

AIΘHP časopis / journal

Časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice

Journal for the Study of Greek and Latin Philosophical Traditions

Ročník I

Číslo 1

Filosofický ústav Akademie věd ČR v.v.i.

Praha 2009

Obsah

Předmluva.....2-7

ČLÁNKY

Pavel Hobza..... 9-22

Fysis u předsókratiků

Kryštof Boháček23-41

Gorgiás 447a-448e aneb Opožděný prolog

Jiří Šubrt 42-51

Cena Trimalchionis a Platónovo Symposion

Jozef Matula..... 52-61

Antiaverroismus v diele Tomáše Akvinského

Petr Dvořák..... 62-76

Teologický determinismus plynoucí z Boží příčinnosti a jeho predeterminacionistické řešení v raně novověké scholastice**DIALOG**

Pásmo z kolokvia Filosofického ústavu Akademie věd ČR s tématem:

Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?77-116

RECENZE

Kryštof Boháček

Mnohost hlasů Platónovy rétoriky: jedna řeč pro filosofii i sofistiku

McCoy, M., 2008, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, New York.....117-119

ABSTRAKTY

Viz pořadí článků.....120-123

PŘEDMLUVA K PRVNÍMU ČÍSLU

PŘEDSTAVENÍ ČASOPISU AITHÉR

Prvopočátky myšlenky elektronického média věnovaného starší filosofické tradici sahají dva roky nazpět a jsou spojeny s Oddělením pro starší českou a evropskou filosofii Filosofického ústavu Akademie věd ČR. Toto oddělení je zvláštní na jedné straně velkým počtem uznávaných odborníků v pokročilejším věku a na straně druhé mnoha relativně mladšími badateli, kteří na vrchol své badatelské dráhy ještě čekají.

A právě z těchto mladších řad vzešel náš přípravný tým. Všichni jsme již publikovali monografie a řadu článků, měli jsme rovněž zkušenosti jakožto editoři monotematických čísel Filosofického časopisu nebo čísel nových Studia Neoaristotelica. Přesto jsme měli a máme pocit, že v Čechách odborný elektronický časopis zaměřený na řeckou a latinskou filosofii citelně schází. Stávající „papírové“ časopisy jsou kvůli malému okruhu českých čtenářů nuceny zohledňovat velmi široké spektrum zájemců, jsou tedy určeny nejen odborníkům, ale intelektuálům obecně, vliv hrají i odběratelé typu gymnasií etc. Elektronické médium naproti tomu může být zaměřeno mnohem speciálněji a být skutečně oborovým. Navíc disponuje některými dalšími výhodami, například nemusí nijak striktně limitovat délku příspěvků. Klasické obory tíhnou k delším studiím, které nicméně nemají vždy rozsah monografie, a takové může být obtížné publikovat v „papírovém“ odborném časopise. Obdobně problematická může být publikace překladů kratších textů nebo klíčových pasáží klasických autorů. Elektronický časopis se v tomto ohledu může řídit jen odbornými kritérii.

Druhým momentem, který vedl k onomu počátečnímu impulsu, byla naše učitelská zkušenost. Všichni působíme na různých univerzitách a lze říci, že v rámci redakční rady Aithér pokryje podstatné spektrum české universitní filosofie. A právě university aktuálně čelí obrovskému tlaku na masifikaci studijního modelu, která je mimo jiné provázána naprosto nedostatečným vybavením knihoven. Jak známo, filosofie se nestuduje ze skript či učebnic, a žádná knihovna nenabízí dostatečné filosofické zázemí ročníkům o stovkách studentů. Elektronický časopis má tu výhodu, že je k dispozici všem zájemcům a kdekoliv, navíc v našem případě zdarma. Z toho důvodu, i vzhledem k preferencím mladší generace, může mít elektronické médium mnohem větší pedagogický dopad, než jakýkoli tištěný článek. Kromě toho díky vazbě na podpůrný informační a diskusní portál umožňuje uveřejňovat mnohem pružněji reakce a názory čtenářů, a tedy svou podstatou podporuje a oživuje diskusi.

A to je právě třetí aspekt, jenž nás k založení vedl. Přes veškeré pokroky lze říci, že komunikace mezi jednotlivými universitami je v naší zemi poměrně malá. Studenti paradoxně mohou mít menší přehled o tom, kdo se čím na našich školách zabývá, než o školách z jiných evropských zemí. Zájem o konference či nově publikované texty by, vzhledem k počtům studentů humanitních oborů, mohl být větší – a hlavně, po skončení autorského čtení, přednášky či konference, by měla v tisku pokračovat diskuse a kritické zhodnocení. To se děje minimálně, takže intelektuální výměna a kontakt někdy vážne a má tendenci sklouzávat do stereotypu nesmířitelné kritiky nebo nadšeného obdivu. Delší a plodná diskuse v odborném tisku, navíc mezi více než dvěma badateli z různých škol, je problematická a v „papírových“ časopisech navíc komplikovaná. Filosofický ústav, jenž řadu zásadních akcí iniciuje či sám pořádá, stojí u zrodu a publikace velké části podstatné filosofické produkce, přitom i pro oborové studenty zůstává poněkud ve stínu. Podle našeho názoru by jeho rolí mělo být právě i zprostředkování mezi různými universitními a badatelskými centry, podněcování a udržování neustálého zájmu o aktuální problematiku. To vše se pokusíme nabídnout i v našem elektronickém časopise.

Na závěr prozradíme své „tajné přání“, které zároveň představuje naši širší a snad nejpodstatnější ambici pro budoucnost: pokus o prolomení určité izolovanosti české filosofické scény. I když se totiž podaří česky publikovat zajímavý počín, nebo uspořádat živou a podnětnou konferenci, v zásadě se jedná o provinční podnik z dlouhodobého horizontu odsouzený k zapomnění. I anglicky publikované texty českých autorů, nejsou-li publikovány v zahraničním tisku, si ale na mezinárodní scénu těžko hledají cestu a zájem zahraničních badatelů není velký. Kromě historicky a jazykově podmíněné izolace též přistupuje prvek globalizace, která vede k neúměrnému navýšení anglicky publikovaných textů a posiluje tedy soustředění na tradiční západní centra.

Elektronický časopis distribuovaný zdarma má v takové situaci a při šikovné mediální strategii podle našeho názoru relativně největší šanci prosadit zajímavé a nosné texty i v mezinárodním měřítku. Není totiž zase tolik elektronických časopisů, které by zdarma a zcela volně nabízely nově publikované kvalitní články o řecké a latinské filosofii. Proto náš ediční plán počítá s mezinárodními čísly převážně v angličtině, tzv. Aither International, které by měly následovat vždy po třech číslech českých.

Tyto záměry, spolu s naším pevným odhodláním Aithér již od samého počátku koncipovat jako klasický akademický odborný časopis, si vyžádaly téměř dva roky příprav, provázených hledáním polohy mezi pedagogickou a vědeckou rovinou, dále podstatné rozšíření původního přípravného týmu, oddělení výkonné redakce, stálé redakční rady a

kompletní redakční rady. Časopis tak sice prostřednictvím některých členů redakční rady zůstal v kontaktu s Oddělením pro starší českou a evropskou filosofii, které nám i nadále v případě potřeby skýtá určité širší odborné zázemí na půdě Akademie. Zřizovatelem a vydavatelem je nicméně přímo Filosofický ústav Akademie věd České republiky, v jehož rámci je Aithér nezávislým a všem otevřeným odborným časopisem. V neposlední řadě bylo kvůli mezinárodním číslům zapotřebí angažovat zahraniční badatele, kteří by Aitheru International poskytli nezbytnou vyváženost. Jako nutné se rovněž ukázalo vytvořit vnitřní mechanismy časopisu, jeho právní rámec odpovídajícím současným legislativním podmínkám, i připravit jeho soulad s požadavky Rady pro vědu a výzkum vlády České republiky na odborná recenzovaná periodika.

Nyní Vám tedy představujeme první číslo časopisu Aithér, které je zároveň jakýmsi úvodem do oborů či studií, kterým bude i nadále věnován. Vzhledem k trvale přístupnému archivu všech starších čísel bude toto úvodní číslo každému novému čtenáři neustále k dispozici jako určité vysvětlení a uvedení do záměrů a cílů našeho časopisu a snad i řeckých a latinských filosofických studií, bude-li se jednat o zájemce z laických kruhů.

OBSAH PRVNÍHO ČÍSLA

Úvodní číslo Aitheru zahajuje článek **Pavla Hobzy** jakožto zástupce bádání o prvopočátcích filosofie. Příznačně je věnován kritickému přehodnocení tradice *fysiologie*, tedy zkoumá, zda předsókratici s koncepcí *fysis* skutečně pracovali, popř. zda tento pojem vůbec užívali. Takové zkoumání se může zdát na první pohled poněkud zvláštní, neboť se jejich dílům běžně připisuje označení *Peri fyseós* (*O přírodě*). A toto označení by přirozeně naznačovalo, že *fysis* musela představovat explicitní téma jejich myslitelského zájmu. Hobza nicméně připomíná nejen to, že toto označení pochází až z pozdější doby, ale především tvrdí, že předsókratici své zkoumání nikdy netematizovali či nechápali jako *peri fyseós*, resp. že s *fysis* nikdy nepracovali jako s filosofickým pojmem, kolem něhož by se utvářelo jejich myšlení. Jinými slovy, Hérakleitos a Parmenidés, u nichž lze slovo *fysis* v rámci předsókratovské filosofie poprvé doložit, podle Hobzy chápali *fysis* v tehdy běžném hovorovém významu „pravá povaha nějaké věci“, a své myšlení by rozhodně necharakterizovali pomocí známé formulky *historia peri fyseós*. Tuto formulku, naznačující tématické či pojmové pojmání *fysis*, lze doložit až v hippokratovských spisech a u Platóna.

Článek **Kryštofa Boháčka** je ukázkou platónských studií v jejich typické poloze propojování centrálního filosofického zájmu s filologickými, literárními a historickými

perspektivami. Je věnován rozboru úvodních pasáží Platónova dialogu *Gorgiás*, které bývají spíše opomíjeny jakožto pouhý literární rámec či *preludium* k pozdějšímu „filosofickému koncertu“. Boháček naopak volí literární formu jako základní interpretační východisko a snaží se ukázat, že v komplexním a principiálně dramatickém platónském textu nelze provádět analýzu vydělené pasáže bez podstatné ztráty porozumění jejímu významu. Právě příklad minimalistického rámce *Gorgii* dokládá, že platónská interpretace se nikdy neobejde bez kontextuální provázanosti s pasážemi, které jí předcházejí, zvláště pak s těmi úvodními, jejichž jediným úkolem je nasměrovat čtenáře k filosofické perspektivě, z níž je podle Platóna třeba jeho texty číst. Kromě obecné eliminace anachronistických interpretačních východisek přináší důkladná analýza úvodní pasáže v případě *Gorgii* určitou odpověď na nejasný vztah mezi třemi relativně autonomními částmi dialogu, a tedy i na otázku, o čem *Gorgiás* vlastně pojednává.

Text **Jiřího Šubrt**a v našem čísle představuje zástupce širší reflexe latinsky psané filosofické literatury antického Říma. Je věnován formálním souvislostem mezi „minisymposiem“ *Cena Trimalchionis* a paradigmatem žánru – *Symposiem* Platónovým. Šubrt si přitom klade otázku, zda Petroniovy paralely s jednotlivými Platónovými řečníky skutečně ulpívají na prvoplánové parodii, nebo mají hlubší kritické jádro, předpokládající u čtenáře hluboké vzdělání v klasické řecké filosofii. A kdo je vlastně Petroniův Sókratés? Šubrtův text povahou literárněhistorického zkoumání s filosofickými přesahy do jisté míry jednak odpovídá povaze interpretovaného satirického Petroniova díla, a dále našemu čtenáři připomíná šíři souvislostí a východisek zprostředkovaných spřízněnými obory, bez jejichž komplexního zázemí dnes studium řecké a latinské filosofie není myslitelné.

Josef Matula se ve svém mediavelistickém příspěvku zabývá vztahem Tomáše Akvinského k problému jednoho intelektu v myšlení arabského myslitele Averroa. V první části věnuje pozornost vybraným aspektům Akvinského kritiky teorie o existenci jedné kolektivní duše a společného intelektu. Kritika koncepce jednoho společného intelektu doprovázela Akvinského úvahy během celé jeho filozofické cesty a byla pokusem o záchranu individuality lidské duše. Na pozadí epistemologických problémů, které se týkají teorie *species intelligibilis*, fantazmat, teorie *coniunctio*, či poznatelnosti oddělených podstat, osvětluje autor Akvinského argumenty nejen proti Averroovi, ale i dalším myslitelům (Themistius, Theophrastus, Avicenna, Avempace). V druhé části autor upozorňuje na skutečnost, že při posuzování Akvinského vztahu k Averroovi hrají roli nejen epistemologické argumenty, ale je třeba si všimnout také Akvinského motivů z oblasti morálky a politiky. Logickým vyústěním epistemologických postojů je porušování zásad

morální filozofie, či dokonce zničení morální filozofie a socio-politického života. Autor si všímá také vývoje Akvinského vztahu k arabskému mysliteli. Zatímco v raných dílech (*Commentum in II Sententiarum*) si Akvinský nevšímá žádných důsledků Averroova učení, v pozdějších dílech (*Summa contra Gentiles, De unitate intellectus*) upozorňuje na morální důsledky jeho interpretace Aristotela. Jozef Matula představuje Akvinského jako myslitele, pro kterého bylo důležité brát filozofii vážně, tzn., že byl přesvědčen, že pokud je křesťanství pravdivé, pak musí mít smysl odhalovat tuto pravdu nejen v kontextech intelektuálního poznání, ale rovněž ve sféře jednání. Z tohoto důvodu je možné hledat motivy Akvinského "antiaverroismu" nejen v oblasti spekulativní filozofie, ale také v oblasti morálky nebo politiky.

Řadu původních autorských článků uzavírá studie **Petra Dvořáka**, věnovaná problému teologického determinismu. V první části je nejprve formulován typ deterministického argumentu, jenž se zakládá na skutečnosti, že v klasickém teismu je Bůh chápán jako první příčina, tj. jako ontologicky odpovědný za bytí a specifičnost všeho aktuálního. Ve druhé části článku je poté předmětem zkoumání kompatibilistické řešení D. Alvarezze z počátku 17. století. Ukazuje se, že Alvarezovo predeterminacionistické řešení je přijatelné za určitých předpokladů. Ty však nejsou samozřejmé. Konečný úsudek je tak ponechán na čtenáři. Dvořákův článek tak svou celkovou koncepcí opět odkazuje k určitému velmi charakteristickému způsobu práce s tradičním texty, a dále v rámci prvního čísla připomíná našim čtenářům, že pojem latinské filozofie se zdaleka nevyčerpává horizontem středověku, ani není omezen historickými či úzce theologickými zájmy.

A právě problematika vymezení našich oborů, a jejich celková reflexe tváří v tvář jedenadvacátému století, je námětem diskusního pásma, následujícího v našem časopise po standardních akademických studiích. Pásma vzniklo jako rozpracovaná reflexe výsledků kolokvia Oddělení pro starší českou a evropskou filozofii Filosofického ústavu, v níž zúčastnění autoři vyhranili své postoje do podoby krátkých výstižných statí. Pro zdůraznění kritické povahy předkládané diskuse jsou statě úmyslně řazeny pokud možno kontrastním způsobem, naznačujícím pluralitu perspektiv a živost celé otázky po aktuálnosti a smyslu dnešního filosofického myšlení, které se úmyslně fixuje na řecké a latinské tradiční modely. Jedná se o pouhé oprašování již dávno vyřčeného, nebo uchopení praporu tradice a její vášnivou obranu před bezprecedentním náporům globalizace, anebo je každá filozofie vždy svébytným uchopením a autonomní autorskou výpovědí bez ohledu na to, na jakém tématu a prostřednictvím jaké metody dochází k podstatné reflexi svého vlastního založení? Možná odpověď se snad skrývá mezi předkládanými deseti krátkými pojednáními.

PROČ PŘÁVĚ AITHÉR - ZÁŘIVÝ ELEMENT

Na závěr bychom se mohli zastavit u otázky, kterou nám mnozí kladli a kterou si snad pokládá i přemýšlivý čtenář: proč právě Aithér? Odpovědí je, jak už to bývá, hned několik. Ta pragmatická zní, že drtivá většina známých a filosoficky exponovaných pojmů již je obsažena v názvu nějakého existujícího periodika. To je zvláště podstatné pro elektronické médium ve věku vyhledavačů a informačních portálů – bylo nutné zvolit takový název, k němuž se nevyskytují žádné paralely ani analogie nikde na světě.

Druhá odpověď je samozřejmě tradiční a jistě očekávaná: *aithér* je známý pátý prvek klasické aristotelské kosmologie, jehož předobrazy nalezneme již např. u Hérakleita, ale na druhou stranu coby *quinta essentia* hraje významnou roli ve středověké latinské filosofii. Představuje tedy názornou ukázkou jednoty a kontinuity klasické filosofické tradice, klasického vědění i myšlení, a snad i s nimi spojený základ evropské kultury vůbec.

A s tím souvisí odpověď třetí a poslední. Aithér je zářivý prvek poněkud nadpozemské povahy, jenž uniká možnosti důvěrného seznámení, přinejmenším v běžné lidské každodennosti. Na druhou stranu však zakládá podstatné pilíře tohoto smrtelného a pomíjivého světa, sám jsa trvalým. Elektronické médium, věnované textům rozkrývajícím základy našeho evropského světa, které však čtenář nemá fyzicky ve své knihovně a je pro něj tedy nedostupné ve smyslu hmatatelné zkušenosti a možnosti manipulace – a přece je k dispozici všude a každému – takové médium snad může mít určité charakteristiky spojované s pověstným pátým elementem. Na tu nejdůležitější vlastnost *aithéru* však náš časopis ještě čeká.

Aithér je totiž nejen zářivým, ale i stálým a základním elementem. Pokud má být náš Aithér více, než zářivá kometa, musí se setkat s příznivou odezvou čtenářů a musí získat určité uznání zejména v odborných kruzích. A dále musí vzbudit pozornost autorů, neboť na zájmu a tvůrčím potenciálu širší vrstvy zainteresovaných odborníků je založena dlouhodobá stabilita každého specializovaného časopisu. V našem případě se v první řadě samozřejmě jedná o odborníky z oblasti filosofie, nicméně časopis není určen pouze čtenářům specialistům a stejně tak je otevřen i všem autorům ze spřízněných oborů, jakými jsou filologie, literární teorie, historie, politologie, divadelní věda či theologie, nakolik mohou jejich příspěvky být relevantními pro adekvátní a plnohodnotné uchopení filosofické problematiky. Jsme si dobře vědomi, že bez zahrnutí inspirativní perspektivy těchto oborů do

celkové reflexe by jakýkoli koncept filosofické tradice byl pouhým vykalkulovaným, neživotným konstruktem bez naděje na širší zájem, pokračování a zdárné rozvíjení.

My všichni, kteří jsme se na přípravě Aithéru podíleli, tedy doufáme, že nás čtenáři poctí svým zájmem a že nebudeme-li snad pro někoho zářivým elementem na českém intelektuálním nebi, nebudeme pro něj ani zklamáním či efemérním meteorem. Jsme samozřejmě vděční za každou reakci, ať pozitivní či kritickou, a oceníme jakékoli podněty, nápady a doporučení, které nám můžete posílat na jednu z uvedených e-mailových adres redakce.

Závěrem se sluší projevit vděčnost a poděkovat všem těm, kteří tím či oním způsobem ke zrodu časopisu přispěli, ať již to byli členové Oddělení pro starší českou a evropskou filosofii či další zaměstnanci Filosofického ústavu, kolegové z akademické sféry a nebo redaktoři již zavedených odborných časopisů, kteří se k nám nestavěli jako k nevídané konkurenci, ale naopak nám radou a zkušeností mnohé ulehčili. Zvláštní poděkování pak v každém případě náleží panu řediteli Filosofického ústavu dr. Pavlu Baranovi, jenž nám po všech stránkách vždy vycházel maximálně vstříc a udělal vše pro to, aby naše snažení mohlo mít zdárný konec; bez jeho institucionálního zaštitění a aktivní podpory by to nebylo možné.

Za redakci a redakční radu časopisu Aithér
Kryštof Boháček, šéfredaktor

ČLÁNKY

Fysis u předsókratiků

Pavel Hobza

Jako označení většiny předsókratovských děl nám tradice dochovala titul *Peri fyseós*. Je sice takřka jisté, že se nejedná o autentický titul (již proto ne, že v archaické době autoři svým textům ani žádné tituly nedávali¹), nýbrž spíš až o pozdější označení, které nejenže mělo předsókratovským dílům poskytnout chybějící název, nýbrž zároveň charakterizovat a označit předmět jejich myšlení a zkoumání. Otázka ovšem je, zda sami předsókratici pojímali a identifikovali předmět svého myšlení explicitně jako *fysis* či zda se jedná až o pozdější charakteristiku, která předmět jejich myšlení teprve označila a identifikovala jako *fysis*.

Z hlediska populárního či obecného pojetí předsókratovského myšlení se může tento problém jevit jako vcelku malicherný a nevýznamný, poněvadž již sám fakt, že předsókratovské myšlení mohlo být označeno či charakterizováno jako *peri fyseós* (spolu s faktem, že se toto označení vcelku bez problémů prosadilo), svědčí o tom, že předsókratici museli *fysis* ve svém myšlení více či méně tematizovat. Nicméně pro detailnější porozumění a interpretaci předsókratovského myšlení může být velmi důležité, zda předsókratici skutečně užívali pojem *fysis* jakožto označení vlastního myslitelského zájmu anebo ne. A to nejen proto, abychom si mohli udělat představu o jejich filosofickém slovníku a úrovni konceptualizaci skutečnosti, nýbrž především proto, že pouhý předpoklad, že předsókratici pojem *fysis* užívali, může značně a víceméně automaticky ovlivnit i naše představy o tom, co předsókratici pojímali jako *předmět* svého myslitelského zájmu.² Jestliže by se kupříkladu ukázalo, že předsókratici od počátku explicitně a tematicky pracovali s pojmem *fysis*, tj. že ho učinili (explicitním) předmětem svého myšlení a zkoumání, bylo by možné již z tohoto jediného „faktu“ vyvozovat dalekosáhlé důsledky pro jejich myšlení – bylo by možné

¹ Tento zvyk pochází až z pozdější doby a souvisí patrně až s postupným přechodem archaické orální kultury na kulturu skripturální, tj. na kulturu založenou na užívání písma. U „textů“ určených k memorování a veřejnému předčítání je jakýkoli titul víceméně zbytečný; teprve texty sepsané za účelem čtení bylo třeba opatřovat titulem, aby je bylo možné odlišit od ostatních textů uchovávaných v archivech či knihovnách. K problému orality viz Hobza 2006.

