodmínečně přitakat sobě samé“ (171). Zároveň autor vychází z náhledu, že první formulace kategorického imperativu „jednej jen podle té maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem“ je formulace základní a že další tři jsou odvozené. Jakkoli je tato Sikorova interpretace průrazná a konsistentní, kloním se osobně k názoru, že v druhé formulaci kategorického imperativu „jednej tak, abys používal lidství jak ve své osobě, tak i v osobě každého druhého vždy zároveň jako účel a nikdy pouze jako prostředek“ je třeba spatřovat nový prvek v Kantově charakteristice člověka jako „účelu o sobě“, který je předmětem úcty a respektu a který překračuje čistou zobecnitelnost maxim.

Stále mi však nedá spát otázka, jak spolu souvisí mravnost, sebevztah vůle a nutnost požadovat universalitu maxim. Proč je ono „moci chtít jako obecný zákon“ (176) mravně dobré? Přikláním se v tomto bodě k výkladu D. Henricha,³ který Sikora samozřejmě rovněž tematizuje (198 n.) a podle něhož mravní hodnota nemůže být definována pouze na základě rozumové formy vůle, ale musí být definována i prostřednictvím obsahu jednání. Bez výraznější tematizace druhého jako „účelu o sobě“ se mi zdá osvětlení toho, jak nárok mravního zákona *vyvstává*, nedostačující. Tato problematika se pak rovněž týká toho, jak je rozpoznávána mravní kvalita maxim (srv. 182 n.). Je však potřeba zdůraznit, že mnou zmíněné otázky ohledně určitých tezí knihy neubírají nic na síle

Sikorovy interpretace, spíše nabízejí alternativní pohled.

Ve třetí části *Návrat k metafyzice* Sikora zdařile osvětluje Kantův návrat k metafyzickým tématům, která však nyní traktuje z jiné, totiž praktické (a nikoli spekulativní) perspektivy. Metafyzika se však, jak práce správně vyzdvihuje, otevírá „pouze takovému Já, které je vztaženo k nepodmíněnému nároku dobra, nároku-jícímu si praktickou odezvu“ (222). Jednající tak poznává svobodu nikoli jako abstraktní princip, nýbrž poznává ji „v sobě“ právě jako *jednající* aktér (228).

Ve finálních pasážích týkajících se metafyzických postulátů nesmrtnosti duše a Boží existence je poukázáno na klíčový pojem blaženosti, která se ukazuje jako nutný doplněk ctnosti v pojmu nejvyššího dobra. Lze jen souhlasit s autorovým náhledem, že zahrnutí blaženosti do cílů dobré vůle je „*soudem* kladeným nestranným rozumem“ (248) a že toto doplnění požaduje ustrojení lidské bytosti jako bytosti konečné a potřebné. Rigidní moralismus nepřihlížející k charakteru lidské existence by byl vskutku iracionální a spolu s ním i samotný mravní zákon. Postuláty nesmrtnosti duše a existence Boha vyplývají z dialektiky v pojmu nejvyššího dobra, a vyjadřují tak „kritéria rozumnosti, a tedy smysluplnosti mravní existence“ (281). Autor zde oprávněně poukazuje na to, že „tradiční theo-nomie jako základ etické závaznosti je nahrazena auto-nomí svobodné vůle, která však, má-li zůstat rozumnou vůlí, je vedena k vykročení

³ Srv. D. Henrich, *Etika autonomie*, in: J. Chotaš – J. Karásek (vyd.), *Kantův kategorický imperativ*, Praha 2005, str. 43–70.

z vlastního ‚auto‘ k otevřenosti vůči tomu, čím sama není“ (281 n.).

Metafyzické postuláty pak Kant nazývá „rozumovou vírou“ v praktickém ohledu, ve které se – jak autor na několika místech zdůrazňuje – subjektivní „jistota“ rozumové víry odvíjí od praktické angažovanosti Já. Škoda, že zde autor nevytěžil kromě druhé *Kritiky* také spis *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* a rovněž *Kritiku soudnosti*, v níž Kant, jak známo, představuje svůj „morální důkaz Boží existence“ (§ 87) s jeho následným omezením platnosti (§ 88). Toto spojení se zde nabízí.

Sikorovu knihu hodnotím velmi kladně. Jde o nesmírně silný, přemýšlivý a originální text. Ač se jedná o upravenou disertaci, kniha je v pravém slova smyslu „vzrálá“ – autor se osvědčuje nejen ve vypracování konkrétních témat, ale zároveň dokáže pohlédnout na svůj text z odstupů, reflektovat svá tvrzení, a vsadit je tak do širší perspektivy. Jedná se o konsistentní a hutnou publikaci, která klade důraz na syntetizující a konstruktivní interpretaci. Vysoko ocenit je nutno také interpretační přístup, uplatňovaný v rámci výkladu mravního zákona jako „fakta rozumu“, který však lze zevšeobecnit jako univerzální hermeneutické pravidlo. Tento přístup spočívá v náhledu, že „dílčí pojmy“ určité teorie „je nutné vykládat z kontextu této teorie a se snahou spatřit onen důvod, z něhož byl daný pojem zaveden“ (163). Přitom nejde primárně o to, zda je nějaký pojem použit v několika různých významech, nýbrž

o to, „proč je tato teze zavedena, co se jí snaží autor sdělit a jaké důsledky to má pro problematiku, v jejímž rámci je tematizována“ (163). Budiž toto doporučení vepsáno všem studentům filosofie do pomyslného manuálu, jak číst a interpretovat filosofické texty.