² Připomeňme, že od předsókratiků se nám dochovaly pouze citáty z jejich děl (tzv. zlomky), takže mnoho informací o jejich naukách spolu s doklady o jejich filosofickém slovníku zkrátka chybí. Nejhorší situace vládne u Milet'ců, od nichž se nám nedochovaly žádné přímé citáty, takže jejich myšlení musíme rekonstruovat pouze z nepřímých údajů – z parafrází, nejrůznějších shrnutí jejich nauk atd.

kupříkladu tvrdit, že *fysis* představovala v jejich pojetí nový, ba *programově* nový pohled na svět, který byl zcela odlišný od světa mýtů a ve kterém na rozdíl od světa mýtů již nepůsobí svévolné, protože antropomorfní božské síly atd. Naproti tomu, kdyby se ukázalo, že *fysis* představuje až pozdější charakteristiku jejich myšlení a zkoumání, museli bychom být v našich závěrech o charakteru jejich myšlenkového úsilí a směřování mnohem opatrnější a zdrženlivější.

Na to, zda předsókratici skutečně explicitně a vědomě pojednávali *peri fyseós*, lze usuzovat (a většinou se též usuzuje) z celkového charakteru jejich myšlení, jehož rekonstrukce je však vzhledem k naší zlomkovité a nepřímé evidenci pouze přibližná a pravděpodobná. Přitom existují především dvě možnosti, jak u předsókratů pojem *fysis* nalézt anebo (pokud ho nepoužívali) jim ho podsunout:

1) V obecných představách souvisí počátek (předsókratovské) filosofie se známým heslem *od mýtu k logu*. V rámci tohoto pojetí se filosofie měla ustavit jako určitý typ racionálního zkoumání, který je v protikladu k pouhému mýtickému vyprávění. Ovšem změna přístupu ke světu si zároveň – abychom zhruba sledovali logiku tohoto pojetí – vynutila i odlišné chápání světa jako takového. Pro mýtické pojetí světa je charakteristické, že v něm působí božské síly. Avšak samotné božské působení by ještě nemuselo být nutně v rozporu s racionálním přístupem ke světu. Omezíme-li se pouze na řecké pojetí, reprezentované homérskými eposy, je třeba ihned dodat, že božské působení zde mělo víceméně svévolný charakter. Protože řečtí (homérští) bohové byli antropomorfní (a tak podléhali i nejrůznějším lidským emocím), bylo i dění ve světě určováno zásahy pocházejícími z náhlých hnutí božských myslí. Ambicí nového racionálního přístupu mělo být právě eliminování tohoto svévolného antropomorfního elementu, tak aby byl svět pochopitelný a předvídatelný z hlediska racionální kalkulace. I když nemáme žádnou přímou evidenci o mílétském slovníku, z pozdějších dokladů lze usuzovat, že již Míléťané mohli razit pojetí světa jako *fysis* ve smyslu (přírodního či přirozeného) dění, které se řídí vlastními (přirozenými) zákonitostmi vylučujícími jakékoli svévolné či nadpřirozené zásahy.

Třebaže se takové mílétské či obecně předsókratovské pojetí světa může jevit jako plausibilní, přesto si je třeba hned uvědomit, že se jedná převážně o konstrukci vystavenou na implikacích formulky „od mýtu k logu“. To, zda lze toto pojetí *fysis* skutečně připsat předsókratům samotným, můžeme rozhodnout pouze na základě důkladnějšího studia nejstarších dokladů *fysis*. Jen takové zkoumání může tomuto pojetí *fysis* poskytnout alespoň určitou pravděpodobnost, popř. ho ukázat jako pouhou spekulaci neopírající se o žádný hmatatelnější doklad.

Pokud předběhneme logiku našeho výkladu, lze konstatovat, že pro toto pojetí nelze nalézt dostatečnou textovou oporu, neboť užívání termínu *fysis* ve významu „přírodní/přirozené dění“ a tedy ve významu zhruba odpovídajícímu naší představě přírody souvisí až s relativně pozdním sémantickým vývojem. Proto se termín *fysis* u předsofkratů chápe spíše v jeho údajně původním významu, založeném na jeho etymologii. Podstatné jméno *fysis* je odvozeno od slovesa *fyein*, které v aktivu znamená „plodit, rodit“, zatímco v mediu „růst, vznikat, narodit se“. Vzhledem k tomu, že v homérské řečtině má toto sloveso především vegetativní konotace „růst, plodit“¹, zdá se, že původní význam *fysis* byl „růst“.²

2) Aniž bychom zabíhali do přílišných podrobností, lze konstatovat, že jedním ze základních rysů předsofkratovského myšlení byla velmi silná *genetická* snaha vysvětlovat věci na základě toho, z čeho a jak vznikly a jak se poté utvářely; proto – jak lze téměř s jistotou doložit z přímých i nepřímých svědectví – hrála v jejich myšlení klíčovou roli *kosmogonie*, která byla většinou doprovázena antropogonií (naukou o vzniku člověka). A protože *fysis* lze – přinejmenším na základě její etymologie – chápat jako „vznik, rození, růst, proces“, zdá se být oprávněné předpokládat, že předsofkratici, jejichž myšlení mělo především geneticko kosmogonický charakter, mohli skutečně předmět své (myslitelské) činnosti explicitně pojímat a charakterizovat jako *fysis*. Jinými slovy, lze předpokládat, že ve stejné chvíli, kdy první Mílétští myslitelé položili základ geneticko kosmogonického typu myšlení, zároveň objevili či vytvořili i slovo, které velmi přesně charakterizovalo jejich myslitelský záměr a které se tak v jejich pojetí stalo jedním z prvních skutečných filosofických pojmů, totiž *fysis* jakožto „vznik, růst, proces“. Ačkoli se zdá být i toto pojetí plausibilní, přesto je i v tomto případě zjevné, že je třeba zkoumat nejstarší doklady *fysis*. Pokud by se totiž ukázalo, že *fysis* nebyla ve významu „vznik, rození, růst“ používána, pak by i předpoklad, že předsofkratici, popř. již Mílét’ané, tematizovali *fysis* v tomto významu, nebyl příliš pravděpodobný, resp. tento předpoklad by byl pouze spekulativní.³

Nuže, podívejme se na to, jak byl termín *fysis* užíván. Předběžně lze konstatovat, že zhruba do poloviny pátého století se v (nám dochované) literatuře vyskytuje termín *fysis* jen sporadicky. Avšak od druhé poloviny pátého století se lze setkat s jeho běžným užíváním. Rozšířenosti a hojnosti užívání termínu *fysis* ovšem odpovídá i jeho stále větší sémantická

¹ Naddaf 2005, s. 12.

² Naddaf 2005, s. 12: „If one considers that all the compounds of the term *phusis* and its corresponding verb *phuo-phuomai* conserve the primary meaning of ‘growth, growing’ throughout antiquity (and, in particular, in the context of vegetation), then it seems clear the fundamental and etymological meaning of the term *phusis* is that of growth, even if the meaning of the term evolved. It therefore follows from a linguistic analysis of the word that, as an action noun ending in *-sis*, *phusis* means the whole process of growth of a thing from birth to maturity.”

³ Pro přehled významů *fysis* u různých interpretů viz Naddaf 2005, s. 17-20.

různorodost. Protože předsókratovská filosofie vstoupila v druhé polovině pátého století již do své závěrečné fáze, není pro naše zkoumání sémantický vývoj *fysis* v této době příliš důležitý. Proto se zaměříme na to, jak byl termín *fysis* užíván před druhou polovinou pátého století. Nejprve prozkoumáme, jak byl užíván v nefilosofické literatuře (tedy v textech, které se nepřipisují předsókratovským myslitelům), a posléze se budeme zabývat jeho doklady u předsókratů, jmenovitě u Hérakleita, Parmenida a Empedoklea.¹

Vůbec první doklad termínu *fysis* se nachází v Homérově *Odyssei*. Vzhledem k tomu, že se jedná o nejstarší, a na dlouhou dobu též jediný doklad *fysis* v řecké literatuře,² hraje toto místo tradičně důležitou roli při určování významu *fysis*. Odysseus, hledající své ztracené druhy, potká Herma, který mu sdělí, že je Kyrké proměnila v prasata, a zároveň mu prozradí, že se proti jejím kouzlům může bránit pomocí rostliny, kterou bohové nazývají *móly*. V *Odysseii* se doslova říká, že ji Hermés vytrhl ze země a ukázal Odysseovi její *fysis* (*kai moi fysin autú edeixen, Od. 10,303*). Uvážíme-li, že řecké sloveso *deiknynai* nemusí znamenat jen ukázat ve smyslu učinit viditelným, nýbrž i vysvětlit či podat informaci,³ zdá se, že *fysis* zde neznamena jen „vnější podobu“ rostliny *móly*, jak se tato pasáž někdy chápe,⁴ nýbrž spíš něco jako její vlastnost, funkci, působení, jinými slovy, její pravou či skrytou povahu. Protože se v textu odkazuje na její božskost, resp. na její božské jméno *móly*, je pravděpodobné, že při odhalování její pravé či skryté povahy, Hermés poukázal i na její vznik, tj. na to, jak a proč ji bohové stvořili, popř. na proces jejího růstu, tj. na to, jak a z čeho čerpá (při svém vývoji) magickou sílu. – Nejstarší doklad *fysis* tedy naznačuje význam „pravá povaha“. Tento

¹ Podle informace, která pochází pravděpodobně od Apollodóra, spadá Hérakleitovo *akmé* spadá do 69. olympiády (504-501 př. n. l.) (srv. KRS, s. 233-235), což je patrně i doba sepsání jeho spisu. U Parmenida je datace obtížnější. Podle Platónova dialogu *Parmenidés* se měl Parmenidés narodit někdy kolem roku 515 př. n. l.). Nicméně není jasné, zda Platón nepřizpůsobil Parmenidova životní data svému (literárně-narativnímu) záměru, totiž umožnit mladému Sókratovi, aby se setkal se starým Parmenidem. Vzhledem k pochybnostem ohledně Platónovy datace nelze automaticky odmítnout ani Apollodórovu dataci, která mnohdy účelově přizpůsobuje životní data jednotlivých předsókratů jejich předpokládanému následovnictví ve vedení škol a která situuje Parmenidovo narození někdy do roku 540 př. n. l. (srv. KRS, s. 311-313). Kdybychom předpokládali, že se Parmenidés narodil někdy v mezidobí mezi daty udávanými Platónem a Apollodórem, a kdybychom zároveň považovali bohynino oslovení Parmenida v prooimiu jeho básně *kúre* („chlapče“) (srv. DK 28 B 1,24) za náznak toho, že ji Parmenidés zkomponoval v mládí, znamenalo by to, že Parmenidova báseň (podobně jako Hérakleitův spis) musela být napsána někdy na přelomu šestého a pátého století. Pokud jde o Empedoklea, který měl žít někdy mezi léty 495-435 (srv. KRS, s. 363-36ř), je třeba vznik jeho díla situovat do první poloviny pátého století, neboť je nepravděpodobné, že by ho napsal až ke konci života. Navíc do této, ba ještě starší doby odkazuje i Empedokleův záměrně archaizující, především z Homéra vycházející jazyk. U Anaxagory, který byl snad o něco málo starší než Empedoklés, jehož dílo však mohlo být mladší (srv. DK 59 A 43), se nám doklad *fysis* nedochoval.

² Homérské eposy pochází z osmého století, přičemž další doklady *fysis* se nachází až na přelomu šestého a pátého století v dílech Hérakleita a Parmenida.

³ Srv. LSJ, s. 373, *deiknymi* 3: „show, make known, esp. by words, explain“. Srv. též Heubeck 1988, 2, s. 60: „*deiknynai* may mean not only showing something visible, but also giving instruction.“ (citováno podle Naddaf 2005, s. 14)

⁴ Např. Kahn 1960, s. 201, pozn. 2.

lexikální význam však obsahuje celou řadu implikací. Ačkoli zde *fysis* označuje patrně především vnitřní kvality rostliny *móly*, přesto tyto vnitřní kvality nejsou zcela nezávislé na jejím vnějším vzhledu, na její fyziognomii. Navíc se zdá, že *fysis* není jen statickým vyjádřením pravé povahy, nýbrž obsahuje i velmi silný dynamický či genetický aspekt: *fysis* rostliny *móly* implikuje jak její působení, tak patrně i její původ a genezi.

V dalších šesti výskytech slova *fysis*, které lze doložit v nefilosofické literatuře před druhou polovinou šestého století, lze pozorovat spíš zúžení homérského významu. *Fysis* je zde totiž spojována především s vnější podobou nějaké věci, resp. konstitucí či silou lidského těla. Ve dvou výskytech u Pindara souvisí *fysis* především s přirozeností či konstitucí těla: jedná se jednak o obrat „Óriónova přirozenost“ odkazující k Titánově tělesné síle (*Isthm.* III,67) a jednak o vyjádření naděje, že člověk kvůli svému charakteru (*megan noon*) a svému tělesnému uzpůsobení (*fysin*) není ve srovnání s bohy zcela nicotný (*Nem.* VI,5). Aischylos, u něhož lze nalézt zbylé čtyři doklady, používá *fysis* podobně jako Pindaros dvakrát ve významu „tělesná konstituce“ (*Pers.* 441), resp. „vnější podoba“ (*Agam.* 633), nicméně ve zbylých dvou výskytech převažují spíše vnitřní kvality: např. v obratu, že někteří ptáci se při věštění ukazují jako přízniví s ohledem na svou *fysis* (*Prom.* 489), je zjevně akcentován význam „skrytá či pravá povaha“ (srv. též *Suppl.* 496).

Třebaže se na první pohled zdá, že se význam *fysis* v nefilosofické literatuře oproti původnímu homérskému významu poněkud zúžil, přesto není tento dojem zcela správný, neboť ani tam, kde je *fysis* dáována do explicitního vztahu k tělu, nevyjadřuje jednoduše „vnější vzhled“. K tomu, že *fysis* v nefilosofické literatuře po Homérovi začala nabývat především význam „tělesná konstituce“, došlo patrně v důsledku určité asimilace s etymologicky příbuzným substantivem *fyé*, odvozeným rovněž od slovesa *fyein* („růst, plodit“). Ačkoli slovo *fyé* souviselo u Homéra vždy s tělesnou konstitucí¹, není vhodné – jak se to mnohdy činí – zužovat jeho význam na vnější vzhled (lidského) těla. O tom svědčí především fakt, že ve většině homérských významů je slovo *fyé* doprovázeno jiným slovem označujícím vnější podobu, totiž *eidós* nebo *demás*. Pokud nechceme trvat na striktní synonymitě *fyé* a *eidós*, resp. *demás*, což se nezdá být příliš pravděpodobné, je třeba spíš předpokládat, že význam obou slov (*fyé* a *eidós*, resp. *demás*) se poněkud lišil a spíš akcentoval jinou stránku tělesnosti. Zatímco slova *eidós* a *demás* označovala pouze vnější podobu člověka, *fyé* se týkala spíš lidského vzrůstu či urostlosti, tedy toho, jak bylo lidské tělo utvořeno a zformováno. Tento odkaz k utváření implikuje do určité míry i jistou míru

¹ Srv. *Il.* I,115; II,58; III,208; XXII,370; *Od.* V,212; VI,16,152; VII,210; VIII,134, 168.

normativy: *fyé* jakožto vzrůst či urostlost souvisí s tělesnými proporcemi.¹ Na rozdíl od slov *eidos* a *demas* odkazuje tedy *fyé* nejen k vnější podobě těla, nýbrž i k jeho vnitřní konstituci. A v tomto smyslu je třeba chápat i termín *fysis* v právě rozebraných nefilosofických textech. I přes nepopiratelné vnějškově vzhledové implikace odkazuje *fysis* na stránku vnitřní a skrytou, vyjadřující pravou či bytostnou povahu těla.²

Podívejme se nyní na to, jak termín *fysis* užívali předsókratovští myslitelé. Poprvé ho lze doložit u Hérakleita – a to celkem čtyřikrát. *Fysis* se vyskytuje hned ve zlomku B 1, který patrně představoval začátek celého spisu a ve kterém Hérakleitos říká: „každou věc rozlišuji podle přirozenosti (*kata fysin diaireón hekaston*) a ukazuji, jak se to s ní má.“³ *Fysis* je zde zjevně užitá ve významu „pravá povaha, bytostná charakteristika“ jednotlivé věci. Protože se jednotlivé věci mohou navzájem podobat, je potřeba k jejich rozlišování rozpoznat, co jsou samy o sobě, co je jejich pravou povahou. I když je možné, že *fysis* zde implikuje i etymologický, růstově genetický aspekt (např. v tom smyslu, že pravou povahu/přirozenost každé věci poznáváme na základě toho, jak vznikla a jak se vyvíjela), přesto toto pojetí nijak nutně nevyplývá z kontextu probírané pasáže, nýbrž spíš z etymologických implikací *fysis*, popř. z celkové interpretace Hérakleitova myšlení (bylo by však příliš spekulativní vyvozovat z celkového charakteru jeho myšlení závěry ohledně významu jednoho, pouze sporadicky doložitelného slova).⁴ Protože ve zlomku B 112 (*kata fysin epaiontas*) je *fysis* užitá takřka ve stejné souvislosti jako ve zlomku B 1, můžeme rovnou přejít ke zlomku B 106, kde Hérakleitos vyčítá Hésiodovi, že rozdělával dny na dobré a špatné, neboť „přirozenost každého dne je jedna“⁵ (*fysin hémeras hapasés mian úsan*), čímž chtěl patrně říci, že každý den má svou vlastní přirozenost či povahu, jež je odlišná od všech ostatních dnů.⁶ Ve zlomku B 123 se o *fysis* říká, že se ráda skrývá (*fysis kryptesthai fylei*). Na rozdíl od předchozích

¹ Srv. Ameis, Hentze 1903, s. 11: „*fyén* an Wuchs, von dem schönen Ebenmaß der Glieder“.

² Možná by bylo vhodnější hovořit o tom, že *fysis* v těchto nefilosofických textech vyjadřuje přímo pravou či bytostnou povahu člověka a nikoli jen (jeho) těla. Na dvou místech se sice zdá, že je *fysis* kladena do protikladu k intelektuálně psychické stránce člověka (srv. *noos* v *Nem.* VI,5 a *psyché* v *Pers.* 441), nicméně vzhledem k tomu, že protiklad duše a těla se v řecké kultuře objevuje až později, v plné síle vlastně až u Platóna, kde souvisí s koncepcí nesmrtelné duše a jejího stěhování, zdá se, že i v těchto dvou případech se jedná spíš jen o dva aspekty či projevy člověka než o protiklad dvou nezávislých substancí.

³ Není-li uvedeno jinak, jsou překlady z řečtiny mé vlastní.

⁴ Např. Naddafovo chápání *fysis* u Hérakleita je typickým příkladem účelové a spekulativní interpretace, která vychází z etymologie a která se příliš nestará o skutečné doklady: „In sum, to know the real constitution of a thing (what makes it behave and appear as it does) entails a knowledge of the processes that regulate its nature, and these processes are the same processes that were behind the origin of the present order of things.“ (Naddaf 2005, s. 15) Naddaf se vzápětí snaží doložit toto pojetí tvrzením, že kdyby chtěl Hérakleitos akcentovat přítomný řád světa, užil by raději termín *kosmos* nebo *logos*. Nicméně to je velmi pochybný argument, neboť se zakládá na neoprávněném a nedoloženém předpokladu, že Hérakleitos měl dva termíny pro popis současného stavu světa, takže třetí termín pro stejné či podobné pojetí by byl zbytečný.

⁵ Překl. Kratochvíl 2006, s. 421.

⁶ Srv. Kratochvíl 2006, s. 310.

výskytů není zcela jasné, zda je zde *fysis* použita tak jako v ostatních případech *jednotlivě* (jakožto pravá povaha jednotlivé věci) anebo *kolektivně* (jakožto označení určitého souhrnu jevů, např. ve smyslu našeho pojmu příroda). Uvážíme-li však ostatní výskyty *fysis* u Hérakleita spolu s celkovým rámcem jeho myšlení, zdá se být takřka jisté, že i v tomto případě je třeba interpretovat *fysis* jednotlivě. Vždyť právě tím se odlišuje mudrc či myslitel od obyčejných lidí, že dokáže odhalovat přirozenost či pravou povahu jednotlivých věcí a ukazovat, jak se to s nimi má (srv. B 1); a právě proto, že obyčejným lidem tato přirozenost uniká, může Hérakleitos prohlásit, že se přirozenost ráda skrývá.

Ačkoli u Hérakleita znamená *fysis* vcelku jednoznačně „pravou povahu, bytostný charakter“ nějaké věci, přičemž její etymologické, růstově genetické aspekty hrají (pokud vůbec) pouze sekundární úlohu, u dalších dvou předsókratiků, Parmenida a Empedoklea, považuje mnoho interpretů za primární význam *fysis* spíše „vznik, zrod, původ“.

Pokud jde o Parmenida, tak ve zlomku B 16, kde se hovoří o „směsi údů“ (*krasin meleón*) ovlivňující lidskou „mysl“ (*noos*), má *fysis* v obratu „*fysis* údů“ (*meleón fysis*) vcelku jednoznačně význam „přirozenost, charakter, konstituce“. Zbylé dva výskyty *fysis* ve zlomku B 10 se ovšem mnohdy chápou spíš ve významu „vznik, původ“. V tomto zlomku, který podobně jako zlomek B 16 patří do tzv. *doxa*-části Parmenidovy básně, slibuje bohyně Parmenidovi, že ho poučí o kosmologii. Konkrétně mu říká, že pozná *fysis aithéru* (B 10.1), všechny znaky (*sémata*), jež se v něm nachází, a také díla (*erga*) slunce a odkud vznikly (*hoppothen exegenonto*), dále se dozví o dílech (*erga*) a *fysis* Měsíce a taktéž pozná nebe, odkud vzešlo (*enthen efy*) atd. Jak jsme již naznačili, *fysis* se zde většinou chápe ve významu „vznik, původ“¹, a to především proto, že se spatřuje paralela mezi *fysis*, jež etymologicky souvisí s růstem či vznikáním, a dvěma následnými, jakoby doplňujícími či upřesňujícími obraty „odkud vznikly“ (*hoppothen exegenonto*, B 10,3), resp. „odkud vzešlo“ (*enthen efy*, B 10.6).² Je ovšem otázkou, zda text tohoto zlomku takovou paralelu vyžaduje či vůbec dovoluje, a zda se nejedná spíš o poněkud účelový interpretační prostředek pochopit význam *fysis* na základě její etymologie „růst, vznik, původ“. Ať tak či onak, tato paralela se nezdá být nijak nutná. Navíc vzhledem k tomu, že je založena na etymologii *fysis* je přece jen poněkud spekulativní. Nesamozřejmost této (etymologické) paralely ovšem ještě víc vynikne, uvážíme-li, že zlomek B 10 nabízí i jinou možnost, jak zde pochopit či upřesnit význam *fysis*. *Fysis* se zde totiž vyskytuje v nápadném vztahu jednak ke znakům (*sémata*, B 10.2) a jednak

¹ Srv. Coxon 1986, s. 80 („origin“); Mansfeld 1983, s. 323-325 („Ursprung“).