Na některých místech by si však čtenář přál, aby mu bylo poskytnuto více odkazů na zdroje – poučený čtenář sice často ví, jaké práce jsou diskutovány, nepoučený by však potřeboval více podpory. I odkaz na sekundární literaturu by zvědavému čtenáři napomohl, jako např. na str. 89 nebo na str. 97. Je také škoda, že autor více nerozvedl problematiku spojení empirického a inteligibilního charakteru v souvislosti s pozdějším spisem *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, kde je tato otázka rozpracována z perspektivy morálního zla (srv. str. 86 a 88, poznámka 176). Určitý nedostatek lze také vidět v tom, že motiv morálního citu „úcty k zákonu“ nebyl spojen s důležitou XXII. kapitolou v *Nauce o ctnostech z Metafyziky mravů*, v níž Kant řadí morální cit (stejně jako svědomí, lásku k bližnímu a úctu k sobě) mezi *natürliche Gemütsanlagen* (přirozené vlohy mysli).⁴ Tyto přirozené vlohy mysli chápe Kant jako vnímavost mysli pro pojmy povinnosti, což představuje subjektivní mravní ustrojení člověka. Samotné toto ustrojení však nemůže být předmětem mravní povinnosti.

V celé knize nalezneme náznaky toho, že je od autora možno v budoucnu čekat další zásadní příspěvky do fi-

⁴ I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, in: *týž, Werke in zehn Bänden*, VII, vyd. W. Weischedel, Darmstadt 1983, A 35 nn.

losofické diskuse a že se již zamýšlí nad rozpracováním různých motivů, které zatím pouze nastínil (např. motiv „autonomie a druhého“, „sokratovský motiv“). Nezbývá než se upřímně těšit, neboť v knize zaznívá autentický filosofický hlas, kterému filosofie není

„dějinami filosofie“, nýbrž který dokáže (jak říká Kant v *Prolegomenach*) „čerpat přímo ze zdrojů rozumu“, a tudíž myslet, spolu s Kantem, nad věcí samou.

Jakub Sirovátka

IN MEMORIAM: GÜNTHER PATZIG

(28. 9. 1926 – 2. 2. 2018)

V únoru tohoto roku zemřel emeritní profesor filosofie university v Göttingen Günther Patzig. Byl jedním z nejvýraznějších postav německé poválečné filosofie. Opustil nás tak další představitel generace pozdních dvacátých a raných třicátých let 20. století, důležité pro německou a mezinárodní filosofii.

Günther Patzig se narodil v Kielu na pobřeží Baltského moře ve výše postavené měšťanské rodině námořního kapitána a později admirála Conrada Patziga. Conrad Patzig vedl v třicátých letech vojenskou obranou službu (Abwehr) a byl předchůdcem později známého admirála a spiklence proti Hitlerovi Wilhelma Canarise. Sám Günther Patzig sloužil ke konci druhé světové války jako důstojník Wehrmachtu. Po válce a britském zajetí studoval v Göttingen a Hamburku klasickou filologii a filosofii. Jeho učiteli byli mezi jinými Josef König, Carl-Friedrich von Weizsäcker a Nicolai Hartmann. Disertační práci napsal v roce 1951 v Göttingen u Josefa Königa (žáka Georga Mische), u něhož v raných padesátých letech promoval mezi jinými i Ralf Dahrendorf. V roce 1958 se Patzig habilitoval v Göttingen prací o aristotelické sylogistice. Díky zprostředkování Carla Friedricha von Weizsäckera vyučoval od roku 1960 do roku 1963 jako mimořádný profesor na universitě v Hamburku. Poté získal profesorské místo v oboru filosofie na universitě v Göttingen, na němž setrval až do své emeritace v roce 1991. Od roku 1971 byl členem a v letech 1986 až 1990 prezidentem göttingenské akademie věd. Obdržel řadu vědeckých cen, v roce 1997 se stal čestným členem německé Gesellschaft für Analytische Philosophie, v roce 2003 obdržel čestný doktorát sárské university v Saarbrückenu a od roku 2009 byl členem Academia Europea. Jeho vědecké dílo se týká po historické stránce období antické a novověké filosofie, zvláště filosofie Davida Huma a Immanuela Kanta, a po systematické stránce oborů logiky, teorie vědy a etiky. Čeští čtenáři se s Patzigovým myšlením seznámili v posledních letech díky překladům několika jeho článků k filosofii Immanuela Kanta a k etice.