² Srv. Kahn 1960, s.201: „The term *fysis* itself is set parallel to *efy* and *exegenonto* in the fragment just cited, so that Parmenides makes clear that the word is to be taken in its strict sense, as an action noun from *fyomai*. What we translate by ‘nature’ is here properly *the process of natural development, or growth*.”

k dílům (*erga*, B 10.3, 4). Aby tento vztah měl vůbec nějaký smysl, je mu třeba rozumět jako určitému protikladu *fysis* vůči znakům, resp. dílům, což je zase možné jen tak, že *fysis* pochopíme ve významu „přirozenost, podstata, pravá povaha“. Bohyně tak v tomto zlomku Parmenidovi slibuje, že mu ukáže nikoli *původ/vznik aithéru* a *znaky*, jež se v něm vyskytují, resp. *původ/vznik* Měsíce a jeho díla, nýbrž spíš *pravou povahu/podstatu aithéru* a *znaky*, jež se v něm vyskytují, resp. *pravou povahu/podstatu* Měsíce a jeho díla.¹ I zde mohli hrát etymologické, růstově genetické aspekty *fysis* určitou úlohu, nicméně základní význam je „přirozenost, pravá povaha“.²

Jestliže se mnohdy předpokládá, že v Parmenidově básni má *fysis* kromě významu „pravá povaha“ (srv. B 16) též význam „vznik, původ“ (srv. B 10), tak u Empedoklea se již většina interpretů kloní k tomu, že *fysis* znamená pouze „vznik, vznikání, zrod“. Zásadní význam pro určení významu *fysis* má přitom zlomek B 8, jenž je uváděn dokonce v Liddelově a Scottově řeckém lexikonu jako hlavní doklad užívání *fysis* ve významu „původ“ (*origin*).³ Zlomek B 8 zní takto:

„není *fysis* žádné ze všech
smrtných věcí, ani konec ve zhoubné smrti,
nýbrž pouze míšení a rozlučování toho, co je smíšeno,
vždyť pouze lidé používají u těchto věcí označení *fysis*.“

Překládat *fysis* v tomto zlomku jako „vznik, zrod, původ, počátek“ se jeví jako plausibilní, ba evidentní především v kontextu prvních dvou veršů. Vzhledem k tomu, že ve druhém verši se hovoří o konci, je nasnadě interpretovat *fysis* jako „vznik, zrod“, neboť tak se zde objeví téměř přirozený protiklad počátku/vzniku a konce/smrti. Celý zlomek by pak bylo třeba interpretovat tak, že jednotlivé (smrtné) věci nevznikají ani nezanikají, neboť to, co lidé považují za vznik a zánik (resp. to, co takto označují, srv. v. 4), je ve skutečnosti pouhým míšením a rozlučováním. Ačkoli je taková interpretace zlomku B 8 plausibilní, ba zdá se být potvrzována podobnými myšlenkovými schémata i u jiných předsókratiků,⁴ přesto nejenže lze

¹ Srv. Lovejoy 1909, s. 375: „But there is really no more ground for treating *fysis* as parallel to *exegenonto* than for so treating *sémata*, ‘signs,’ or *erga* ‘works’; the ordinary literary sense of *fysis*, ‘nature’ or ‘qualitative character’ or ‘structure,’ is perfectly admissible in this passage. And there is no safe inference from the meaning of *fyomai* to that of *fysis*, even where they happen to occur near one another in the same writer.”

² Např. Mourelatos (1970, s. 60-63; s. 246-247) zdůrazňuje bytostnou a neredukovatelnou ambivalentnost („ambiguity“) termínu *fysis* v tomto Parmenidově zlomku. To však souvisí spíš s jeho celkovou interpretační strategií než s analýzou *fysis*.

³ LSJ, s. 1964 (heslo *fysis*, I.1.)

⁴ Srv. Parmenidés, Anaxagoras, Démokritos.

interpretovat celý zlomek i jinak, nýbrž se dokonce zdá, že právě načrtnutá interpretace je vnitřně problematická. Při bližším pohledu se totiž jeví jako poněkud problematické tvrzení, že neexistuje vznik a zánik jednotlivých, tj. smrtelných (*thnéta*) věcí. Je sice pravda, že toto tvrzení se zdá dávat dobrý smysl právě jako protiklad k pojetí, že smrtelné věci se pouze směšují a rozlučují, a neprochází tudíž nějakým skutečným procesem vzniku a zániku. Nicméně v celkovém kontextu Empedokleovy básně by tvrzení o neexistenci vzniku a zániku jednotlivých smrtelných věcí bylo v rozporu s jiným tvrzením, v němž se zase explicitně říká, že je dvojí vznikání smrtelných věcí (*thnéton genesis*) i jejich dvojí zánikání (*apoleipsis*) (B 17.3). A skutečně: zamyslíme-li se nad domnělým tvrzení o neexistenci vzniku a zániku smrtelných věcí v celkovém kontextu Empedokleova myšlení, není příliš jasné, proč by popíral nemožnost vznikání a zánikání právě *smrtelných* věcí (*thnéta*). Pokud totiž Empedoklés něčemu upíral možnost vzniku a zániku, pak nikoli jednotlivým, tj. smrtelným věcem, nýbrž především svým čtyřem kořenům, popř. ještě Lásce a Sváru, což je zjevné i z toho, že tyto principy pojímal jako božstva (srv. B 6, B 7).

Uvážíme-li všechny tyto obtíže, zdá se, že *fysis* ve verši B 8.1 nemá svůj významový protiklad v konci či smrti (*thanatoio teleuté*) z následujícího verše (což by ospravedlňovalo její překlad jako „vznik, zrod, původ“), nýbrž spíš v koncepci míšení a rozlučování z třetího verše. A jestliže *fysis* pochopíme v protikladu k míšení a rozlučování, můžeme, ba musíme její význam pochopit jako „pravou povahu, bytostnou přirozenost“, přičemž celý zlomek budeme interpretovat takto: U žádné ze smrtelných věcí nelze nalézt pravou povahu či bytostnou přirozenost, neboť její spojování se smrtelnými věcmi je pouze záležitostí lidského označení či lidské konvence, srv. B 8.4. Proto můžeme v souvislosti se smrtelnými věcmi hovořit pouze o směšování a rozlučování, a nikoli o pravé povaze či přirozenosti. Jinými slovy, zlomek B 8 naznačuje, že *fysis* můžeme připsat pouze čtyřem kořenům. Jen ony mají pravou povahu či vlastní bytostný charakter, tolik odlišný od jednotlivých smrtelných věcí, jež představují pouze nahodilé směsi čtyř kořenů.

Na druhou stranu se zdá, že *fysis* může mít v tomto zlomku i etymologické, růstově-genetické konotace „vznik, vnikání, původ“. Když si totiž znovu přečteme první dva verše zlomku B 8, nelze se ubránit dojmu, že *fysis* do určité míry čerpá svůj význam z protikladu ke „konci“. Poněvadž Empedokleův text představuje báseň a poněvadž básnický diskurs běžně pracuje s různými metaforickými a asociativními prostředky, lze předpokládat, že o takový dojem Empedoklés usiloval. Nicméně tento (metaforicko-asociativní) dojem by neměl zastřít primární narativně-argumentační strategii našeho zlomku, v jejímž rámci je třeba *fysis* chápat jako bytostnou povahu (čtyř kořenů), která je kladena do protikladu k nahodilé směsi

smrtných věcí. – Další dva výskyty *fysis* u Empedoklea ve zlomcích B 63 a B 110 již není potřeba hlouběji rozebírat, neboť v těchto zlomcích je mnohem přirozenější překládat *fysis* jako „pravou povahu“; proto jestliže se ukazuje, že i ve zlomku B 8 znamená *fysis* primárně „pravou povahu“, tak to jen podporuje tento „přirozený“ význam i v obou zbylých zlomcích.¹

Nuže, po tomto průzkumu se můžeme vrátit k otázce, zda *fysis* představovala explicitní předmět předsókratovského myšlení a zkoumání. To, že předsókratici sami s největší pravděpodobností *fysis* neučinili explicitním předmětem svého myšlení, naznačuje skutečnost, že termín *fysis* – jak vyplývá z dochovaných dokladů – před druhou polovinou pátého století znamenal „pravou povahu/bytostný charakter“ nějaké *jednotlivé* věci či jevu. Dochovaná evidence nás přitom neopravňuje k předpokladu, že termín *fysis* mohl být používán i v jiném významu; nanejvýš lze v určitých kontextech, a to bez nějaké silnější evidence, předpokládat etymologické, růstově genetické aspekty. Předsókratici mohli tedy *fysis* užívat (a občas skutečně i užívali) v obecném a netematickém významu „pravá povaha“ nějaké věci, což by znamenalo, že předmětem jejich myšlení a zkoumání mohla být pouze jakási vágní reflexe pravé povahy jednotlivých věcí. Jistě, mohli bychom být v pokušení reinterpretovat tuto možnost v tom smyslu, že předsókratici, kteří do jisté míry usilovali o poznání původu či pravého povahy světa, zároveň tematizovali své zkoumání explicitně jako zkoumání *fysis* světa. Avšak kdybychom tomuto pokušení podlehl, víceméně bychom se tím vrátili na počátek našeho zkoumání, neboť bychom si museli opět položit otázku, do jaké míry je tento krok oprávněný, resp. zda pro takové pojetí *fysis* máme nějaké doklady. Jedna věc je totiž mít doklady o víceméně *netematickém* užívání *fysis*, kdy se zdůrazňuje určitý aspekt nějaké věci (její pravá povaha), a zcela jiná věc je předpokládat, že *fysis* mohla být *tematizována* jako vlastní předmět předsókratovského zkoumání. Doklady, které máme, nás k takovému předpokladu tematického užívání *fysis* naprosto neopravňují.

Zdá se tedy, že předsókratové sami necharakterizovali své myšlení či zkoumání jako *peri fyseós*, nýbrž že charakteristika *peri fyseós* jim byla připsána až později. Co ovšem

¹ V Empedokleově zlomku B 63 se vyskytuje termín *fysis* ve stejném spojení jako v Parmenidově zlomku B 16, totiž *fysis* údů (*meleón fysis*). Aniž bychom blíže zkoumali, co měl Empedoklés na mysli, zdá se, že i tato paralela s Parmenidem naznačuje, že *fysis* zde znamená „pravou povahu“. Také ve zlomku B 110 překládá většina interpretů *fysis* jako „pravá povaha“. O čtyřech kořenech se zde říká, že „samy rostou do povahy (*éthos*) každého z nich, podle toho, jakou má každý přirozenost (*fysis*).“ Vzhledem k tomu, že je zde určitá paralela mezi *fysis* a *éthos*, překládá např. Vítek (II 2006, s. 377) *fysis* jako „zrod“, a to proto, aby se tak vyhnul podle něj neopodstatněné synonymitě obou termínů (srv. Vítek III 2006, s. 469-470), přičemž *éthos* chápe jako „přirozenost každé věci a bytosti, jejíž specificitu tvoří určitá konfigurace 4 kořenů“ (Vítek III 2006, s. 469). V našem překladu však *fysis* a *éthos* považujeme do značné míry za synonymní. To, že je třeba výraz *éthos* vztahovat na přirozenost či povahu kořenů, a nikoli jednotlivých věcí, se zdá potvrzovat i jeho druhý výskyt ve verši B 17.28, kde se jednoznačně vztahuje ke přirozenosti kořenů. Třebaže jsou ovšem oba termíny do značné míry synonymní, přesto patrně vyjadřují jiný aspekt či stránku povahy kořenů.

umožnilo a ospravedlnilo (pozdější) označení či charakteristiku předsókratovského myšlení jako *peri fyseós*? Vysvětlení je třeba hledat v sémantických posunech uvnitř samotné *fysis*, k nimž – jak jsme naznačili – začalo docházet od druhé poloviny pátého století. Zatímco původně, tj. před polovinou pátého století, *fysis* označovala či zdůrazňovala téměř výhradně pravou povahu *té které jednotlivé* věci (s jejími případnými růstově-genetickými aspekty), od druhé poloviny pátého století se sémantické pole *fysis* začalo značně rozšiřovat, takže *fysis* označovala a zahrnovala stále více věcí a jevů, které s ní původně nesouvisely. A tyto sémantické posuny a rozšíření způsobily, že i předmět předsókratovského myšlení mohl být nakonec označen jako *fysis*.

Avšak vzhledem ke značnému množství významů, které byly, počínajíc druhou polovinou pátého století, pojmu *fysis* připisovány, se pochopitelně nabízí následující otázka: Co přesně se charakteristikou předsókratovského myšlení jako *peri fyseós* myslelo? Jaký předmět myšlení charakteristika *peri fyseós* předsókratikům podsouvala? Co *fysis* ve formulce *peri fyseós* vlastně znamenala?

Poprvé se objevuje formulka *peri fyseós* jakožto charakteristika předsókratovského myšlení ve dvacáté kapitole hippokratovského spisu *O starém lékařství*, který patrně pochází z konce pátého století.¹ Zde se hovoří o těch, kdo se zabývají „filosofií, jako např. Empedoklés anebo jiní, kteří od počátku psali *peri fysios*“.² Při prvním pohledu se zdá, že je zde *fysis* použita ve významu, který se pro předsókratovské myšlení jeví jako nejcharakterističtější a nejintuitivnější – totiž ve významu, který zhruba odpovídá naší představě přírody, resp. pravidelnému či přirozenému dění světa. Pro předsókratovskou *filosofii*, a Empedekleovu filosofii zvláště, je totiž charakteristický zájem o kosmogonii a kosmologii, tedy o to, jak svět vznikl, z čeho se skládá a jak je uspořádán. Nicméně při bližším pohledu je zjevné, že tento význam *fysis* autor spisu *O starém lékařství* rozhodně na mysli neměl. Z kontextu totiž vcelku jednoznačně vyplývá, že je zde třeba *fysis* chápat ve smyslu přirozenosti člověka. Hippokratovský autor zde kritizuje „některé lékaře a sofisty“ za jejich tvrzení, že léčit může jen ten, kdo ví, „co je to člověk“ (*ho ti estin anthrópos*)³; jinými slovy, domnívá se, že člověka a jeho přirozenost lze poznat pouze na základě empiricko-lékařské zkušenosti, a proto kritizuje ty, jejichž léčebné postupy se opírají o jakési filosofické či spekulativní představy o přirozenosti člověka. Navíc i formulka *peri fysios* (ve výše zmíněné větě o „Empedokleovi a těch, kteří psali *peri fysios*“) je vzápětí ještě v téže větě

¹ Srv. Schiefsky 2005, s. 63-64.

² *De prisca medicina* 20,5-6 (Jones I, 52).

³ *De prisca medicina* 20,1-3 (Jones I, 52).

upřesněna o tři charakteristiky odkazující na člověka; celá věta tedy zní: „jako např. Empedoklés anebo ti, kteří od počátku psali *peri fysios*, tj. o tom, co je to člověk, jak se nejprve vyvinul a z čeho byl zformován.“¹ – Třebaže ve spise *O starém lékařství* je *fysis* (ve formulce *peri fysios*) užita v poměrně úzkém významu „lidská přirozenost“, přesto je pro naše zkoumání tento doklad důležitý – a to proto, že dokazuje, že na konci pátého století mohlo být již zkoumání předsókratovských myslitelů explicitně chápáno a tematizováno jako *peri fyseós*, ať už byl lexikální význam *fysis* jakýkoli.

Pokud bychom za předmět předsókratovského zájmu považovali kosmogonicko-kosmologické spekulace, lze první doklad, z něhož by bylo možné usuzovat na identifikaci tohoto předmětu předsókratovského myšlení jako *fysis*, nalézt v Platónově raném dialogu *Prótagoras*, který byl napsán někdy v prvním desetiletí čtvrtého století. Mezi sofisty shromážděnými v Kalliově domě je i Hippias se skupinou svých příznivců, kteří mu „pokládají astronomické otázky (*astronomika atta*) o *fysis* a o věcech vznášejících se nad zemí (*meteóra*)“ (*Prot.* 315c5-6). Na tomto citátu je důležitá především blízkost termínů *fysis* a *meteóra*, která dává tušit, že oba termíny jsou zde chápány do určité míry synonymně. Ačkoli se zde o předsókraticích neříká nic konkrétního ani explicitního, přesto termín *meteóra*, který byl s předsókratovským myšlením poměrně běžně spojován², naznačuje, že nejpozději od prvního desetiletí čtvrtého století, během něhož byl dialog *Prótagoras* napsán, bylo možné explicitně spojovat (kosmogonicko-kosmologický) předmět předsókratovského myšlení s *fysis*. – V Platónově středním dialogu *Faidón*, jehož sepsání spadá někdy do druhého nebo třetího desetiletí čtvrtého století, se již předsókratovský způsob zkoumání označuje vcelku samozřejmě jako *historia peri fyseós* (*Phd.* 96a7), přičemž se hned tento způsob zkoumání charakterizuje jako „vědění o příčinách každé věci (*aitiai hekastú*), proč každá věc vzniká, proč zaniká a proč existuje.“ (*Phd.* 96a8-9)

Přestože tyto doklady ukazují, že Platón již explicitně identifikoval předmět předsókratovského myšlení jako *fysis* (přičemž její význam do značné míry odpovídá našemu chápání přírody), přesto o definitivní identifikaci předmětu předsókratovského myšlení jakožto *fysis* se zasloužil až Platónův žák Aristotelés. Ten jak známo většinu předsókratů označoval jako *fysikoi* nebo *fysiologoi*. Důležité ovšem je, že pro Aristotela nebylo toto označení pouze arbitrárním označením určité skupiny myslitelů, jakým je např. naše označení „předsókraticí“, které celou tuto skupinu myslitelů vymezuje pouze na základě nahodilého

¹ *De prisca medicina* 20,6-8 (Jones I, 52).

² Srv. Aristofanés, *Nub.* 228, 490. V Platónově *Apologii* a ve spisu *O starém lékařství* je termín *meteóron* spojován s výrazem „pod zemí“ *hypo gés*, srv. *Apol.* 18b7, 23d6, *De prisca medicina* 1,23 (Jones I, 14).

faktu, že žili před Sókratem. V Aristotelově pojetí mělo toto označení především jasné filosofické implikace, jež byly dány Aristotelovým specifickým pojetím *fysis* jako toho, co se pohybuje a co má v sobě pohyb (srv. *Phys.* II,1 192b8-15). Touto charakteristikou byl zároveň předmět předsókratovského myšlení vymezen vůči jiným typům zkoumání, které se (jako např. metafyzika či matematika) netýkalo *fysis*.

Zkratky:

LSJ – Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.

KRS – Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Předsókratovští filosofové*, Praha 2004.

DK – Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin, Zürich 1969.

Aischylos

Agam. – *Agamemnon*

Pers. – *Persae*

Prom. – *Prometheus Vincetus*

Suppl. – *Supplices*

Aristofanés

Nub. – *Nubes*

Aristotelés

Phys. – *Physica*

Homér

Il. – *Ilias*

Od. – *Odyssea*

Pindaros

Isthm. – *Isthmia*

Nem. – *Nemea*

Platón

Apol. – *Apologia*

Phd. – *Phaedo*

Prot. – *Protagoras*

Literatura:

- Ameis, K. F., Hentze, C., (vyd.), ⁶1903, *Homers Ilias I,1*, Leipzig.
- Coxon, A. H., 1986, *The Fragments of Parmenides*, Assen/Maastricht.
- Hobza, P., 2006, „Orality řecké kultury“, in: *Filosofický časopis* 6, s. 901-915.
- Jones, W. H. S., 2004, *Hippocrates (vol. I)*, Cambridge (Massachusetts), London.
- Kahn, Ch. H., 1960, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., 2004, *Předsókratovští filosofové*, Praha.
- Kratochvíl, Z., 2006, *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*, Praha.
- Lovejoy, A. O., 1909, „The Meaning of *Phusis* in the Greek Physiologists“, in: *The Philosophical Review* XVIII, 4, s. 369-383.
- Mansfeld, J., 1983, *Vorsokratiker I*, Stuttgart.
- Mourelatos, A. P. D., 1970, *The Route of Parmenides*, New Haven and London.
- Naddaf, G., 2005, *The Greek Concept of Nature*, New York.
- Schiefsky, M. J., 2005, *Hippocrates. On Ancient Medicine*, Leden, Boston.
- Vítek, T., 2006, *Empedoklés II./Zlomky*, Praha.
- Vítek, T., 2006, *Empedoklés III./Komentář*, Praha.

Gorgiás 447a-448e aneb Opožděný prolog

Kryštof Boháček

1. Zaměřeno na opomíjenou pasáž

Platónův *Gorgiás* je tradičně pokládán za jeden z nejpůsobivějších dialogů a zcela nepochybně již od antiky patří k filosofickým dílům nejznámějším a nejvlivnějším.¹ Cicero v něm kupříkladu spatřoval Platónovo přání, aby rétorika podlehla filosofii.² Díky mimořádnému dojmu, jímž působí na čtenáře, dodnes jako jeden z mála filosofických textů patří do širšího intelektuálního povědomí a spoluvytváří horizont všeobecně vzdělaného Evropana; přes to není právě snadné určit, čemu a komu je vlastně věnován. Lze vůbec říci, že dialog končí porážkou Sókratových partnerů nebo nějakým jednoduše formulovatelným závěrem?

Co vlastně můžeme očekávat od dialogu *Gorgiás*, na co máme zaměřit svou pozornost? Co bylo Platónovým hlavním cílem a záměrem, zkrátka: o čem je *Gorgiás*? Odpovědi na takovou otázku by jistě měl předcházet podrobný komentář, ten ale řádově přesahuje možnosti článku. I rozsáhlé komentáře přitom mají kupodivu sklon v případě tohoto dialogu poněkud přehlížet formální stránku a už vůbec se důkladně nevěnují krátké úvodní pasáži (447a-448e), předcházející rozhovoru mezi Sókratem a Gorgiou. Nevyřčeným předpokladem přitom obvykle zůstává, že skutečně klíčová platónská problematika bude rozvinuta až v rozhovoru s Kallikleem.

V tomto článku se naopak zaměříme právě na úvodní část dialogu a její význam jak pro výklad rozhovoru mezi Sókratem a Gorgiou, tak pro porozumění celkové formální struktuře spisu. Východisko pro nás představuje dramatické čtení a zkoumání filosofické relevance literární formy. Platónské dialogy jsou polyvalentní artefakty, jejichž autor sledoval mnoho velmi komplikovaných a dost možná i protichůdných zájmů.³ Právě literární forma představuje možný klíč, který nám umožňuje identifikovat jednotlivé vrstvy dialogu a zvolit jim adekvátní interpretační strategie.

¹ V odborné literatuře se vytrvale opakuje příklad s korintským rolníkem, jenž ihned poté, co si přečetl *Gorgiu*, opustil své pole a pod vedením Platónovým nadále pěstoval svoji duši. Udajně mu byl věnován Aristotelův nedochovaný *Korintský dialog*. Viz Themistios: *Or.* 33, 356 nebo Aristotelés: *fr.* 64.

² Cicero: *De or.* III § 129.

³ Např. i v tak elementární otázce, jako je relevance postav dialogů, podrobněji Irwin 1979, s. 9-10.

2. Význam úvodu z hlediska dramatického čtení

Jsou-li Platónova díla vlastně tragickými dramaty v próze,¹ pak samozřejmě dramatický rámec a kontextuální porozumění hraje klíčovou roli. Attické tragédie mívají *prolog*, který nepředstavuje jen uvedení diváka do komplikovaných mytologických „reálií“, ale především skrze osudové a nezměnitelné rodové vazby k minulému zásadně charakterizuje klíčové budoucí postoje a názhledy protagonistů.² Díky úvodním pasážím víme, „jak jsou karty rozdány“, odkud kdo přichází a co od něj tedy můžeme očekávat. Z hlediska literární struktury se v řeckém písemnictví jedná o rozšířený prvek, vycházející z přirozené zkušenosti původně orální kultury: tak jako při prvním setkání vzniká počáteční dojem po několika málo okamžicích, má úvodní sekvence velký vliv na další divákovu hodnocení celého díla.³ Proto má drtivá většina řeckých literárních děl *προοίμιον*, v němž autor vysvětluje své záměry, vyjadřuje se k příležitosti, při které jeho dílo vzniklo, a rámcově posluchače/čtenáře seznamuje s budoucím obsahem. Jinými slovy nám dává návod, jak k jeho dílu přistupovat.⁴

Tuto tradiční literární formu dále rozvíjí mimo jiné i rétorická škola Gorgii z Leontín, která hraje v našem dialogu úlohu přinejmenším významnou. Gorgiův styl je charakteristický výrazně vyostřeným *προοίμιον*, v němž jsou provokativně předloženy zcela nekonvenční a nepravděpodobné teze, v jejichž strhujícím a neodolatelném dokazování pak spočívá hlavní náplň spisu.⁵ Tento gorgiánský prvek je velmi dobře patrný i v dílech Gorgiových žáků, tedy u Thúkýdida⁶ a Ísokrata.⁷

Rovněž Platón ve svých *tranzitivních dialozích* věnuje poměrně velkou péči úvodním sekvencím, popisu scény, charakteristice postav a v neposlední řadě jejich identifikaci s ustálenými rolemi platónského dramatu.⁸ Velkolepou ukázkou úsilí, které Platón těmto

¹ Více Nussbaumová 2003, s. 269-292; srovnej též Patočka 1991, (*Platón*), s. 155.

² Schadewald 1974, s. 111-112.

³ Řecký autor nemůže očekávat, že čtenář má k dispozici obsah nebo může spisem složitě listovat. Díla se předčítala nahlas, prapůvodně při veřejných příležitostech před větším počtem posluchačů, a i v klasické době většinou ve skupince. Jednalo se tedy téměř vždy o (z našeho pohledu) jistou scénickou zkušenost, v případě poesie navíc spojenou s rytmickým hudebním doprovodem. Čtenář tak byl zároveň posluchačem i divákem.

⁴ Naše vnímání určité pasáže se totiž bude velmi lišit podle toho, zda se jedná o dílo polemické, naučné, oslavné, komické či např. pohřební řeč.

⁵ Podrobný výklad *προοίμιον* Gorgiova spisu *O nebytí* a jeho centrálního významu pro strukturu Gorgiových textů viz Boháček 2004, s. 33-47.

⁶ Viz Straussův podnětný rozbor Thúkýdidova metodického úvodu, in Strauss 2007, s. 150-154.

⁷ Ísokratova *Antidosis* (or. 15) obsahuje *Prolog* (§ 1-13) a vlastní *προοίμιον* (§ 14-29).

⁸ Jedná se o role typického Athéňana v úvodním „cvičném dialogu“, role mladíka hledajícího učitele v „pedagogickém dialogu“ a role konkurenčního kandidáta na učitele v dialozích „protreptickém“ a „filosofickém“. Blíže viz pozn. č. 13.

vstupním pasážím věnoval, jsou úvodní sekvence dialogů *Lysis*, *Charmidés* a především *Prótagorás*.

Pokud se spolu s Kahnem¹ a dalšími autory navíc domníváme, že u Platóna je určitý filosofický diskurs vždy spojen se zcela specifickou literární formou, která představuje na pozdější filosofické tradici nejméně závislé a proto relativně bezpečné výchozí interpretační vodítko, pak docházíme k závěru, že bez důkladného čtení úvodní pasáže nedosáhneme toho filosofického východiska, pro které je daný dialog určen a se kterým Platón počítal při psaní všech následujících pasáží.

3. Struktura, role a minimalistická scéna

Na první pohled připomíná *Gorgiás* mnohým interpretům dialog *Prótagorás*, s nímž proto hledají styčné body. Jenže *Gorgiás* postrádá onu typickou strukturu raných dialogů a je přinejmenším nejasné, kdo je vlastně Sókratovi hlavním partnerem.² *Gorgiás* je podobně jako *Kritiás* či *Ión* sice formálně v rozhovoru poražen Sókratem, na rozdíl od raných dialogů však jeho prestiž, váha a dokonce ani celková nálada nijak neutrpí a *Gorgiás* neprojeví v celém dialogu ani náznak nelibosti. Jak zdůrazňuje Olof Gigon,³ Sókratés se k němu chová s velmi vybranou zdvořilostí, úctou a téměř „nesókratovskou“ ohleduplností,⁴ neznámou z raných dialogů; *Gorgiás* se na oplátku se zájmem účastní hovoru a ani nestrhává převahu v řeči na svou stranu, ani se nesnižuje k argumentu *ad personam*.⁵ Naopak s určitou noblesou dodržuje pravidla sókratovské dialektiky a v podstatě se jej průběh rozhovoru nedotýká. Jako kdyby z jeho pohledu Sókratés nedisponoval dostatečně silnými zbraněmi, aby jej mohl ohrozit. Jedná se zřejmě o zcela jiného partnera, než v raných dialozích. Co tím Platón sleduje? Není dialog také určen jiným čtenářům?⁶

¹ Kahn 1996.

² Strukturní analýzu raných dialogů a jejich formální klasifikaci jsem již dříve předložil v článku *Proč barbarů hlava nebolí*, (Boháček 2007), s. 17-23, a zejm. přílohy s. 29-31. Stručně řečeno, sdílím tradiční výklad rané Platónovy tvorby jakožto silně závislé na historickém Sókratovi. Domnívám se nicméně, že v rámci raných spisů lze identifikovat dvě po všech stránkách velmi odlišné skupiny dialogů. *Malé sókratovské dialogy* jsou nejkratšími a patrně prvními Platónovými díly. Mají definiční charakter, Sókratés rozmlouvá s jediným partnerem a dramatická stránka díla prakticky není vyvinuta. Stavba je plně podřízena zákonitostem sókratovského *elenchu* a dialogy proto končí aporií. *Tranzitivní dialogy* naproti tomu obsahují již plně rozvinutou dramatickou strukturu, Sókratés rozmlouvá s více partnery, z nichž jeden – mladík s nezkaženou duší, stojící před rozhodnutím o volbě své budoucnosti – je vlastně předmětem zápasu mezi Sókratem a hlavním partnerem dialogu, jímž je vždy osoba nějak svázaná se sofistickým prostředím a výukou, tedy *Prótagorás*, *Kritiás* či *Euthydémós* s *Dionysodórem*. Dialogy končí Sókratovým vítězstvím, tedy důvěrou mladíka a jeho touhou následovat Sókrata i přes to, že Sókratés ani zde ještě nepředstavuje žádnou pozitivní nauku, ale je výchovným vzorem.

³ Gigon 1974, s. 89.

⁴ *Gorg.* 457 c - 458 b; 460 e – 461 b

⁵ Jak se o to pokouší např. *Prótagorás* v *Prot.* 339b-340a; ukázkovým příkladem eristické dialektiky je celý *Euthydémós*.

⁶ *Malé sókratovské dialogy* snad byly v prvé řadě určeny „osiřelému“ sókratovskému kroužku; *tranzitivní dialogy* naproti tomu míří na mladé čtenáře, kteří se mohou identifikovat se slabším partnerem.

Navíc v případě třetího partnera, Kallikleá, Sókratés už vůbec neodchází jako vítěz. Kalliklés tvrději obhájí svoji pozici a stojí na svém zcela krystalickém voluntarismu jako snad nejotrlejší Sókratův protivník vůbec.¹ Skutečně otřesena tak odchází jediné postava Póla, a zejména Pólova kapitulace je zřejmě důvodem všeobecného dojmu porážky rétoriky, jenž je minimálně podle tradičního pohledu hlavním Platónovým cílem.² Samostatný rozhovor s Gorgiou bychom snad mohli chápat analogicky s *malými sókratovskými dialogy*, už kvůli deficientní scéně. Jenže pak následuje rozhovor s nepochybně slabším partnerem, což by připomínalo převrácenou strukturu *tranzitivních dialogů*, která by však v takovém případě zcela ztrácela smysl. Proč ale přichází rozhovor s Kallikleem a jakou má funkci?

Naše formální otázky nabývají na závažnosti, jakmile si uvědomíme, že se již od nejstarších dob nedaří nalézt shodu ve výkladu hlavního tématu dialogu *Gorgiás*. Olympiodóros ve svém komentáři zmiňuje hned tři možná hlediska čtení:³

1) περὶ ῥητορικῆς.

2) περὶ δικαιοσύνης καὶ ἀδικίας.

3) περὶ τοῦ δημιουργοῦ.

Olympiodóros je hodnotí jako pouze dílčí a přidává proto ještě jako čtvrté své vlastní východisko pro porozumění *Gorgiovi*, jež pokládá na rozdíl od předchozích tří za komplexní a do jisté míry zmíněné přístupy zahrnující pohled:

4) περὶ τῶν ἀρχῶν τῶν ἠθικῶν τῶν φερουσῶν ἡμᾶς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν εὐδαιμονίαν.

S Olympiodórovým hlediskem lze v podstatě ztotožnit názor Irwinův, jenž se domnívá, že v *Gorgiovi* jde o „pravdivý náhled na to, co v životě stojí za to“,⁴ a zároveň o to ukázat, že gorgiánská rétorika takovýto pravdivý náhled nenabízí. Dodds nabízí několik alternativních variant téhož, s odlišným důrazem na sofistickou problematiku (ποῖόν τινα χρῆ εἶναι τὸν ἄνδρα) nebo etiku (ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶν καὶ ὅστις μὴ).⁵

¹ „Bis zum Schluß bleibt Kallikles ein Mann von Welt, der, alles in allem gesehen, seine Position geschickt zu vertreten vermag“, bilancuje Gigon 1974, s. 90.

² Jak zdůrazňuje Irwin 1995, s. 96, Sókratův skutečný zájem nepatří sofistům, politikům či jakýmkoli jiným „hlavním parterům“ z dialogů, ale převážně mladým posluchačům, kteří rozhovorům mlčky přihlížejí. Právě na „diváka“, identifikujícího se se slabším Sókratovým partnerem, je Platónova dramatická tvorba *tranzitivního* období zaměřena. V případě *Gorgii* a následujících dialogů se však cílová skupina mění: ani Pólos ani Chairefón již nejsou mladíci a ve filosofii také nejsou nováčci.

³ Olympiodóros: *In Plat. Gorg.*, proem. § 4, 2

⁴ Irwin 1979, s. 9.

⁵ Dodds 1990, s. v.

Ovšem co se týče scény, na jejímž pozadí nám Platón svá πρόσωπα představuje, ani ta nám mnoho nepomáhá. Fiktivní datace celého setkání je vrcholně nejistá a Platónova úspornost co do kulis a celkových indicií je až nápadná, zvláště ve srovnání např. se známou „scénickou rozmařilostí“ z *Prótagory*.¹ Tato formální odlišnost by nás také mohla varovat před povrchním srovnáváním pouze na základě délky (*Prótagorás* je jediný z raných spisů rozsahem s *Gorgiou* alespoň přibližně srovnatelný) a přítomnosti slovnitého myslitele, tradičně řazeného mezi sofisty.²

Z hlediska dramatického účinku by jako nejefektivnější samozřejmě vycházelo první setkání Sókrata s *Gorgiou*, nejspíše tedy během jeho první athénské mise kolem roku 427. V Athénách tehdy ještě nepříliš známému *Gorgiovi* by pak Sókratés mohl vcelku věrohodně pokládat své „elementární“ otázky typu „τί ἐστίν“.³ Na druhou stranu je třeba přihlídnout k řadě „historických“ nesrovnalostí, které by potenciálně mohly být vodítkem pro nejruznější datování mezi léty 429 až 405.⁴ Irwin ovšem připomíná, že Platóna v jeho fiktivních dílech nezajímá historická věrohodnost (zřejmě zobrazují i děje, ke kterým vůbec nikdy nedošlo). Mnohem spíše podle Irwina využívá Platón narážek na významné události, zejm. nedávných athénských dějin k tomu, aby čtenářovy myšlenky nasměroval žádoucím směrem.⁵ Dodds⁶ se se vrací ke staršímu Sauppeho⁷ výkladu, podle nějž Platón úmyslně vytrhává dialog z jakéhokoliv konkrétního kontextu a kombinací odkazů k mnoha vzájemně nesouvisejícím známým událostem dosahuje jakéhosi zvláštního „bezčasí“ dobře korespondujícího s absolutní neurčitelností lokální charakteristiky: kdesi kdysi v Athénách se střetává rétorika s filosofií. Tento skoro mýtický rozměr ve stylu eliadovského *in illo tempore* se zdá

¹ Což je zřejmě jedním z důvodů, proč bývá tato stránka *Gorgii* v komentářích opomíjena, na rozdíl od pečlivých rozborů úvodních pasáží z *Prótagory*.

² Zásadní charakteristiku programového, „terminologického“ sofistů-prótagorovce, jsem z hlediska historického i od něj odlišného hlediska platónského vložil v článku *Sofisté, homo protagorensis*, (Boháček 2006). Je zjevné, že *Gorgiás* ani celá jeho rétorická škola filosofickou posici sofistů-prótagorovců nesdílí o nic více, než např. Sókratés.

³ „Neznámý“ je ovšem relativní pojem: v roce 427 bylo *Gorgiovi* 60 let, již před lety publikoval významné filosofické dílo a patrně již delší dobu úspěšně vyučoval svoji rétorickou filosofii v Thessálii. Jako diplomat zřejmě zastupoval rodnou obec po celém Řecku a jistě při tom zároveň propagoval svoji nauku. Hvězdné období, v němž se stal učitelem vedoucích intelektuálů příští generace a inspirátorem celé řecké literatury, ovšem nastartoval jeho pobyt v Athénách; nevíme tedy, zda v době fiktivního setkání se Sókratem již byly v Helladě široce známy jeho panhellénské řeči, či zda vznikly až později. Z hlediska literární fikce je nicméně uvěřitelné, že Sókratés, který nikdy necestoval mimo Athény, neměl o *Gorgiově* filosofické posici žádnou přesnější představu. Více viz Boháček 2004, s. 17-20.

⁴ K této otázce podrobně, včetně diskuse příslušné literatury, viz Dodds 1990, s. 17-18, nebo Irwin 1979, s. 109.

⁵ Irwin 1979, s. 110. Nám nezbyvá než konstatovat, že rétoričtější metodu snad ani nelze nikomu podsouvat.

⁶ Dodds 1990, s. 17.

⁷ Sauppe & Gercke 1897, s. xvii.

podporovat dosti rozšířené pojetí *Gorgii* jakožto přelomového díla, následujícího po *Prótagorovi* a zahajujícího střední období.¹

Naše formální hodnocení úvodní pasáže i základní struktury takový pohled na *Gorgiu* podporuje. Zrekapitulujme: Veškerá složka dramatického rámce je omezena na minimum. V dialogu vystupuje včetně Sókrata pět postav a neznámý počet přihlízejících. Scénu tvoří jakési vnitřní prostory blíže neurčené veřejné budovy (snad gymnasia) v Athénách,² což podle Müllerovy topologické klasifikace³ poukazuje na konfrontační charakter spisu.⁴ Dialog v žádném případě nekončí aporií, Sókratés se utkává s více partnery, téma dialogu se evidentně nevyčerpává úvodní elementární otázkou a dílo celkově neodpovídá struktuře *malých sókratovských dialogů*.⁵ Ale to není všechno! Dialog postrádá jakoukoli rámcovou rozmluvu, čtenář jakoby vpadává přímo do prvních slov hlavních aktérů. Podle své formy tedy náleží mezi dramatické/mímetické dialogy.⁶ Tuto formu však nemá žádný z *tranzitivních dialogů*, které mají jako jeden ze svých typických formálních znaků narativní rámec.⁷ Chybí tedy úvodní Sókratův „cvičný dialog“ s erotickými motivy, ale i typický dialog dialog „pedagogický“ s mladým zájemcem o filosofii; naopak Sókratových partnerů je neobvykle mnoho a jejich pořadí také vůbec neodpovídá typické struktuře *tranzitivních dialogů*.⁸ Ke všemu není nejsilnější protivník poražen a Sókratés tedy není schopen působit na na něj ve „filosofickém dialogu“. Spis sice využívá prvků známých z dřívějšího období, opouští však dosavadní vzorce a i po stránce struktury a dramatické formy je určitým přelomem.⁹

Minimalistická scéna a odlišná struktura tedy z hlediska filosofického užití literární formy přelomový charakter dialogu potvrzuje: čtenář, navyklý na ustálenou *tranzitivní*

¹ Irwin 1979, s. 1 a dále s. 5-7.

² Na rozdíl od starověkého scholiasty se domníváme, že se dialog neodehrává v domě Kallikleově.

³ Müller 1988, s. 387-409.

⁴ To by rovněž podporovalo tezi o přelomovém charakteru *Gorgii* a zároveň by svědčilo pro dominanci tématu rétorika v dialogu. Hlavním záměrem by se pak jevilo vyrovnat se s gorgiánskou školou, tedy Gorgiovou filosofickou posicí a Ísokratovým úspěchem pedagogicko-politickým. Viz níže.

⁵ Viz pozn. 13.

⁶ Podle vlastní Platónovy klasifikace z *Resp.* III; podrobněji k celé problematice Kosman 1992, zvl. s. 79-82.

⁷ Výjimku tvoří *Kritón*, patrně jakýsi mezistupeň mezi *malými sókratovskými* a *tranzitivními dialogy*, a dále *Kratylos*, dialog z periodizačního hlediska natolik sporný, že jej většina badatelů odmítá kamkoli zařazovat. *Apol.* je vzhledem ke své formě soudní řeči v mnohém formálně determinována.

⁸ Viz pozn. 13.

⁹ Poněkud „přízemní“ vysvětlení nabízí kupodivu Dodds, jenž se domnívá, že Platón byl natolik pohlcen hlavním tématem a napětím mezi postavami, že tuto koncentrovanost nechtěl rozmělnovat popisem okolního auditoria, a tak vynechal všechny prvky známé z *Prótagory* či *Charmida*, Dodds 1990, s. 6. My jsme naopak toho názoru, že Platón zde zjevně ohlašuje změnu dosavadního myšlení a zejména se nám zdá, že ona absentní „scénická stránka“ souvisí s obecným charakterem rétoriky: na rozdíl od sofistů není gorgiánská problematika vázána na žádný politický či jiný kontext. Jedná se o zcela obecný spor o náležitý *logos*. Viz závěr tohoto článku.

literární žeň úvodních sekvencí, by si hned v prvních větách musel uvědomit, že přichází něco úplně nového. *Gorgiás* by tak i formálně byl pečlivě připraveným a jasně proklamovaným začátkem nové „etapy“ Platónova díla či snad dokonce i myšlení; v každém případě jejich veřejné presentace.¹

4. Προοίμιον

Již první slova spisu nás nenechají na pochybách, že tentokrát nebude Sókratovi do smíchu: čeká nás πόλεμος καὶ μάχη, čemuž můžeme prvoplánově rozumět i jako vyhlášení války Gorgiovi a jeho škole. Věc ale není tak jednoduchá, jak se na první pohled zdá. Podíváme-li se na poslední slova dialogu, nacházíme kromě oslovení Kallikleia Gorgiův charakteristický termín ἄξιος.² To jistě nebude náhoda! Uvědomme si, že *Gorgiás* v dialogu svůj obor řadí mezi bojová umění, což máme jako autentické potvrzeno ísokratovskou paralelou výcvik těla/výcvik duše.³ Tato paralela ovšem zjevně stojí v pozadí slavného schématu pravých a nepravých umění zajišťujících péči o duši a tělo v centrálním rozhovoru s Pólem (463b-466a)! Je tedy jasné, že Platón nám již v úvodní větě cosi signalizuje. Nepůjde tu jen o to, že Sókrata čeká boj. Jde především o to, že Sókratés vstupuje na již etablovanou gorgiánskou půdu, kde bojovat musí každý a *logos* tím pádem získává jinou dimenzi; východisko a do jisté míry i prostředky jsou přitom dílem gorgiánské školy a ani platónský filosof se jim nemůže vyhnout.⁴ Zápas se přitom, jak se zdá, povede o takové užití, které je ἄξιος! Jaký klíč rozhoduje o ἄξιος/ἀνάξιος? O tom ze začátku nemáme ani potuchy...

¹ O presentaci Platónových spisů mnoho nevíme, viz Nussbaumová 2003, s. 284. Přinejmenším se zde jedná o změnu na poli platónské literární rétoriky.

² Hlavním tématem προοίμιον *Gorgiovy Heleny* (zejm. § 1-2) je kritérium pro rozhodnutí, zda je něco ἄξιος či ἀνάξιος. Tato párová kontradiktorická adjektiva tvoří adekvátní gorgiánskou protiváhu vůči pohomérické a později platónské ἀρετή. V případě lyrické či platónské ἀρετή jde o něco trvalého, „objektivního“ a na aktuálních okolnostech posuzování nezávislého (*Gorg.* 506d-e) – a jak víme ze spisu *O nebytí*, žádný takový koncept *Gorgiás* nepřipouští. Naproti tomu ἄξιος/ἀνάξιος je otázka aktuálního posouzení, a jak nám říká první paragraf, je silně ovlivněna výchovou, tradicí etc. Součástí tohoto kulturního komplexu je ovšem i mythologie a poesie, tedy rovněž postavy Heleny a Palaméda, a různá zpracování jejich příběhů v rámci *kyklu* o Trójské válce. Takové posouzení, či v našem případě spíše odsouzení, však nemusí být vždy správné – a to se *Gorgiás* právě rozhodl ukázat na případě Heleny. Snadno se shodneme na obecných pravdách toho typu, že ceníme moudrou duši a půvabné tělo, v individuálních otázkách je shoda obtížnější. *Gorgiás* má však v úmyslu dokazovat mnohem silnější tezi: tradice je orientační, není absolutně spolehlivá. Sám slibuje, že vnese do zmatku a fám kolem Heleny jasno pravdivou řečí (která, jak víme z § 1, je rozhodně ἄξιος). Jak si takovou pravdu představuje? Odpovědí je samozřejmě δυνάστης μέγας a celý exkurs o povaze *logu* z § 8-14. Jediným kritériem pravdy je její mocný účinek v daném okamžiku, ať jde o řeč, vnímání (§ 15-18) či partnerské vztahy (§ 19).