Günther Patzig patřil k tzv. „analytickým“ filosofům a – vedle Wolfganga Stegmüllera – učinil analytickou filosofii v Německu známou. Patzig považoval etablování antimetafyzické a přísně vědecké filosofie také za důležitý nástroj, jímž lze působit proti tendencím k autoritářské společnosti a k světonázorovým bludům. Záslouhou jeho aktivity se filosofický seminář university v Göttingen stal centrem této filosofie v Německu a zůstal jím dodnes. Patzigovi byl blízký především směr analytické filosofie, který bývá spojován se jmény Gottloba Frega, Rudolfa Carnapa a Willarda Van Ormana Quina. V logice byl silně ovlivněn také Lvovsko-varšavskou školou. Četba knihy Jana Łukasiewiczze *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic* (1951) ho inspirovala k jeho habilitačnímu spisu *Die aristotelische Syllogistik*, kterému se po zveřejnění v roce 1959 rychle dostalo akademického úspěchu, po němž následovaly překlady knihy do angličtiny a jiných řečí. Toto dílo je dodnes považováno za obzvláště

zdařilou syntézu filologické a logické kompetence. V šedesátých letech se Patzig svými příspěvky a edicemi velmi zasloužil také o zprostředkování díla Gottloba Frega; Michael Dummett ho prý jednou nazval „Germany's Refregerator“. V sedmdesátých letech se pak Patzig pokusil zasáhnout do společenských debat ve Spolkové republice Německo svou „etikou bez metafyziky“ (jak zní název jeho knihy vydané v nakladatelství Reclam). Napsal přitom několik zásadních příspěvků k moderní etice. Největší konstantou jeho činnosti však bylo zabývání se klasickou řeckou filosofií, zvláště Aristotelovou. V roce 1988 tak se svým žákem Michaelem Fredem vydal důležitý a často citovaný komentář *Aristoteles, 'Metaphysik Z'. Text, Übersetzung und Kommentar*, který se oproti tradiční interpretaci Aristotela snaží připsat Aristotelovi teorii individuálních forem. Patzig dále napsal množství článků a příspěvků k Aristotelovi, Platónovi a k jejich vzájemnému vztahu.

Günther Patzig se těšil velkému mezinárodnímu uznání ve filosofii a obdržel mnoho nabídek na profesorské místo v Německu i v cizině. Např. Hilary Putnam se ho pokoušel získat na Harvard. Patzig však odmítl a zůstal po celý život v Göttingen, a to nikoli, jak se lze občas dočíst, kvůli kvalitě jedné konkrétní tradiční cukrárny, nýbrž, jak mi jednou řekl, protože byl přesvědčen, že německá filosofie ho potřebuje. Snad i proto měl Günther Patzig velký úspěch nejen jako badatel, nýbrž i jako akademický učitel. Mnozí z jeho žáků získali profesorské místo v Německu i v cizině, jako např. Michael Frede (Princeton a Oxford), Dorothea Frede (Berkeley), Gisela Striker (Harvard), Jens Timmermann (St. Andrews), nebo, v Německu, Rainer Stuhlmann-Laeisz (Bonn) a Ulrich Nortmann (Saarbrücken).

Patzig byl již jako žák ovlivněn studiem děl Lessingových, Humových a Kantových a cítil se vždy zavázán osvícenským ideálům. Jednou mi sdělil, že již jako čtrnáctiletý přečetl Lessingova díla, protože mu imponovala Lessingova jasnost a neúplatný soud. Přesný myslitel, jakým Patzig byl, nemohl v diskusích skrýt jistý sklon k sarkasmu, vyznačoval se však i značnou mírou sebeironie. V osobním styku jsem ho zažil vždy jako přátelského, respektujícího a pohotového člověka, kterému ani ve vysokém věku nescházela zvědavost a ochota diskutovat. Jeho vědecký styl se vyznačoval příkladnou precizností a jasností. V posledních letech, především po smrti své ženy Christiany (2014), se Günther Patzig stáhl z veřejného života. Dožil se věku 91 let a zanechal tři děti s jejich rodinami.¹

Holger Gutschmidt

¹ Z němčiny přeložil Jan Kuneš.

AUTOŘI ČÍSLA

Matej Cibik, Filozofická fakulta, Univerzita Pardubice,
matej.cibik@gmail.com.

Holger Gutschmidt, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky,
Praha, gutschmidt@flu.cas.cz.

Matyáš Havrda, Filosofický ústav, Akademie věd České republiky,
Praha, havrda@flu.cas.cz.

Hynek Janoušek, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové,
hynek.janousek@uhk.cz.

Radim Kočandrle, Fakulta filozofická, Západočeská univerzita, Plzeň,
rkocandr@kfi.zcu.cz.

Václav Němec, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
vaclavnemecfil@gmail.com.

Petr Prášek, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
petrprasek@email.cz.

Ondřej Sikora, Filozofická fakulta, Univerzita Pardubice,
ondrej.sikora@upce.cz.

Jakub Sirovátka, Teologická fakulta, Jihočeská Univerzita v Českých
Budějovicích, jakub.sirovatka@seznam.cz.

Stanislav Sousedík, Filozofická fakulta, Univerzita Pardubice,
sousedik.s@volny.cz.

Jiří Stránský, Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova, Praha,
j.stransky@seznam.cz.

Ondřej Váša, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, Praha,
ondrejvasa@gmail.com.