³ Ísokratés: *Antidosis* (or. 15), § 180-184.

⁴ Na zajímavou nesrovnalost zde upozorňuje Dodds: člověk může propásnout bitvu, ale válku těžko. Někteří editoři proto vypouštějí počáteční πολέμου; více Dodds 1990, s. 188. Podle našeho názoru zde tento protiklad určité funkční opodstatnění mít může: Sókratés se právě vychytrale vyhnul bitvě, v níž by zcela jistě prohrál. Na velké přednášce před obrovským auditoriem byl Sókratés „slabý v kramflecích“, jak víme z celé *Apologie*, zatímco *Gorgiovi* nebylo rovno. Výsledek si Sókratés (i každý, kdo jej znal, nebo znal jeho věrný obraz z Platónových raných dialogů) dovedl spočítat předem. Válce s rétorikou se však filosof vyhnout nemůže, chce

Sókratés přichází za Gorgiou v doprovodu Chairefóna, jednoho ze svých nejvěrnějších žáků. V platónské tradici proslul především dotazem k delfskému Orákulu, jinak však o něm víme hlavně to, že bezhlavě projevoval oddanost a péči o svého učitele (σφοδρός), a že v sókratovském kroužku rozhodně patřil ke starším.¹ V ústřety jim vychází Kalliklés, jakožto Gorgiův hostitel tak trochu „dohlížející“ na přístup ke svému hostu v duchu starodávné ξενία. Podobně jako v *Prótagorovi*, *Charmidovi*, *Lysidovi* či *Euthydémovi* se i zde v úvodu setkáváme s postavami výlučně athénskému původu, které si vzájemně „vidí do ledví“ a podle toho se k sobě jakožto ἴσοι bez jakýchkoli okolů naprosto bez zábran chovají.

Očekávaný nejapný žertík, jenž navodí onu zvláštní a nám dnes jen obtížně přístupnou erotickou sounáležitost, však nepřichází, a proti všemu očekávání ani Sókratés nevypráví o žádném svém pozoruhodném setkání; protože pasáží *Gorg.* 447 a-c nepředchází ani Sókratův narativní prolog a postavy jdou přímo za Gorgiou, je Platónův věrný čtenář znalý dosavadní² fixní formy dialogů poněkud zaskočen: je jasné, že úvodní pasáž i přes své některé rysy není „cvičným dialogem“. Jaká je tedy její dramatická funkce a má nějaký relevantní obsah? V první řadě je třeba si uvědomit, že z hlediska dramatické charakteristiky postav pro diváka sdružuje tato pasáž πρόσωπα do skupiny založené na zcela jiném druhu vztahů a zájmů, než jak se později vyprofilují ve dva jasné ohraničené tábory: zastánci rétoriky versus sókratovci. V úvodní pasáži jsou to naopak ἄνδρες Ἀθηναῖοι, soukromí zájemci o věci veřejné a intelektuální dění, kteří jsou stavěni do kontraposice se dvěma cizáky, sicilskými profesionály. Kdesi v hlubokém podtónu dialogu tak zůstává spojení mezi Kallikleem a oběma sókratovci, pouto jiného druhu, které umožňuje Sókratovi dovolávat se u Kallikleova hodnot, známých a v mistrné zkratce demonstrovaných právě „cvičnými dialogy“ v *tranzitivních dialogích*. V *Gorgiovi* se však nejedná o společenství typu sókratovského kroužku, jež na příkladu nějakého nedávného počínu brousí svou morální rovnováhu, ale o budoucí hlavní protivníky! Je přece „všeobecně známo“ a „na první pohled jasné“, že hlavním protihráčem Sókrata je Kalliklés. Tvrdíme, že προοίμιον dialogu *Gorgiás* je mimo jiné určeno k tomu, aby ukázalo, že to tak jednoduché není (srov. 486 e – 487 e).

Druhá ne nevýznamná funkce úvodní pasáže se podle našeho názoru skrývá v nenápadném Chairefónově vyznání: φίλος γάρ μοι Γοργίας. Ptáme-li se totiž vůbec po Chairefónově roli, proč vůbec dostal svůj rozsahem zanedbatelný part v nesmrtelném

nám snad naznačit hned na začátku Platón, a tak jde Sókratés za unaveným Gorgiou a chce si volit pro sebe výhodné zbraně: podmínky bitvy smí určovat filosofie, protože z platónského pohledu hraje rétorika vždy „nefěr“. Proč by se tedy filosofie měla předhánět s „férovostí“?

¹ Pokud by se rozhovor konal roku 427, musel by být Chairefón minimálně ještě jednou tak starý jako Platón.

² Tj. formy *tranzitivních dialogů*.

dramatu, pak odpovědi nemůže být rozhodně Friedländerova paralela s mladým Hippokratem z *Prótagory*.¹ Podle našeho názoru Chairefón zpodobňuje typického staršího sókratika, jenž podle Platóna bezduše následuje svého mistra a „nevidí si na špičku svého nosu“. Byl by v sókratovském kroužku nějaký kandidát na přátelské vztahy s Gorgiou? Ale jistě – Antisthenés a Aristippos přinejmenším... Výše jsme zmiňovali přelomový charakter *Gorgii*. To se týká i čtenářů, kterým je dialog určen. Rané spisy psal Platón coby věrný Sókratův žák a ty první snad i přímo pro členy sókratovského kroužku. Ve středním období ale Platón buduje svou vlastní nauku a svou školu. Tato pasáž tedy může být prvním místem, kde se Platón otevřeně distancuje od jiných sókratových žáků.²

Co se nauky týče, obsahuje προοίμιον jasnou formulaci tématu dialogu:

1. τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης,

2. τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται τε καὶ διδάσκει.

To je důvod, proč vlastně Sókratés s Chairefóntem přišli – chtěli by Gorgiovi položit zmíněné otázky. Kalliklés je vybízí, aby tak učinili, a než společnost vejde do vlastního vnitřního prostoru, Sókratés v krátkém interludiu pověří Chairefónta dotazem.³ Po setkání s Gorgiou skutečně rázný Chairefón bez prodlení pokládá otázku, iniciativy se však chápe Gorgiův žák Pólos, sám již vcelku renomovaný rétor a dokonce autor odborných pojednání, v nichž určitým způsobem rozpracovává Gorgiovu nauku. Končí strohé představení všech protagonistů i scény, a přichází úvodní rozhovor.

5. Žáci a jejich závislost na učitelích

Následující „šarvátka studentů či předních strážů“,⁴ jak bývá pasáž nazývána, podle našeho názoru rozhodně nenaznačuje, že oba dva žáci neovládají umění svých učitelů. Naopak, na Pólovu výzvu se Chairefón táže a naprosto otrocky aplikuje sókratovskou metodu známou z malých sókratovských dialogů. Postupuje tak schématicky a nepružně, že rozhovor málem končí dříve, než začal – Chairefón neví, co má říci na Pólovu odpověď ve stylu

¹ Friedländer 1964, s. 246. Zdá se, že si doposud žádný interpret této podle našeho názoru evidentní indicie nevšiml.

² Vzájemnou zášť a řevnivost mezi sókratiky v otázce nástupnictví dokládá např. Diog. Laert.: *Vitae* VI. § 3-4 a zejm. 7; úvod k této problematice Graeser 2000, s. 152-3. Ke sporu o „věrné následnictví“ Platón versus Antisthenés viz Maier 1913. Poněkud jednostranně Platónovi nakloněnou, leč plastickou rekonstrukci sókratovského kroužku podává Patočka 1991, (*Sókratés*), zejm. s. 96-105; Platón podle Patočky mezi sókratiky nikdy úplně nepatřil. To ovšem neznamená, že mu nekonkurovali v nároku na Sókratův odkaz.

³ Dodds 1990, s. 190 si velmi bystře všímá charakteristické nevšímavosti Chairefóntovy: po Sókratově otázce ὅστις ἐστίν lapá po vzduchu a nechápe, proč se tak slavného muže má drze ptát, co je zač - kdo je? To je velice důležitá indicie pro výklad *Gorgii* jako prvního *středního dialogu*: dnešnímu čtenáři je zatěžko si uvědomit, že Platón v době sepsání *Gorgii* zdaleka ještě není filosofická hvězda a že ani on, ani Sókratés se s vlivem a úspěchem *Gorgii* i jeho slavných žáků vůbec nemohli měřit. Sledujeme zde budování nové, již pozitivní platónské posice, prostřednictvím konfrontace s etablovanou a všeobecně respektovanou posicí gorgiánskou. Sókratova dvojsmyslná otázka zde však míří na τέχνη: kým je Gorgiás?

⁴ Patočka 1991, (*Platón*), s. 156.

improvizovaného gorgiánského ἑγκώμιον na rétoriku a jejího zakladatele Gorgiu.¹ Slova se musí ujmout Sókratés, aby zachránil situaci a oba neztratili příliš své „δύναμις“ – tedy váhy a moci nad přítomným zájmem o pokračování hovoru. Platón jako rétor se zde ukazuje na hony vzdálen aporetické bezradnosti *malých sókratovských dialogů*.

Tato zdánlivě malicherná βατραχομομαχία (ve srovnání s následující „γυγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας“ rétoriky) nese mnohé typické rysy „cvičného dialogu“ z *tranzitivní* skupiny, postrádá však jakoukoli erotiku a navíc není situována na samém začátku; nejpodstatnější však je, že v ní nefiguruje Sókratés. Přesto se podle našeho názoru jedná o samostatný akt, jakýsi „opožděný *prolog*“, a nikoli pouhé interludium (ta naopak v minimalistické formě pasáž předcházejí a následují). O co tedy v tomto „pseudocvičném“ dialogu jde? Podle mého názoru je jeho hlavním účelem ukázat, že věrní sókratikové, pietně oprašující Sókratovu památku a fundamentalisticky setrvávající na sókratovském přístupu, jehož pravý smysl ovšem nedoceňují, jsou tváří v tvář rétorice bezmocní. Takoví jako Chairefón, Aristodémos² či Kritón (nebo Antisthenés či Xenofón, usmívá se zasvěcený divák/čtenář narážce) jsou Ísokratovi jen pro smích a na Gorgiovu *logoplastiku*³ nemají dost sil. Jinak řečeno, „opožděný *prolog*“ nás má přivést na myšlenku, že rétorika není žádná legrace. Ani sám Sókratés jí nakonec nedokázal vzdorovat, jak nám později chmurně naznačí Kalliklés (521c). Na to je možná jediná odpověď: k obraně Sókratem založeného směru je třeba jít za Sókrata, od jeho pouze negativní elenktiky (*malé sókratovské dialogy*) a výchovy založené na osobním příkladu (*tranzitivní dialogy*) je nutné postoupit k pozitivně formulované nauce (*střední období*, vlastní Platónova nauka ohlašovaná právě *Gorgiou*). Platón nám tedy vlastně říká: nechceme-li dopadnout jako Sókratés, musíme Sókrata opustit!

Stále jsme však nevyřešili klíčovou otázku „opožděného *prologu*“, proč Platón nenechá rozmlouvat Chairefóna přímo s Gorgiou. Prvoplánová odpověď by mohla znít, že v době zveřejnění dialogu byl Gorgiás ještě naživu a parodovat přímo jeho umění (tedy nechat jej pronést fiktivní řeč, podobně jako Prótagoru) by bylo jednak nezdvorné a jednak by takové

¹ I dnešní čtenář, znalý *Heleny*, se neubrání úžasu – natož tehdejší Athéňan, jenž musel charakteristický gorgiánský styl okamžitě poznat. Na několika řádcích Platón dokonale imituje vznešený styl a rovněž jeho účinky: Chairefón „hypnotizován“ umlká. To je ale cosi velmi podobného účinkům Sókratova působení, jak je známe z *Men.* 80 a-b, a v *Symp.* 215 c-d je dokonce Sókratés doslova nazván jedním z dobrých rétorů: Sókratés má δύναμις στόματος! Nebezpečí, které pro Platóna z této analogie vyplývá, je zjevné: chce-li budovat vlastní školu, pak nesmí dopustit, aby byl porovnáván s úspěšným konkurentem Ísokratem na poli, kde by neměl sebemenší šanci na úspěch. Tak jako jeho Sókratés, i Platón si tedy předem zajišťuje podmínky, v nichž neprohraje.

² Chairefóntovo alter ego ze *Symposia*.

³ Buchheimem zavedené pojmenování Gorgiovy centrální filosoficko-rétorické nauky o *logu*, podrobněji viz Boháček 2004, s. 223-229.

zesměšnění vedlo k nutné odvetě velmi vlivných Gorgiových žáků, dost možná včetně parodie postavy Sókrata. Nic z toho si myslitel pomýšlející na založení Akademie jistě nemohl přát.¹

Hlubší důvody by se mohly skrývat v roli Póla jakožto (kdysi) privilegovaného žáka. Centrální část dialogu je totiž věnována právě rozhovoru s Pólem. Naše úvodní pasáž ukazuje, že Pólos je cele závislý na Gorgiově filosofickém východisku, a že popření Gorgiovy epistemologie podstatným způsobem postihuje všechny gorgiány. Nejvýrazněji samozřejmě Ísokrata, privilegovaného Gorgiova žáka. Proto se domníváme, že rozhovor Póla s Chairefontem plní funkci „opozdřeného *prologu*“, v němž autor odhaluje podmíněnost postav jejich minulostí, přesněji řečeno filosofickými školami, ze kterých pocházejí, a omezenost jejich východisek naukami starých mistrů. Sledujeme tak Póla (zastupujícího Ísokrata), jak na položenou otázku po δύναμις Gorgiova umění odpovídá důsledně podle Gorgiovy *logoplastiky z Heleny*: moc rétoriky spočívá v uplatnění přirozenosti bez vnějšího násilí, ve využití a ovládnutí kouzla okamžiku (καίρος, *eukairie*), což se projevuje přesvědčivostí (řečnictvím), pravdou (filosofie) nebo krásou (umění). V zásadě se ovšem jedná jen o jiné projevy nepoznatelné, nevypočitatelné a z hlediska kategorií eleatské ontologie nejsoucí φύσις, projevující se pouze v bezprostředním okamžiku nezdolnou mocí. Úkolem rétora pak je, aby se tato δύναμις projevovala pokud možno prostřednictvím kultivované formy *logu*, nikoliv vášně nebo násilí.² Takový projev přirozené δύναμις je přitom cosi evidentního, bezprostředně zakoušeného; porovnávání, měřítko či hodnocení tedy nejsou relevantní, neboť základní východisko není racionální. Pro gorgiána tak není rozdíl mezi pravdivou, krásnou či přesvědčivou řečí, tedy ani mezi poesí, řečnictvím či filosofií: podstatný je bezprostřední prožitek a intenzita jeho okamžitého působení na duši. V tomto smyslu nelze Pólovi nic vytknout.

Sókratés také skutečně Pólovi přiznává estetickou kvalitu, před kterou „antisthenovští“ sókratici selhávají.³ Oproti kráse zde však Sókratés prosazuje pravdu,⁴ která má specificky sókratovské rysy. Trvá totiž na odpovědi, která vyžaduje určité pochopení otázky. Pólova odpověď v tom smyslu, že rétorika je nejkrásnější ze všech umění, je totiž dostatečně určující

¹ Srovnej Dodds 1990, s. 25-27.

² Stručné shrnutí filosofických základů gorgiánské rétoriky jsem předložil v (Boháček 2008).

³ Platón ale zřejmě nepokládal zpracování z *Gorgii* za uspokojivé nebo dostatečně přesvědčivé a proto se k tématu krásy, která je nepravdivá, vrátil v *Symp.* 198 d - 199 b. Sókratés tam zcela explicitně a dokonce ve formě apodiktické teze trvá na fixaci filosofie (Sókratova škola) na pravdu bez ohledu na krásu (Gorgiova škola, v *Symposiu* Gorgiův žák básník Agathón).

⁴ Explicitně je tato distinkce vyjádřena v *Symp.* 201 c. Domnívám se, že tento dualismus pravdy a krásy je typický právě pro „rétorickou“ podskupinu středních dialogů (*Gorg.*, *Menex.*, *Meno* a *Symp.*) a s *Resp.* definitivně končí morálně podloženou redefinicí krásy.

a přesnou deskripcí, podávající rozhodující distinktivní charakteristiky: pokud je skutečně pravda, že rétorika je nejkrásnější ze všech umění, pak je tím vymezeno přesně jedno umění a vymezení není ani příliš obecné, ani se nefixuje na jednotlivosti.¹ Přesto Sókratés Pólovi odpověď šmahem odmítá. Nedostal totiž, co chtěl.²

6. Τέχνη - ἐπιστήμη - ἀρετή

Sókratés proto udělá Pólovi krátkou „shovívavou“ přednášku o tom, že kdo nerozlišuje mezi τίς a ποία εἶη, nestojí mu za rozhovor;³ řádný muž se totiž v první řadě má starat o to, co daná věc je jako taková, a ne jako ambiciózní mladíček hned bájit o tom, čemu se podobá. Proto se Sókratés obrací na Gorgiu, v dané chvíli nespornou autoritu a vlastního zástupce oboru. Předpokládá se jaksí automaticky, že Gorgiás bude vědět, co má Sókratés na mysli. To může být podle našeho názoru jeden z nepřímých dokladů pro to, že Platón a všeobecně dobová slušně vzdělaná společnost dobře věděla o Gorgiově spisu *O nebytí* a vůbec eleatských filosofických kořenech gorgiánské rétoriky: vcelku samozřejmě se totiž od Sicilana očekává, že bude vědět, oč v případě dialektiky jde a bude bez dalšího schopen ji provozovat. A Gorgiás vskutku rozumí, oč jde a přizpůsobuje se Sókratově stylu. Chápe ovšem zjevně celou debatu jako cosi na způsob školního cvičení, jakousi učenou hru: tak jak i u eleatů bylo zvykem argumentovat vždy „pro et contra“, tak má Sókratův styl podobu krátkých otázek a odpovědí. Pro Gorgiu se tedy jedná o čistě formální aspekt, kterému musí umět vyjít vstříc svojí μακρολογία (449c).⁴

Co ovšem Gorgiás, byť špičkově vzdělaný v dobové filosofii, netuší, a ani tušit nemůže, jsou určité specifické předpoklady, stojící za odmítnutím vcelku obstojného výkonu žáka Póla. Z rétorického hlediska totiž charakterizovat věc analogií k jiným běžně známým věcem je jeden z neúčinnějších postupů, koneckonců převzatý původně od Homéra. Cílem samozřejmě není pravdivost ve smyslu přísné správnosti, ale pravdivost ve smyslu živého zobrazení – vyvolání těch emocí, vzpomínek a postojů, které dohromady vytvoří takový

¹ Blíže Irwin 1979, s. 112.

² Elementární formulace této pozice v *Euthyd.* 14 e.

³ Dodds 1990, s. 193. Dodds připomíná, že typická sókratovská otázka je přítomná snad ve všech raných dialozích; my dodáváme: a má centrální roli v *malých sókratovských*. Podle Doddse distinkce ποῖον - τί včetně jednoznačného favorizování definic pochází od historického Sókrata, avšak obecný požadavek, aby nejprve bylo vyjasněno, co daná věc je a pak teprve čemu se podobá a v jakém vztahu je k ostatním věcem, je až Platónova. To by opět podporovalo naše dělení raných dialogů do dvou skupin: právě *Prótagorás* končí tvrzením, že dokud nevíme, co je ἀρετή, nemůžeme zodpovědět otázku její učitelnosti. Pohybujeme se tedy stále ještě na sókratovské půdě, ale máme tu již konsistentní nauku složenou z prvků *malých dialogů*, která stojí v pozadí jako předpoklad. Je to sice stále destruktivní nauka sókratovská a její pozitivita spočívá pouze v životní přesvědčivosti a stabilitě Sókrata jakožto vůdce i paradigmatu, v tak ucelené podobě ji však sám historický Sókratés ani ústně nejspíš nikdy neprezentoval.

⁴ Zde jsme toho názoru, že βραχυλογία není párový autentický termín, ale Sókratův ironický novotvar.

výraz, jenž diváky vezme za srdce, takže si řeknou „Ano, to je ono! To je to pravé!“ To je, jak víme z *Heleny*, možné jen správnou volbou působivých slov (lektvarů), ústrojně propojených tak, aby celek byl krásný (účinný, mocný).¹

Sókratés chce ale slyšet jednoznačnou definici, která nejen přesně identifikuje předmět otázky a pokrývá tak všechny náležité případy; chce slyšet fundamentální či vysvětlující vlastnost, která rovněž postihuje i všechny ostatní vlastnosti zmíněné věci.² Proč na tom Sókratés tak trvá? Odpověď je ukrytá v raných dialozích. *Malé sókratovské dialogy* totiž stojí a padají s hledáním ἀρετή prostřednictvím otázky τί ἐστὶ. Sókratés v nich trvá na tom, že ἀρετή není výsledkem žádných tělesných pocitů či emocí, ani jiných vlastností a stavů (jako např. vytrvalost nebo stud), ale že je výlučně záležitostí myšlení.³ Ať se tedy již jedná o zbožnost, moudrost či statečnost, nakonec je ἀρετή vždy spojována s nějakou příslušnou znalostí a obecně je ztotožněna s věděním.⁴ Nezbytným projevem takového vědění je právě schopnost výměru konkrétní ἀρετή na otázku τί ἐστὶ. V tomto kontextu se jeví samozřejmou Chairefóntova otázka, na kterou odpovídá Pólos: jakého umění je Gorgiás ἐπιστήμων?

Hlavním smyslem spojení ἐπιστήμη s ἀρετή v rámci *malých dialogů* je destruovat neproblematickou pozici partnera, jehož nárok na ἀρετή se pak prověřuje; tato koncepce však čelí zásadnímu problému: vědět neznamená jednat ani jednat v souladu s věděním.⁵ Zatímco ἀρετή je se správným jednáním vždy spojena, ἐπιστήμη nemusí vždy přejít v činy, není-li doplněno odvahou k realizaci; je-li naopak doprovázeno falešnou tužbou, často bývá zneužito. Přicházejí proto *tranzitivní dialogy*, které především ukazují vzájemnou propojenost všech ἐπιστήμαι a neoddělitelnou jednotu ἀρεταί - přítomna totiž musí být jistá moudrost, která podle nauky *tranzitivních dialogů* zahrnuje určitou otevřenou nakročenost k jiným stránkám zdatnosti. Jinak řečeno, nemoudrý člověk nemůže být statečný a opravdová statečnost předpokládá zbožného člověka, jenž se v případě potřeby zachová spravedlivě.⁶ Tato společná báze všech ἀρεταί je uchopena jako vztah k tomu, co mi opravdu prospívá:⁷ jakákoli ἀρετή se tak v obecné rovině moudrosti odhaluje jako vědění

¹ Gorgiás, *Chvála Heleny* § 14.

² V elementární podobě Platón, *Euthyphr.* 5c-d.

³ Platón, *Ion* 542 a.

⁴ Platón, *Lach.* 194 c-d, *Ion* 530 c, *Hipp. Mi.* 366 d - 367 c

⁵ Podrobněji Irwin 1979, s. 2.

⁶ Platón, *Prot.* 361 b.

⁷ Platón, *Lys.* 221 e.

toho, co je pro mne v té které situaci dobré – statečnost se od zbožnosti liší jen situací, ne podstatou.

Takové vědění však představuje pouhý nárok či směr, nikoli završenou nauku. Odvrácená strana moudrosti jako vědění o dobrém je tedy sebereflexe a z ní plynoucí vědění o bytostné nedosažitelnosti takto pojaté ἀρετή, neb to nejlepší v konkrétním případě nemůže s neochvějnou jistotou znát nikdo. Moudrost *tranzitivních dialogů* je tedy v ambivalentním postoji, jenž na jednu stranu neustále usiluje o vědění umožňující dokonalost, na druhou stranu tuto dokonalost přisuzuje pouze Bohům a principiálně ji odepírá vlastně všem ostatním.¹ Toto „vědění nevědění“ je oproti *malým dialogům* doplněné výrazně plastičtější postavou Sókrata coby robustního učitele a vůdce, jenž v nejistém světě nikdy neztrácí rozhodnost, důstojnost a nadhled; nenabízí sice žádnou oporu v podobě nauky, ale zato jistou mysl a sebe jako vzor života v pravdě a upřímnosti k sobě samému.²

Protože tato moudrost vlastně moudrostí není - je pouhou ἀνθρωπίνη σοφία³ - je také vyloučeno skutečné vědění o vědění, nezbytném pro dosažení definitivní dokonalosti.⁴ Zbývá φρόνησις, podmínka elementárního porozumění a orientace, kterou podle Sókrata nutně očekáváme od člověka jakožto partnera pro jakýkoli společný zájem.⁵ Pólova řeč se však, jak jsme viděli, nedovolávala rozumu, ale vkusu a emocí. To Sókratés odmítá, krásu lze totiž jen přijmout, nebo odmítnout, ne jí však porozumět.⁶ Vědění o dobrém a prospěšném jednání, které by muselo mít charakter jistoty myšlení, je však odmítnuto. Padá tím zároveň paralela s τέχνη, která Sókrata provázela od *malých dialogů* a v *tranzitivních* pak její význam enormně vzrůstá.

Ztotožnění ἀρετή s ἐπιστήμη vyžaduje určité specifické uchopení pojmu vědění, vědění v produktivním slova smyslu. Pravé vědění je totiž cosi, co nejen vlastníme, ale také můžeme, a ve svém zájmu o své dobré dokonce musíme aplikovat, je-li toho zapotřebí. Modelem je právě řemeslo, tedy vědění, které se podle Sókrata musí vyznačovat tím, že je :

1. předáváno systematickou výukou a vedením
2. schopno úspěšného provádění zásad a pravidel, které jej tvoří
3. dokáže vysvětlit toto počínání a jeho všeobecné aspekty

¹ Platón, *Apol.* 23 a.

² Podrobněji Boháček 2007, s. 22-24.

³ Platón, *Apol.* 20 d.

⁴ Platón, *Charm.* 171 d – 172 a.

⁵ Platón, *Lys.* 210 b-d.

⁶ Přejemnějším to platí zde v *Gorg.*, v rétorické podskupině *středních dialogů*, i všech spisech předchozích.

Tranzitivní dialogy nás ovšem učí, že pravé vědění je lidem nedosažitelné. Je-li tedy τέχνη modelem, sloužícím pro ztotožnění ἀρετή a ἐπιστήμη, pak analogie platí i v obráceném směru: řemeslo sice úspěšně produkuje předměty svého oboru, neoplývá však obecným porozuměním ve vztahu k dobrému. Moudrost řemeslníková je tedy ve výrobě, nikoli v používání, a vědění s tím související má naprosto speciální povahu: je to spíše osamocená odborná znalost v jednom jediném směru přísně vymezeném konkrétním předmětem než skutečné vědění s oním zmiňovaným univerzálním nárokem.¹

Nyní však přichází Gorgiás a prohlašuje se ústy svého mladého „herolda“ za největšího odborníka ve svém umění. Krátké vystoupení Pólovo ukazuje, že Sicilané skutečně dokážou přednést krásné řeči – již z *Ióna* však víme, že to nemusí být nutně jejich uměním.² Čtenář znalý raných dialogů tedy tuší Sókratovy pochybnosti ohledně možného vědění, v rozhovoru však tyto své implicitní předpoklady Sókratés neukazuje. Naopak požaduje vysvětlení, o co se vlastně v případě Gorgii jedná a klade naprosté rovnítko mezi „produktivní umění“ typu ševcovství či tkaní koberců (tedy řemesla)³ a obory, jejichž jednoznačná zaměřenost na produkci konkrétního výsledku je více než sporná (μουσικὴ definována skrze produkci písní,⁴ aritmetika skrze pojem sudého a lichého, astronomie skrze pohyby hvězd⁵), tedy zcela v duchu *tranzitivních dialogů*.⁶ Jako τέχνη pak samozřejmě přichází v úvahu jedině to, co je zcela fixováno na svůj jasně definovatelný ἔργον, a/nebo expertní ἐπιστήμη zcela specifického předmětu, tedy znalost již výše popsaného řemeslného typu. Sókratés přitom, jak se brzy ukáže, v zásadě očekává oba dva druhy znalostí, neboť rétoriku automaticky pojímá jako praktické řečnictví i rétorickou teorii.⁷

Gorgiás se pokouší Sókratovi odpovědět a je třeba hned na začátku předeslat, že se, na rozdíl od *silnějších partnerů z tranzitivních dialogů*,⁸ po celou dobu skutečně poctivě snaží Sókratovi vyhovět a vysvětlit mu, jakou ohromující δύναμις jeho umění oplývá a čeho všeho je možné díky němu dosáhnout. Sókratovy námitky také nechápe jako ohrožení nebo útok od soupeře, ale spíše jako upřesňující otázky od někoho, kdo stále plně nechápe dosah Gorgiových slov; na rozdíl od *tranzitivních dialogů* také Sókratés od začátku do samého konce mezi gorgiány nikdy nezíská rovnocenné postavení a už vůbec nepřebírá Sókratés

¹ Platón, *Apol.* 22 c-d.

² Platón, *Ion.* 534 b-e.

³ Platón, *Gorg.* 447 d, 449 d.

⁴ Platón, *Gorg.* 449 d,

⁵ Platón, *Gorg.* 451 b-c.

⁶ Platón, *Charm.* 165 e- 166 b.

⁷ Irwin 1979, s. 112-113.

⁸ K problematice slabšího a silnějšího partnera *tranzitivních dialogů* viz pozn. č. 13.

hlavní iniciativu. Gorgiás po celou dobu rozhovoru dobře ví, co mluví, a jeho odpovědi dávají poměrně jasný a konsistentní obraz o jeho umění. Poněkud se ovšem míjejí se Sókratovými otázkami, zejména kvůli zamlčeným a nijak nepodloženým předpokladům a očekáváním, které si Sókratés do rozhovoru přináší a není ochoten k jakékoli otevřenosti, tj. připustit cokoli mimo rámec vytýčený ranými dialogy.

7. Dvojí pojetí filosofie

Se znalostí raných dialogů tedy musíme předpokládat, že Sókratés pokládá svou typickou otázku s vědomím, že Gorgiás na ni nebude moci odpovědět,¹ jinými slovy že zná předem odpověď a že smysl rozhovoru ze Sókratovy strany spočívá v exhibici.² Otázka samozřejmě zní, komu je tato exhibice určena. Fakt, že Sókratés s sebou nevede žádného *eféba* rdícího se při každé příležitosti jako ranní červánky, ukazuje na Platónovu změnu cílové skupiny: dialog již není výhradně určen bývalým Charmidům, Lysidům, Kleiniům či Hippokratům, ani Kritónům či Chairefóntům, ale jeho programovým záměrem je působit na mnohem širší skupinu dobových intelektuálů,³ v zásadě čtenářů Ísokratových okružních spisů.⁴ Tito intelektuálové s již dosaženým vzděláním, kteří právě začínají svou kariéru nebo mají za sebou první úspěchy, pak budou Sókrata provázet po celé *střední období* v dialogích věnovaných rétorice a gorgiánské škole.

Co jsme se o *Gorgiovi* dozvěděli díky metodě zkoumání literárně-formálních prvků jeho úvodních pasáží, kromě nového zacílení středních dialogů? Především se nám na této malé ploše potvrdila obecná domněnka, že v případě *Gorgii* máme před sebou první dialog středního období, předkládající poprvé náznaky klasické platónské pozitivní nauky, a to zcela programově a takovou formou, aby si toho čtenář byl vědom ještě dříve, než na ony prvky nové nauky přijde řada.

¹ V krystalicky čisté formě máme tento eristický model demonstrován v *Euthyd.* 275 e – 276 e.

² Klasickým případem tohoto vzorce je *Prótagorás*. Úvodní pasáž s trhovci jasně ukazuje, jaký má Sókratés na sofistův názor. Tento názor vůbec nepodrobí zkoušce, má jasno od prvního okamžiku – kdo naopak jasno nemá, je mladý Hippokratés, kvůli kterému Sókratés celou návštěvu u Kallia podstupuje. Na rozdíl od *tranzitivních dialogů* však rozhovor s Gorgiou nemá žádný konkrétní „systematický“ cíl – cílem je ukázat, že jako nezpochybnitelná východiska platí závěry raných dialogů, a že tato východiska jsou neslučitelná s východisky Gorgiovy školy (jejíž východiska nicméně nebyla popřena ve smyslu inkonsistence, jen se ukázala neslučitelná s platónskými. Rozhovor s Kallikleem bude věnován snaze o morální diskreditaci těchto vnitřně konsistentních východisek).

³ I v tomto smyslu se tedy dialog prokazuje jako zlomový: není již adorujícím zvěčněním zbožňovaného učitele jako *malé sókratovské dialogy*, ani není apologetickou analýzou, reflexí a především systematizací Sókratovy péče o duši, jako jsou *dialogy tranzitivní*. Spolu s rétorikou zde Platón napadá celou dosavadní hellénskou kulturu a obrací se tedy na každého elementárně vzdělaného čtenáře / diváka. Znamená to jakýsi nový začátek či přinejmenším jasně formulované vědomí potřeby takového začátku. V plné síle a otevřeně se ovšem projeví až v *Menexenovi* a svého vrcholu dosáhne v *Symposiu*.

⁴ Více v Boháček 2008.

Dále jsme dospěli k závěru, že již v úvodu dialogu se ohlašuje jedno společné téma, a tím je gorgiánská škola a její rétorika. Dialog ovšem není monotematický, v tomto rámci se Platón bude věnovat různým aspektům a dopadům rétorického myšlení. Právě úvodní představení Pólem nám oproti tradičnímu klišé signalizuje, že Platón nebere rétoriku vůbec na lehkou váhu a staví se k ní jako k filosofickému protivníkovi, kterého nedokáže tak docela porazit. Potvrzuje se tak Irwinův názor, že v případě *Gorgii* je Platón zpočátku spíše v defenzivě a musí obhajovat svou snahu založit cosi nového proti spolehlivě fungující a všeobecně akceptované Ísokratově škole praktické filosofie.¹ Na mistrných zkratkách úvodních pasáží nás také Platón přesvědčil, že rétorickou filosofií svých protivníků dokonale zná a přinejmenším v představení v „opožděném“ *prologu* ji nepřekrčuje.

Zároveň nás těmito odkazy připravil na to, že budoucí rozhovory budou vždy opřeny o Gorgiovu filosofickou nauku, kterou dnes můžeme jen rámcově rekonstruovat na základě fragmentů *O nebytí* a *Heleny*. Filosofickým srdcem všech gorgiánů je tedy tato nauka o nejsoucí φύσις a mocném *logu*, a její autor – Gorgiás – je tedy pravým protipólem filosofických fundamentů platonismu. Jenže sám Gorgiás je především učitel, zatímco jeho žáci postupně okupují velkou část přinejmenším athénské veřejného života. Mladá platónská filosofie má podstatné nároky v oblasti morální, pedagogické i politické. Jistěže kořen všeho sporu tkví opět v Gorgiově odmítnutí jednotného racionálního měřítka, popírání dokazatelného základu jediného společného *kosmu* a na něm vystavěné pro všechny závazné morálky. Jenže Gorgiás je vcelku bezúhonný epistemolog a teoretik *logu*, zabývá se empedokleovskou teorií vnímání nebo vytvářením vzorových řečí pro své studenty, a jako osoba zůstává pro Platóna důstojným, byť pomýleným partnerem, jehož základní filosofické přesvědčení zkrátka racionální argumentací nelze zvrátit.² Kromě mírné samolibosti (449d) vlastně v dialogu nenalzáme žádný negativní rys a skoro by se dalo říci, že s filosofickým vhladem velmi dobře hraje roli partnera v dialektice. Problém je právě v tom, že tak jej známe i ze spisu *O nebytí*: dialektika je pro něj formální záležitost, ve které není osobně zainteresován. Sókratovský ἔλεγχος na něj tedy neplatí, neboť do něj nedává v sázku svůj vnitřní postoj.

Jiná situace je ale v případě jeho žáků, kteří mají velmi silné politické, kulturní i filosofické ambice, k jejichž obrazu si přizpůsobují původní nauku svého učitele. Již „opožděný *prolog*“ nám přitom naznačil, že gorgiáni nemají jediného představitele, s nímž by bylo možné se jednou provždy vypořádat, ale že se jedná o komplexní opozici a že bude třeba

¹ Irwin 1995, s. 95.

² Patočka 1991, (*Platón*), s. 155-156.

zvláště řešit otázky osobní morálky a výchovy, zvláště *kosmického* morálního řádu a s ním spojené politiky, a zvláště rétoriky jako takové.

Pokud bychom se tedy měli na základě našeho formálního rozboru úvodní části *Gorgii* pokusit zodpovědět otázku, jaké téma celého dialogu v něm Platón ohlašuje, pak snad bychom mohli nalézt problém filosofického *logu*: co je pravá vlastně filosofická řeč a co už ne? Jaký *logos* je ἄξιος? Je dobře známo, že tento „spor o filosofii“ vedli Platón s Ísokratem dlouhá léta,¹ a do jisté míry toto napětí mezi akademickou a rétorickou filosofií stále trvá.²

Literatura:

Boháček, K., 2007, „Proč barbary hlava nebolí“, in: A. Havlíček, (ed.), *Platónův dialog Charmidés*, Praha.

Boháček, K., 2004, *Proč Gorgiás mluví*, Praha.

Boháček, K., 2008, „Rétorika a řečnické umění. 1. Rétorika, 2. Gorgias Leontinský,“ in: A. Havlíček, M. Mráz, (et kol. aut.), *Dějiny politického myšlení I.*, Praha 2008.

Boháček, K., 2006, „Sofisté, homo protagorensis“, in: *Filosofický časopis* 54, 2006/3.

Dodds, E. R., 1990, *Plato Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.

Eucken, Ch., 1983, *Isokrates*, Berlin.

Friedländer, P., 1964, *Plato 2. The Dialogues. First period*, New York.

Gigon, O., 1974, *Platon. Die Werke des Aufstiegs. Eingeleitet von Olof Gigon*, Zürich & München.

Graeser, A., 2000, *Řecká filosofie klasického období*, Praha.

Irwin, T., 1995, *Platos Ethics*, Oxford & New York.

Irwin, T., 1979, *Plato Gorgias. Translation with Introduction and Commentary*, Oxford.

Kahn, Ch. H., 1996, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge & New York.

¹ Podrobnou studii této problematice věnoval Eucken 1983.

² K renesanci gorgiánských studií v současném perspektivismu, neorétorice a neosofistice viz McComiskey 2002.

Kosman, L. A., 1992, „Silence and Imitation in the Platonic Dialogues“, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary Volume ed. J. C. Klagge & N. D. Smith.

Maier, H., 1913, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen.

McComiskey, B., 2002, *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*, Carbondale & Edwardsville.

Müller, D., 1988, „Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons“, in: *Hermes* 116 / 1988, Heft 4.

Nussbaumová, M.C., 2003, *Křehkost Dobra*, Praha.

Patočka, J., 1991, *Platón*, Praha.

Patočka, J., 1991, *Sókratés*, Praha.

Gercke, A. & Sauppe, H., 1897, *Gorgias*. Erkl. H. Sauppe, herausgegeben von A. Gercke, Berlin.

Schadewald, W., 1974, „Ursprung und frühe Entwicklung der attischen Tragödie“, in: *Wege der Forschung* (zu Aischylos I., hrsg. H. Homel), Darmstadt.

Strauss, L., 2007, *Člověk a obec*, Praha.

Cena Trimalchionis a Platónovo Symposion

Jiří Šubrt

Cena Trimalchionis (Hostina u Trimalchiona) představuje nejobsáhlejší a nejucelenější část z fragmentárně dochované románové parodie *Satyricon*, jejímž předpokládaným autorem je T. Petronius Niger zvaný Arbiter.¹ V této epizodě se hrdina románu a vypravěč v jedné osobě Encolpius ocitne spolu se svými kumpány na hostině pořádané bohatým propuštěncem Trimalchionem, v jejímž průběhu konzumují hodovníci různé bizarní pokrmy, servírované vždy nějakým kuriózním způsobem, a poslouchají verbální exhibice svého hostitele. Ten se snaží prezentovat jako člověk aristokratických způsobů a vytříbeného vkusu, ve skutečnosti se ale projevuje jako nevzdělaný a arogantní zbohatlík, jenž se nedokáže zbavit svých otrockých zvyků a své spolustolovníky neustále překvapuje mírou svého ignorantství a nevkusu. Samotný popis hostiny se vyznačuje mimořádným smyslem pro detail, takže bývá někdy označován za vrcholnou ukázkou antického „realismu“.² Od popisovaného světa propuštěnců si však vypravěč zároveň udržuje ironický odstup a občas sarkasticky glosuje chování jeho reprezentantů. Ke komickému vyznění celé epizody přispívá podstatnou měrou promyšlené parodování postav a motivů z nejrůznějších literárních děl, od homérských eposů přes sentimentální milostné romány a milétské novely až po kynickou diatribu.³ Jako jedna z možných předloh pro parodické zpracování se přirozeně nabízí i Platónovo *Symposion*, představující nezpochybnitelné paradigma antické sympoziální literatury. Cílem tohoto článku je proto poukázat na některé momenty *Cena Trimalchionis*, jež je možné interpretovat jako intertextuální narážky na Platónovu předlohu.

Jak již bylo řečeno, představuje *Cena Trimalchionis* především přehledku gastronomických kuriozit a nevkusu propuštěnců. Přesto lze v jejím průběhu zaznamenat určité okamžiky, kdy se účastníci alespoň na chvíli osvobodí od tyranie jídla a pokusí se zabrousit i do poněkud vznešenějších sfér. Jedna z takových přestávek nastává v 39. kapitole, kdy se přísun výstředních pokrmů načas přeruší a hosté se chvíli věnují pití vína a „duchaplné“ konverzaci. Vypravěč tento zlom explicitně signalizuje slovy: *iam sublatum erat*

¹ V současnosti se všeobecně přijímá identifikace autora románu s Neronovým pověstným „arbitrem elegantiae“, T. Petroniem, jehož portrét podává Tacitus ve svých *Annales* (*Ann.* XVI,17–18). Původní titul románu zřejmě zněl *Satyrice* („Satyrské příběhy“), vžitě označení *Satyricon* vzniklo ze spojení *Satyricon libri* („Knihy satyrských příběhů“). Blíže k autorovi románu a názvu díla viz Schmeling 1999, s. 23–37.

² Nejznámější studii o antickém „realismu“ a jeho mezích v Petroniově *Cena Trimalchionis* představuje Auerbach 1998, s. 27–47.

³ K intertextuálnímu charakteru Petroniova románu a jeho parodickým strategiím viz Conte 1996.

*ferculum, hilaresque convivae vino sermonibusque publicatis operam coeperant dare*¹ („jídlo již bylo odneseno a rozjaření hodovníci se oddali vínu a všeobecné zábavě“). Tím se otevírá prostor pro jakési minisymposium, v němž mohou jednotliví účastníci hostiny prokázat své rétorické schopnosti. Než se však na ně dostane, chopí se ještě na chvíli slova hostitel Trimalchio a pronese památnou větu: *oportet etiam inter cenandum philologiam nosse*² („i uprostřed hodování nezaškodí trocha té učenosti“). A hned také do jím vyhlášené „učené“ diskuse přispěje svérázným astrologickým výkladem k jednomu z dříve podávaných chodů. Ten byl servírován na velkém kulatém tácu, na němž bylo kolem dokola vyobrazeno dvanáct znamení zvěřetníku. Na každém z nich spočívala pochutina, jež měla podle Trimalchionových představ dané astrologické znamení nějak reprezentovat: na Skopci cizrna, na Býku kus hovězího, na Blížencích vepřová varlata, na Rakovi věnec, na Lvovi africký fik, na Panně vepřová děloha, na Vahách malé váhy s dortem a koláčkem, na Štírovi jakýsi neidentifikovatelný mořský živočich, na Střelci sépie, na Kozorohovi langusta, na Vodnáři husa a na Rybách dvě parmy. A aby byla spojitost mezi zvolenými poživatinami a znameními zodiaku všem hostům jasná, dostane se jim od hostitele náležitýho vysvětlujícího komentáře.³

Skutečně svobodná konverzace se však může rozvinout teprve v okamžiku, kdy nutková tělesná potřeba přinutí tyranského hostitele opustit jídelnu a hodovníci jsou po určitou dobu ponecháni svému osudu.⁴ V tomto mezičase se rozproudí volná zábava a pět účastníků hostiny postupně pronese pět řečí na nejrůznější témata.⁵ Jako první se chopí slova bývalý otrok Dama, jenž v nezaměnitelném slangu římských propuštěnců pronáší úvahu na téma *brevitas vitae*:

*...„dies“ inquit „nihil est. dum versas te, nox fit. itaque nihil est melius quam de cubiculo recta in triclinium ire. et mundum frigus habuimus. vix me balneus calfecit. Tamen calda potio vestiarius est. Staminatas duxi, et plane matus sum. vinus mihi in cerebrum abiit“.*⁶

„Den je jako nic,“ řekl, „než se otočíš, je tady noc. A tak není nic lepšího než jít z postele rovnou ke stolu. Máme to ale pořádněj mráz, ani v sauně jsem se nezahřál.“

¹ *Satyr.* 39,1.

² *Satyr.* 39,3.

³ *Satyr.* 39,5–15.

⁴ *Satyr.* 41,9.

⁵ *Satyr.* 41,10–46,10.

⁶ *Satyr.* 41,10–12.

Ale teplý pití je lepší než kabát. Vypil jsem toho snad sudy a jsem už parádně nalitej. To víno mi už nějak leze na mozek.“¹

Na první poslech zní tato krátká promluva spíše jako nesouvislé opilecké blábolení, ale jak ukázala analýza Federiky Bessone, Dama tu po svém a v maximálně zhuštěné podobě reprodukuje některé tradiční motivy symposiální literatury.² Slova o dni, který se mrknutím oka promění v noc, je totiž možné podle italské badatelky interpretovat jako narážku na motiv prchavosti času (*fuga temporum*), poznámka o přesunu z postele rovnou do jídelny zase připomíná osobité podání výzvy *carpe diem*, apelující na člověka, aby si užil přítomného okamžiku a neohlížel se na budoucnost. Stejně tak na první pohled nevinnou zmínku o mrazu a teplém víně lze ve skutečnosti chápat jako výraz „existenciální“ úzkosti³, před níž není jiného úniku, než utopit ji ve víně. Toto terapeutické působení vína, závazný motiv básnických symptomik, pak demonstruje řečník názorně sám na sobě, když na závěr svého projevu bezelstně přiznává, že už je pod obraz a víno mu zatemnilo mozek. Odmyslíme-li si tedy řečníkův poněkud zemitější slovník a pokulhávající syntax (nezapomeňme, že Dama nebyl absolventem žádné rétorické školy), nabývá jeho opilecký žvást takřka rázu filosofické úvahy a zcela zapadá do kontextu symposiální literatury.⁴

V podobném duchu se nesou i rétorické vstupy dalších účastníků Trimalchionovy hostiny, kteří jsou sice o poznání střízlivější než Dama, jejich jazyku to na barvitosti ale nijak neubírá. Další z propuštěnců, Seleucus, příhodně naváže na Damovu úvahu o pomíjivosti lidské existence připomenutím věci posledních.⁵ Vypráví totiž, jak se nedávno zúčastnil pohřbu jistého známého jménem Chrysanthus, jenž se navzdory příkladné životosprávě nečekaně odebral na onen svět. Tento truchlivý zážitek se pak Seleukovi stane podnětem k zamyšlení nad nicotností lidské existence, jež vyústí do skeptického výroku, že moucha má v sobě víc životní energie než člověk a že nejsme víc než chodící *utres inflati* („nafouklí měchýři“).⁶ Po Seleukovi přebírá štafetu Fileros, jenž stáčí téma hovoru k vrtkavosti štěstěny. Připojí totiž historku o tom, jak se zmíněný Chrysanthus, za svého života údajně tak chamtivý, že by se neštilil „halíř z hovna ústy vytáhnout“⁷, dopracoval pohádkového jmění a nakonec zase o všechno přišel. Svoje exposé pak Fileros uzavře obdivnou narážkou na

¹ Uvedenou pasáž přeložil autor, stejně jako všechny další citace z Petroniova díla.

² Srv. Bessone 1993, s. 67–69; autorka uvádí konkrétní příklady z antické literatury, především z Lucretia, Alkaia a Horatia, odpovídající jednotlivým motivům Damova rétorického vystoupení.

³ Srv. Bessone 1993, s. 67.

⁴ Srv. Bessone 1993, s. 69.

⁵ *Satyr.* 42.

⁶ *Satyr.* 42,4.

⁷ *Satyr.* 43,1.

Chrysanthovu nebývalou vitalitu a sexuální apetenci.¹ Následující debatér, Ganymédés, opět obrátí list hovoru a od žehraní na současnou drahotu se dostane k nostalgickému vzpomínání na časy svého mládí, když přišel do Říma jako otrok z Asie a „chleba byl za groš a nedal se ani ve dvou sníst.“² Poslední z aktérů dialogu, výrobce houní Echion, pak uzavře dosavadní, na jeho vkus možná až příliš „intelektuální“ debatu, lapidárním výrokem: „*modo sic, modo sic*“ *inquit rusticus; varium porcum perdiderat* („jednou tak, podruhé tak, řekl sedlák, když mu pošlo strakaté prase“).³ Poté přejde k mnohem atraktivnějšímu tématu, totiž k bližícím se gladiátorským hrám. Jeho přednášku o nevalných kvalitách jednotlivých zápasníků však v nejlepším přeruší Encolpiův průvodce, řečník Agamemnón.⁴ Ne tím, že by Echiónovi skočil skočil do řeči, ale naopak svým okázalým mlčením. Vystudovaný rétor Agamemnón totiž reprezentuje jediného skutečného vzdělance v Trimalchionově hodovní společnosti a Echion si jeho ostentativní nezájem o probíhající diskusi vykládá jako projev intelektuální přezíravosti a arogance. To výrobce houní vyprovokuje k tirádám o potrhlosti učenců, od nichž poněkud nelogicky přejde na vzdělání svého syna, jenž podle jeho mínění projevuje značné nadání. Slibně se rozvíjející rozpravu nakonec rázně ukončí Trimalchionův návrat z toalety, doprovázený hostitelovým nenuceným komentářem k činnosti vlastního záživacího traktu a zajímavou úvahou na téma plynatosti.⁵

Na první pohled by se mohlo zdát, že uvedený sled vulgárních proslovů, ilustrujících ubohost myšlenkového obzoru římských propuštěnců a omezenost jejich intelektuálního rozhledu, nemůže mít se vznešeným světem platónského dialogu nic společného. Přesto se někteří badatelé domnívají, že právě tato část Petroniovy *Cena Trimalchionis* ve skutečnosti představuje rafinovanou parodii Platónova *Symposia*.⁶ Nejde přitom ani tak o paralely v rovině tematické (v tomto směru představují projevy propuštěnců spíše karikaturu dobových rádobyfilosofických rétorických klišé, tzv. *loci philosophoumenoi*), ale spíš o podobnosti v rovině strukturální. V obou debatách například vystupuje stejný počet mluvčích: u Petronia je to Dama, Seleucus, Fileros, Ganymédés a Echion, u Platóna Faidros, Pausanias, Eryximachos, Aristofanés a Agathón. Na těchto pět proslovů pak v obou dílech navazují další dva, pronesené na jedné straně Sókratem a Alkibiadem, na druhé Trimalchionem a Habinnou.

¹ *Satyr.* 43,8.

² *Satyr.* 44,11.

³ *Satyr.* 45,2.

⁴ *Satyr.* 46,1.

⁵ *Satyr.* 47,1.

⁶ Jako první upozornila na určité strukturální podobnosti mezi touto částí Petroniovy *Cena Trimalchionis* a Platónovým *Symposiem* F. Dupont (srv. Dupont 1977, s. 78–82); na ni pak navázala F. Bessone, jež označuje inkriminovanou pasáž za jakési „antisymposium“ (Bessone 1993, s. 64) a dále J. Bodel, který užívá v souvislosti s konviviální debatou Petroniových propuštěnců termínu „satirické symposium“ (Bodel 1999, s. 39).

Oba texty však spojuje nejen počet vystupujících, nýbrž i specifická forma užitého dialogu. Nejedná se totiž o dialog v pravém slova smyslu, v němž by se střídaly na sebe navazující repliky účastníků, nýbrž o sérii sólových přednášek realizovaných v rámci jakéhosi symposiálního agónu. V jeho rámci se každý z mluvčích snaží svým vystoupením trumfnout svého předřečníka a jeho argumentace je do určité míry založena na negaci předchozího proslovu.

Tento agonální vzorec lze vystopovat i v debatě Petroniových propuštěnců, třebaže zde, na rozdíl od platónského dialogu, žádný řečnický zápas formálně vyhlášen nebyl a také téma hovoru nebylo předem nijak definováno. Přesto se každý z Trimalchiónových hostů snaží degradovat slova svého předchůdce a nahlédnout předmět rozhovoru z trochu jiného úhlu. Více než názorně to dokládá výčet úvodních formulí řečnických výstupů jednotlivých propuštěnců. Seleucus sice zahájí svůj proslov jen tím, že opilému Damovi neomaleně skočí do řeči, Fileros se už ale od Seleukova vzpomínání na mrtvého přítele explicitně distancuje slovy: *vivorum meminerimus*¹ („ale mysleme na živé“). Další z vystupujících, Ganymédés pak sahá k ještě silnějšímu výroku: *narratis quod nec ad caelum nec ad terram pertinet*² (volně přeloženo: „co říkáte nemá hlavu a ani patu“). Ani Echion si na začátku své řečnické exhibice neodpustí shazující poznámku: *oro te melius loquere*³ („prosím tě, mluv o něčem lepším“). Jako ve skutečném symposiálním agónu se tedy jednotliví mluvčí v *Cena Trimalchionis* distancují od slov svého předchůdce, navíc každé řečnické vystoupení je podobně jako v Platónově *Symposiu* vždy o něco delší než to předchozí. A tak zatímco proslov opilého Damy lze považovat přímo za vzor lakoničnosti, Echionův závěrečný příspěvek do diskuse se už svým rozsahem blíží regulárnímu deklamačnímu vystoupení. Zdá se tedy, že minimálně ve strukturní rovině dodržuje Petronius základní pravidla konviviálního dialogu, vytýčená v Platónově *Symposiu*.

Otevřenou otázkou zůstává, zda se Petronius ve své reprodukci platónské předlohy skutečně zastavil na úrovni pouhého strukturního modelu nebo zda se, alespoň v některých případech, neuchýlil i k přímé karikatuře jednotlivých účastníků *Symposia*. Vzhledem k intelektuální i společenské nesouměřitelnosti obou debatních společností je sice obtížné nějakou jednoznačnou vazbu mezi jednotlivými Platónovými a Petroniovými řečníky vysledovat, přesto se takové pokusy v odborné literatuře sporadicky objevují, i když většinou

¹ *Satyr.* 43,1.

² *Satyr.* 44,1.

³ *Satyr.* 45,1.

končí u konstatování obecné typologické podobnosti.¹ Ganymédés bývá například spojován s Faidrem, neboť stejně jako on vystupuje jako obhájce *mos maiorum*, Fileros by měl mít zase svůj protějšek v sofistovi Pausaniově, neboť se oba projevují jako „cyničtí advokáti morální indiferentnosti“². Podobně vágní je i pojítka mezi lékařem Eryximachem a propuštěncem Seleukem s jeho pseudomedicínskými poznámkami o nepříznivém vlivu každodenní koupele na lidské zdraví či o hrnku medoviny jako spolehlivém léku proti nachlazení.³ Nejvíce pozornosti však přitahuje otázka, kdo v Petroniově textu reprezentuje Platónova Sókrata. Jako první kandidát na tuto roli se samozřejmě nabízí sám Trimalchio, jenž vystupuje jako ústřední postava celé hostiny a jehož ignorantské projevy působí jako přímá inverze sókratovské moudrosti (jakýsi „anti-Sókratés“).⁴ Podle některých názorů se však Trimalchio o tuto úlohu dělí s rétozem Agamemnónem, který sice do debaty nijak nevstupuje, jako jediný intelektuál mezi Trimalchiónovými hosty se však stává jakýmsi měřítkem ubohosti rétorické kultury propuštěnců. Agamemnón navíc plní i některé formální funkce, jež jsou v *Symposiu* svěřeny Sókratovi, například přivádí vypravěče Encolpia a jeho společníky na hostinu.⁵

Přes zmíněné, více či méně vágní analogie je zřejmé, že Petroniovým cílem není karikovat jednotlivé účastníky *Symposia*. K tomu, aby vyvolal satirický efekt „nepatřičnosti“, mu zcela stačí dosadit do základního rámce sympoziálního dialogu protagonisty, kteří do něj vzhledem ke svému intelektuálnímu, kulturnímu a společenskému zázemí naprosto nezapadají. Přesto se v Petroniově *Cena Trimalchionis* najde jedna postava, která má v Platónově *Symposiu* svůj přímý předobraz. V závěrečné části románové epizody, když už se svéráznému hostiteli začíná jeho pečlivé divadelní aranžmá poněkud drolit a uvadající náladu hodujících nedokážou pozvednout ani nové nevidané lahůdky, se totiž nečekaně ozve bušení na dveře.⁶ Poté uvede liktor do jídelny nového hosta, oděného do slavnostní bílé tógy a doprovázeného početnou družinou. Jeho bombastické *entrée* natolik zmate vypravěče Encolpia, že se už už chystá vyskočit z lehátka a vzdát novému příchozímu čest v domnění, že

¹ Srv. Bodel 1999, s. 40; samotné jméno Fileros („Milovník Eróta“) evokuje téma Platónova *Symposia*, zda jde ale o záměrnou filiaci nebo pouhou shodu náhod, zůstává nejasné.

² Bodel 1999, s. 40.

³ *Satyr.* 42,1–2.

⁴ Na svůj náhrobek si chce Trimalchio nechat vytesat: *Pius, fortis, fidelis, ex parvo crevit; sestercium reliquit trecenties, nec umquam philosophum audivit*, česky: „Zbožný, statečný a věrný, vypracoval se z ničeho a zanechal po sobě třicet miliónů sesterců, aniž by kdy poslouchal nějakého filosofa“ (*Satyr.* 71,12).

⁵ S teorií přisuzující Agamemnónovi roli jakéhosi „selhávajícího Sókrata“ („Socrate mancato“) přišla F. Bessone. Podle této autorky má Agamemnónovo mlčení důležitou symbolickou funkci, neboť degraduje jak samotné „symposion“ propuštěnců (v němž slovo dostávají ti, kdo mluvit neumí, zatímco těm, kdo mluvit umí, je souzeno mlčet), tak i roli intelektuála v podobné společnosti (mění se v pouhého parasita a pochlebníka). Podle F. Bessone se úloha Sókrata v Petroniově *Cena Trimalchionis* dělí rovným dílem mezi Trimalchiona a Agamemnóna, z nichž každý přebírá část funkcí zastávaných touto postavou v Platónově *Symposiu* (srv. Bessone 1993, s. 73–77).

⁶ *Satyr.* 65.

má před sebou samotného římského přetora. Jeho protřelejší spoluhodovnick Agamemnón mu však vysvětlí, že jde jen o dalšího z Trimalchionových podivných kamarádů, kameníka a bývalého otroka jménem Habinnas. Habinnas, už v notně podroušeném stavu, ověšený několika vínky a podpíraný svojí ženou Scintillou, se hned hrne na nejčestnější místo v trikliniu, kde ulehne a poručí si víno a teplou vodu. Chová se přitom naprosto neomaleně, jako by se nenacházel na hostině, ale ve vlastním domě. Na Trimalchionův zvědavý dotaz, proč přichází tak nečekaně, odvětí, že je právě na cestě z pohřební hostiny na počest jistého otroka. Poté se zmocní slova a začne ostatním se zaujetím líčit, jaké vybrané pokrmy se na pohřební hostině podávaly. Výčet servírovaných lahůdek si přitom nijak nezadá s tím, co zakusili hosté na Trimalchionově dýchánku. Nástup této nové postavy na scénu však přinese určité oživení vážnoucí zábavy a nastartuje poslední kolo vulgarit a nesmyslného obžerství.

Badatelé se shodují na tom, že okolnosti Habinnova vpádu na Trimalchionovu hostinu v mnohém připomínají opožděný příchod Alkibiada v Platónově *Symposiu*.¹ Styčných bodů mezi oběma scénami lze nalézt hned několik: Alkibiades rovněž přichází jako nezvaný host (ἄκλητος), vstupu se domáhá mohutným boucháním na vrata a na hlavě má hodovní vínek naznačující, že je na cestě z nějaké pitky. I on je opilý a kolem ramen drží dívku, třebaže to není jeho manželka, nýbrž pištkyně. Stejně jako Habinnas i Alkibiades se dožaduje dalšího vína, i když ne bezprostředně po svém příchodu, ale až později v průběhu symposia.² Přes tyto vnější podobnosti se však každý z aktérů zhodnotí své role odlišným způsobem. Alkibiades navzdory svému podroušenému stavu nezapomíná na své dobré aristokratické vychování a zachovává si určitou noblesu. Omluví se hostům za nečekaný vpád i za svou opilost a požádá, zda se může k hostině, jež je již v plném proudu, připojit.³ Ve srovnání s ním působí Habinnas jako naprostý neotesanec. Na hlavě má několik věnců, po tváři mu stéká líčidlo a sotva doklopýtá na své místo, hned se shání po víně. Také jeho řeč se nese v poněkud pokleslejším tónu a přináší jen další výčet gastronomických kuriozit, jichž si Habinnas užil na předchozí hostině. Navzdory odlišnému dojmu, který oba pozdní hosté vyvolávají, dává jejich příchod probíhající hostině nový impuls a otevírá prostor pro závěrečné finále. Alkibiades svým vpádem zvrátí původní rozhodnutí účastníků symposia omezit se v pití⁴ a změni téma rozhovoru, neboť místo chvály Eróta pronese chválu Sókrata. Habinnas zase způsobí pozdvižení v sále, když si vynutí přítomnost Trimalchionovy manželky Fortunaty, jež se stane zdrojem nových komických scének. Oba pozdní příchodci také svým způsobem participují na

¹ *Symp.* 212c.

² *Symp.* 213e.

³ *Symp.* 212c–213a.

⁴ *Symp.* 214a.

závěrečném odhalení ústřední postavy hostiny. Alkibiades svým elegantním elogiem na Sókrata,¹ Habinnas zase připomenutím pohřební hostiny, jež se stane předznamenáním klimaxu celé *Cena Trimalchionis*, završené inscenací Trimalchionova vlastního pohřbu.²

I v tomto případě je zřejmé, že Petronius neparoduje samotného Alkibiada, ale využívá jeho funkce v symposiálním dialogu, aby do ní dosadil postavu, jež je přímou inverzí Platónova protagonisty. A z kontrastu mezi původním obsazením této role a její degradací v novém kontextu těží jeho satirický výsměch. Římský autor se tedy, řečeno jinými slovy, nepokouší o „zsměšňující rekontextualizaci“³ určité literární předlohy, ale naopak využívá této literární předlohy ke „kontextuálnímu zesměšnění“ reprezentantů určitého sociálního milieu. Tím, že je přízemní a vulgární Habinnas angažován do konvenční žánrové role vyhrazené v paradigmatickém textu aristokratickému Alkibiadovi, vzniká komický efekt nepatřičnosti, jež je součástí Petroniovy rafinované satirické strategie. Banalita výpovědí Petroniových literárních hrdinů sice mluví sama za sebe, v kontextu vznešeného světa platónského dialogu se ale komičnost jejich verbálních projevů stává ještě zřetelnější. Stejnou taktiku ostatně autor uplatňuje i ve vztahu k jiným literárním předlohám, ať už to jsou homérské básně nebo sentimentální milostný román. I tady se spokojí s evokací určitého specifického a snadno dešifrovatelného žánrového klišé, jako osudová nepřízeň božstva nebo neposkvrněná láska ústřední milenecké dvojice, které pak naplní nějakým nepatřičným obsahem. Petroniův hrdina je tedy pronásledován božím hněvem, ale je to hněv boha Priapa způsobující protagonistovu impotenci. Stejně tak má Petroniův román svoji ústřední mileneckou dvojici, tvoří ji však homosexuální pár dvou společenských vyděděnců, jejichž bouřlivý vztah je vším možným jen ne nespokvrněnou láskou.⁴ Na stejném principu funguje i „antisymposion“ propuštěnců těžících z inkongruence mezi vznešeností původního platónského modelu a jeho pokleslou reprodukcí v rámci Trimalchionovy hostiny. Už samotný výchozí motiv Damovy opilosti, jež se stane spouštěcím mechanismem debaty propuštěnců, je

¹ *Symp.* 215a–222b.

² *Satyr.* 78,1–6; motiv smrti hraje v *Cena Trimalchionis* velice důležitou roli a v průběhu celé epizody se neustále vrací. Už při příchodu do Trimalchionovy vily přivítá šokované hosty obrovská freska Kerbera na stěně vstupní haly, navozující představu brány do podsvětí, další připomínkou lidské smrtelnosti je umně zkonstruovaná stříbrná kostra, měnící při každém hodu svůj tvar, s níž si Trimalchio pohrává při jídle. Další závan pomíjivosti s sebou přináší Habinnas, který se vrací z pohřební hostiny a zároveň je výrobcem náhrobních stél. Na závěr pak Trimalchio zarecituje svůj epitaf a zinscenuje vlastní pohřeb. Důraz na téma smrtelnosti u Petronia je přítom v určitém protikladu k tématu nesmrtelnosti rezonujícímu v Diotýmině řeči u Platóna (*Symp.* 207c–209e). Blíže k motivu smrti v *Cena Trimalchionis* viz Cameron, 1970, s. 397–425; Courtney, 1987, s. 408–410.

³ Viz Herman – Jahn – Ryan, 2005, str. 419, s.v. *Parody*.

⁴ V zachované části Petroniova románu se objevuje pouze jediná přímá narážka na Platónovo *Symposion*, když Gitón Encolpiovi sarkasticky děkuje za to, že ho miluje „sókratovskou láskou“ (*Sokratika fide*) a říká: *non tam intactus Alcibiades in praeceptoris lecto iacuit* (*Satyr.* 128,7).

postaven na inverzi platónského modelu. Řečnický zápas o nejlepší elogium na Eróta v *Symposiu* se totiž může uskutečnit jen díky dohodě účastníků, že to tentokrát s pitím nebudou přehánět. Zatímco u Platóna je „symposion“ nahrazeno filosofickou debatou, u Petronia se pokus o debatu zvrhává v bezbřehé „symposion“.

Zkratky:

AJP: American Journal of Philology

CQ: Classical Quarterly

MD: Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici

Literatura:

Arrowsmith, W., 1966, „Luxury and Death in *Satyricon*“, *Arion* 5, s. 304–331.

Auerbach, E., 1998, „Fortunata“, in: *Mimesis. Zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*, Praha, s. 27–47.

Bacon, H. H., 1958, „The Sibyl in the Bottle“, *Wirginia Quarterly Review* 34, s. 262–276.

Bessone, F., 1993, „Discorsi dei liberti e parodia del *Simposio* platonico nella *Cena Trimalchionis*“, *MD* 30, s. 63–86.

Bodel, J. P., 1999, „The *Cena Trimalchionis*“, in: Hofmann, H. (ed.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London, s. 38–51.

Cameron, A. M., 1969, „Petronius and Plato“, *CQ* 19 (63), s. 367–370.

Cameron, A. M., 1970, „Myth and Meaning in Petronius“, *Latomus* 29, str. 397–425.

Conte, G. B., 1996, *The Hidden Author. An Interpretation of Petronius' Satyricon*, Berkeley – Los Angeles – London.

Courtney, E., 1987, „Petronius and the Underworld“, *AJP* 108, s. 408–410.

Dimundo, R., 1983, „Da Socrate a Eumolpo. Degradazione dei personaggi e delle funzioni nella novella del fanciullo di Pergamo“, *MD* 10–11, s. 255–265.

Dupont, F., 1977, *Le plaisir et la loi: Du „Banquet“ de Platon au „Satiricon“*, Paris.

Herman, D. – Jahn, M. – Ryan, M.-L. (eds.), 2005, *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*.

- McGlathery, D. B., 1998, „Reversal of Platonic Love in Petronius' *Satyricon*“, in: Larmour, D. H. J. (ed.), *Rethinking sexuality*, Princeton, s. 204–227.
- Newton, R. M., 1982, „Trimalchio's Hellish Bath“, *CJ* 77, s. 315–319.
- G. Schmeling, „Petronius and the *Satyricon*“, in: Hofmann, H. (ed.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London – New York 1999, s. 23–37.
- Sullivan, J. P., 1968, *The Satyricon of Petronius. A Literary Study*, London.
- Sullivan J. P., 1985, *Literature and Politics in the Age of Nero*, Ithaca, N. Y., s. 172–175.

Antiaverroismus v diele Tomáše Akvinského*

Jozef Matula

*Non tam fuit Peripateticus quam peripateticae philosophiae depravator*¹

Averroes (Abū'lWalīd ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd, 520/1126 - 595/1198) bol nepochybne najvýznamnejším arabským komentátorom Aristotela. Jeho dielo neostalo bez povšimnutia v západnom myslení od pol. 13. do konca 16. storočia a latinský preklad *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros* z pera Michaela Scota (Sicília, 1227-1230) sa stal inšpiračným zdrojom pre myslenie stredovekého a renesančného intelektuálneho sveta.² Jeho významné diela sa objavili až v neskoršom období a neboli vôbec známe európskemu západnému mysliu.³ V pol. 13. storočia bola znalosť jeho diela obmedzená a vychádzala z niekoľkých komentárov preložených do latinského jazyka.⁴ Averroes (*Commentator*) bol cenným zdrojom pre autorov latinského intelektuálneho okruhu, poskytoval rôzne interpretácie Aristotela a sprostredkoval myslenie iných arabských autorov (Avicenna, Avempace). Medzi nadiskutovanejšie problémy v myslení Averroa patrí teória jedného intelektu.⁵

Tomáš Akvinský (1225-1274) sa od svojich ranných diel (*Commentum in I-IV Sententiarum*, 1252-1256) zaoberal podobne ako Averroes povahou intelektu.⁶ Jeho mysliteľské úsilie vrcholí v *De unitate intellectus contra Averroistas* (Paríž 1270), ktorý odkrýva historické, dogmatické a filozofické aspekty sporu o interpretáciu Aristotela.⁷ Podobným a významným spisom je *De Unitate Intellectus Contra Averroem* (1256) Alberta Veľkého, v ktorom sa učiteľ Akvinského venuje rovnakému problému.⁸ Na rozdiel od Alberta

* Článok vychádza v rámci *Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty* (výzkumný zámer CMTF UP v Olomouci, MSM 6198959202). Ďakujem anonýmnym recenzentom za cenné pripomienky k stavbe a obsahu článku.

¹ S. Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap.1; Aquinas 1993, s. 147.

² Averroes 1562, Suppl. II, ff. 1r-204v; Averroes 1953, Vol.I, xxxvi, s.374, Vol.II, s.219. Averroes je autorom ďalších dvoch komentárov k *De anima*: (Krátky komentár) *Talkhīs kitāb alnafs* 1950; *Epitome de anima* 1985; *La Psicología de Averroes: Commentario al libro sobre el alma de Aristoteles* 1987; (Stredný komentár) *Paraphrase Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima* 1994.

³ http://www.thomasinstitut.uni-koeln.de/averroes_db/

⁴ *Tahafut al-Tahafut* bol známy pod nekompletným latinským prekladom *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis* až v roku 1328. Averroes 1954, s. 30-407; Averroes 1562, Suppl. II, ff. 1r-204v.

⁵ *Quoniam opinati sumus ex hoc sermone quod intellectus materialis est unicus omnibus hominibus, et etiam ex hoc sumus opinati quod species humana est aeterna.* (Averroes 1953, s. 406); Leaman 2002, s. 228-236.

⁶ S. Thomae Aquinatis, *In II Sent.*, d.17 q.2 a.1; d.19 q.1 a.1.

⁷ S. Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus contra Averroistas*, s.247-314.

⁸ Albertus Magnus 1899, s. 437-476; Führer 1991, s. 305-319; Oguejiofor 1995, s. 339-344.

Alberta Veľkého kritizuje Akvinský nielen Averroa samotného, ale parížskych učiteľov, ktorý interpretovali Aristotelovu *De Anima* v duchu *latinského Averroa*.¹ Podobne ako Akvinský i ďalší stredovekí (Bonaventura, Albert Veľký) a renesanční myslitelia (Marsilio Ficino, Bessarion) kritizujú averroistickú koncepciu intelektu, ktorá mala v ich očiach fatálne dôsledky pre otázku nesmrteľnosti ľudskej duše.² Je možno odvážne tvrdiť, že teória jedného intelektu vyústila v striktný determinizmus v arabskom myslení, ktorý je spojený s poprením individuálnej svobodnej vôle. Averroes sám nepokladal svoju teóriu za dokonalú. Vzhľadom k tomu, že latinské preklady sú iba čiastočným a neúplným obrazom jeho myslenia, je potrebné k hodnoteniu tohto arabského mysliteľa pristupovať s opatrnosťou.³

Tomáš Akvinský na rôznych miestach svojho rozsiahleho diela odmieta teóriu o existencii jednej, kolektívnej duše a spoločného intelektu. Vzhľadom k tomu, že sa jedná o obsahlu problematiku, obmedzím svoju pozornosť na niektoré aspekty jeho kritiky. Argumenty, ktoré uvádza Averroes v prospech jedného intelektu, obsahujú niekoľko epistemologických problémov, ktoré sa týkajú teórie duchovného obrazu (*species intelligibilis*) a fantazmy (*phantasma*).⁴

Podľa Averroa je princípom poznania trpný intelekt (*intellectus possibilis*), ktorý však nie je časťou ľudskej duše, ale je oddelenou substanciou, ktorá je spojená s človekom prostredníctvom fantazmat (*per formam suam mediantibus phantasmatis*).⁵ Princípom intelektuálnej aktivity je podstata, ktorá je večná, nezničiteľná a jedinečná vo svojom druhu. Averroes zaujíma, ako sa intelektuálna aktivita, ktorá je vlastná oddelenej a jedinečnej podstate, môže stať činnosťou konkrétnej ľudskej bytosti. Jeho riešenie spočíva v tom, že jeden spoločný intelekt je spojený (*coniunctio, continuatio, arab. ittisāl*)⁶ s človekom v jeho mozgu, kde využíva jeho fantazmata. Existencia rozmanitých fantazmat v rôznych ľuďoch je dôkazom toho, že trpný intelekt je spojený s každým individuálnym človekom špecifickým

¹ K pozadiu sporu medzi Akvinským a latinskými mysliteľmi pozri bližšie Stone 2000, s. 34-69; Mazzarella 1974, s. 246-283; Steenberghen 1980, s. 29-74; Weisheipl 1996, s. 251; Dales, 1995, s. 139; Steenberghen 1966, s. 318-325; Verbeke 1960, s. 220-49.

² S. Bonaventura, *In II Sent.* d.18 a.2 q.1; S. Bonaventura, *In Hexaameron V*, s. 329-454.

³ Ku komplexnejšiemu hodnoteniu jeho myslenia je potrebné štúdium *arabského Averroa*. Averroes 1953, s. 430-431; Niektorí badatelia, ktorí vychádzali z latinských prekladov sa domnievali, že Averroes zastával jednu teóriu intelektu. Tallon 1964, s. 314-357; Teske 1963, s. 460-465; Zedler 1954, s. 446-447

⁴ Spruit 1994, s. 156-179.

⁵ *Quorum unus Averrois, ponens huiusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis non esse animam nec partem anime nisi equivoce, sed potius quod sit substantia quaedam separata, dixit quod intelligere illius substantiae separate est intelligere mei uel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur michi uel tibi per phantasmata quae sunt in me et in te. (De unitate, cap.2); Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta: unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus phantasmatis; et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit. (De unitate, cap.3); Davidson 1992, s. 220-356, predovšetkým kap. 7, s. 258-314;*

⁶ O problematike teórie *ittisāl* pozri Fakhry 1994, ch.XIX, s. 193-207.

spojením (*coniunctio*). Keď si človek myslí, že on sám myslí, v skutočnosti je to jedinečná duša pre ľudský druh, čo v ňom myslí používaním jeho fantazmata.¹ Preto je aktivita jedného spoločného intelektu rozdielna u rôznych ľudí a každému mysliacemu individu sa zdá, že sám myslí, i keď v skutočnosti spoločný intelekt myslí v ňom prostredníctvom jeho fantazmat.² Pre Averroa tak ľudské bytosti zdieľajú aktivitu oddeleného trpného intelektu. Akt chápania trpného intelektu sa stáva mojím (alebo tvojím,...) aktom chápania, pretože trpný intelekt je so mnou (s tebou,...) spojený (*copulatur*) prostredníctvom mojich (tvojich,...) fantazmat. Vďaka fantazmatám je trpný intelekt spojený s individuálnymi ľudskými bytosťami. Pokiaľ trpný intelekt chápe a poznáva, vtedy konkrétny človek taktiež poznáva.

Averroes rozlišuje intelekt na činný intelekt a trpný intelekt, pretože v duši musia existovať dve činnosti – jedna, ktorá z toho, čo je inteligibilné v možnosti vytvára aktuálne inteligibilné a druhá aktivita, ktorá recipuje inteligibília.³ Činný intelekt sa potrebuje obracať k zmyslovým obrazom, aby bol schopný svojej aktivity v procese poznávania. Averroes odmieta interpretácie Aristotla v duchu Avicenny, podľa ktorého Aristoteles učil, že činný intelekt je nezávislou inteligenciou alebo *Dator formarum*, alebo chápanie činného intelektu ako substancie, ktorá nie je súčasťou ľudskej duše, existuje sama o sebe alebo je dokonca Bohom samotným (Alexander z Afrodízie). Averroes sa pokúša ukázať, že Avicenna sa mýlil v tom, že by činný intelekt bol *Dator formarum*, pretože činný intelekt pre svoju aktivitu potrebuje práve fantazmata, ktoré vznikli činnosťou vnútorných zmyslov (*imaginatio, vis cogitativa, memoria*).⁴ Pre Averroa nie je činný intelekt darcom foriem (*Dator formarum*), pretože ľudské poznanie by nebolo ľudskou aktivitou, ale bolo by iba prijímaním inteligibilných foriem od ich oddeleného darcu.⁵ Avicennov názor smeruje k redukcii aktu ľudského poznania na recepciu inteligibilných foriem a Averroes kladie akcent na peripatetickú zmyslovosť oproti platonizujúcim tendenciám pri výklade Aristotela.

¹ Steenberghen 1980, s. 29.

² Pre Sigeru Brabantského existuje iba jeden činný a iba jeden trpný intelekt pre všetkých a tieto intelektu nie sú spojené s individuálnym človekom ich podstatou, ale iba prostredníctvom ich aktivity. Preto keď sa nám zdá, že myslíme, je to v skutočnosti trpný intelekt, ktorý myslí v nás s pomocou našich fantazmat. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi* 1972; Bazan 1974, s.53-155; Bazan 1981, s. 425-446; Petagine 2000, s. 76-119, Petagine 2004, s. 211-241; Puttalaz-Imbach 2005, s.23-32.

³ El-Har 1982, s. 69.

⁴ V *Tahafut al-Tahafut* Averroes dokazuje, že Avicennove chápanie intelektu nemôže byť považované za aristoteliské učenie. Na inom mieste Averroes otvorene hovorí, že Avicenna nepochopil a nesprávne interpretoval Aristotela. Davidson 1992, s. 250-254; El-Har 1982, s. 47-63; Rosemann, 1996, s. 176-177.

⁵ El-Har 1982, s. 62.

Podobne i Tomáš Akvinský kritizuje tých kresťanských mysliteľov, ktorí stotožňujú činný intelekt s Bohom.¹ Akvinského kritika smeruje k názorom, ktoré považujú intelekt za jeden pre všetkých ľudí (Averroes, Themistius, Theophrastus).² Akvinský pripisuje Themistiovi a Theophrastovi názor, že intelekt je jeden a večný intelekt a rovnako je večný je i duchovný obraz (*species intelligibilis*). Averroes chápe trpný a činný intelekt ako večný a jeden pre všetkých ľudí, ale na rozdiel od Themistia a Theophrasta nechápe duchovný obraz (*species intelligibilis*) ako večný. Duchovný obraz chápe iba prostredníctvom abstrakcie z fantazmat, ktoré sú aktuálne existujúce v ľudských bytostiach. Podľa Akvinského si všimá Averroes dva aspekty duchovného obrazu: (1) jeho materiálnu existenciu (*esse materiale*) vo fantazmatách, (2) jeho immateriálnu existenciu (*esse immateriale*) v trpnom intelektu. Akvinský toto stanovisko odmieta na základe toho, že numericky rovnaký duchovný obraz nemôže byť viac prítomný v imaginácii (*imaginatio*) a v trpnom intelektu než numericky rovnaký zmyslový obraz (*species visibilis*, napríklad *species* farby) môže byť prítomný vo vnímanom objekte a v oku.³

Akvinský tvrdí, že ak by sa prijala téza o existencii jedného spoločného trpného intelektu, potom by všetci ľudia museli mať rovnaký duchovný obraz. Ak by bol intelekt individualizovaný telom, potom by bol duchovný obraz v intelektu taktiež individualizovaný, čo by znamenalo, že by nemohol byť inteligibilný. Duchovný obraz nie je to, čo trpný intelekt chápe, ale skôr to, čím trpný intelekt chápe.⁴ Ten, kto zastáva stanovisko jedného intelektu na základe toho, že *intellectum* (to, čo je poznané, inteligibilné) je rovnaké pre všetkých, nechápe, že duchovný obraz nie je *intellectum*, ale skôr podoba (*similitudo*) tohoto

¹ *Sed quia fides catholica deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit, ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse deus, qui est „lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. (Quaestiones disputatae de anima, q.5 resp.)* James H. Robb v poznámkach k anglickému prekladu uvádza, že citát *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* pochádza od Viléma z Auvergne (Gulielmus Alvernus, *De Anima*, VII, 6, in: St. Thomas Aquinas 1984, pozn.2, s. 90). Podľa poznámok v kritickom vydaní editor uvádza, *Dominicus Gundissalinus videtur fuisse auctor huius doctrinae... Quillelmus de Aluernia posuit Deum illuminantem esse intellectum agentem individuaelem... Iohannes Pecham docuit tamen quod Deus est intellectus agens.* (S. Thomae Aquinatis 1996, s. 40-41)

² Edward P. Mahoney poznamenáva, že v čase písania *Sentencií* Akvinský ešte nepoznal latinský preklad Themistiových parafráz k *De anima*, preto cituje Themistia prostredníctvom Averroovej znalosti neskorších starovekých komentátorov. Mahoney 1994, s. 85.

³ Averroes 1953, III,5; Davidson 1992, s. 289-299.

⁴ *Quod species intelligibilis, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit. Sicut enim species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore; similiter quod intellectus intelligit est quidditas, quae est in rebus; non autem species intelligibilis, nisi inquantum intellectus in seipsum reflectitur. Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilibus, nisi sola scientia rationalis. Unde manifestum est, quod species intelligibilis non est obiectum intellectus, sed quidditas rei intellectae. (In III De Anima, lec.8 ad19)*

inteligibilného tak, ako existuje v duši. Duchovný obraz má individuálnu existenciu v individuálnom intelektu, ale zároveň je podobou (*similitudo*) špecifickej prirodzenosti, ktorá sa nachádza v rôznych individuách.¹ Preto je dôležitá mnohosť intelektov, ktorá zaručuje, že každý z nich vlastní svoje vlastné podoby *quidditas rei* (to, čo vec je), ktorá je zhodná pre všetky intelektu. Všetky individuálne intelektu budú môcť porozumieť jednej a tej istej veci, tzn. nezávisle na časovej následnosti.²

Podľa Tomáša Akvinského fantazmata v rozličných ľuďoch nie sú príčinou ich odlišných individuálnych operácií.³ Fantazmata sú *preambulae* pre činnosť intelektu, ktorý sa s nimi však nespojuje ako s individuálnymi určeními konkrétnych ľudí. Averroes, podľa Akvinského, nedostatočne vysvetľuje, ako by činnosť intelektu mohla náležať konkrétnej bytosti (Sokrates by nemohol poznať, skôr by bol poznaný oddeleným intelektom). Podľa Akvinského preto Aristoteles správne vysvetlil, ako konkrétny človek poznáva (*hic homo intelligit*), pretože intelektuálny princíp je formou individuálneho človeka.⁴ Oddelený intelekt by mohol poznávať to, čo si individuálny človek iba predstavuje, ale človek by v skutočnosti nemohol poznávať (*hic homo, scilicet Socrates, non intelligat*).⁵ Pokiaľ by trpný intelekt bol s človekom spojený prostredníctvom fantazmat, potom by bolo možné človeka pochopiť, no on sám by chápať nemohol.⁶ Epistemologickým dôsledkom averroistickej teórie bolo to, že všetky ľudské bytosti by poznávali prostredníctvom jedného intelektu, jednej intelektuálnej operácie, ktorá existuje simultánne pre všetkých. Pokiaľ teda dvaja ľudia poznávajú jeden objekt, musí sa logicky jednať o jednu a tú istú intelektuálnu operáciu, ktorá náleží obidvom poznávajúcim individuám.

Oddelenosť intelektu otvorila pre Akvinského otázku po poznateľnosti oddelených podstat a ukazuje dôležitosť zmyslovosti v poznaní. Pre Averroa je činný intelekt oddelená podstata, ktorá je schopná poznať nehmotné, oddelené podstaty. Ak sa činný intelekt dokonale spojí s človekom, tak môže porozumieť nehmotným podstatám, podobne ako trpný

¹ *...species quae est forma intellectus possibilis, non est eadem numero in phantasmate et in subjecto; sed est similitudo illius; unde sequitur quod intellectus nullo modo nobis conjungatur, et sic per ipsum non intelligamus.* (*In II Sent.*, d.17 q.2 a.1 resp.).

² S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q.76 a.2 resp.

³ S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae* I, q.76 a.2 resp.

⁴ *Historians have rightly underscored the central importance of the hic homo intelligit argument in Thomas's critique of Averroes. Van Steenberghen sees as „fundamental argument“ against Averroes and the Averroistas the implications of „the undeniable affirmation of consciousness“, namely, hic homo intelligit. Thomas demonstrates by this „principal argument“, which is of the psychological order, that the explanations of Averroes and certain Averroists are insufficient to render an account of „this indisputable fact“.* (Mahoney 1994, s. 97)

⁴ Dales 1995, s. 138-149.

⁵ S. Thomae Aquinatis, *In II Sent.* d.17. q.1.a.2.

⁶ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles* II, cap. 59.

intelekt rozumie hmotným veciam. Podľa Akvinského činný intelekt nie je oddelenou podstatou a spojenie s ním negarantuje poznanie nehmotných podstát, pretože nie je v možnosti tohoto intelektu, aby obsiahol podstatu všetkých hmotných vecí.¹ Podobne Akvinský kritizuje Avempaceho, ktorý stotožňuje imagináciu (*virtus imaginativa*) s trpným intelektom a poznanie oddelených podstát je možné prostredníctvom poznania materiálnych podstát.² Pre Akvinského je činný intelekt určitou silou duše, ktorá sa vzťahuje aktívne (*agens*) na tie isté veci, ktoré chápe trpný intelekt (*intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere*).³ Obidva intelektu sa vzťahujú na materiálne veci. Činný intelekt sa obracia k telesným veciam prostredníctvom abstrakcie a činí *intelligibilia in actu*, ktoré trpný intelekt následne prijíma. Oddelené podstaty je nemožné poznať *per seipsas*, ani prostredníctvom činného alebo trpného intelektu.⁴ Akvinský však pripúšťa, že je možné poznať oddelené podstaty. Nejedná sa však o poznanie prostredníctvom zmyslovo vnímateľných vecí (*per naturam*), ale o *cognitio supernaturalis*.⁵

Kritika averroistickej koncepcie jedného intelektu sprevádzala Akvinského počas celej jeho tvorby. Ako sme stručne naznačili, v oblasti epistemológie považoval Akvinský tento výklad za absurdný a nelogický. Averroea považuje za ničiteľa (*depravator*) peripatetickej filozofie v otázke o povahe intelektu.⁶ Zatiaľ čo ranných dielach (*Commentum in II Sententiarum*) Akvinský neformuloval žiadne dôsledky takéhoto učenia, v *Summa contra Gentiles* a *De unitate intellectus* upozorňuje na jeho morálne dôsledky. V *Summa contra Gentiles* sú pravdepodobne po prvýkrát uvedené dôsledky averroistického učenia na sféru etickú a politickú. Logickým vyústením takýchto postojov by bolo porušenie akýchkoľvek princípov morálnej filozofie.⁷ Predovšetkým by sa jednalo o problematiku ľudskej vôle, ktorá

¹ *Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem sicut sensibilia sensum.* (*Summa contra Gentiles* II, cap.67). O rozlíšení trpného a činného intelektu pozri Kenny 1997, s. 38-53.

² *Utrum anim intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus.* (*In II Sent.*, d.17 q.2 a.1; parall., *Summa Theologiae* I, q.76 a.2); *...intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu; et haec est opinio.* (*In II Sent.*, d.17 q.2 a.2); Matula 2004, s. 95-107.

³ *Summa Theologiae* I, q.88 a.1; pozri Aristoteles, *O duši* III, kap.5, ktorá pojednáva o povahe činného a trpného rozumu, 430a10-430a25.

⁴ *Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmatis abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales.* (*Summa Theologiae* I, q.88 a.1 ad 2).

⁵ Matula 2009.

⁶ Pozri pozn.1

⁷ *...apparet etiam actus voluntatis in universali: odimus enim, ut dicit Aristoteles in sua Rhetorica (1382a6), in universali latronum genus, irascimur autem particularibus tantum. Voluntas igitur non potest esse actus alicuius partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus corporis. Omnis autem pars animae est actus alicuius corporis praeter solum intellectum proprie dictum. igitur voluntas in intellectiva parte est: unde et Aristoteles dicit, in III De anima (432b), quod „voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva“. Propter quod et actus concupiscibilis et irascibilis cum passione sunt: non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia*

ktorá by neexistovala v človeku, ale iba v oddelenom intelektu.¹ V prípade prijatia averroistickej pozície by ľudská bytosť (*voluntas-intellectus*) stratila možnosť byť „svojím vlastným pánom“ (*dominus suarum actionum*)². Dôsledkom toho by bolo zničenie morálnej filozofie a socio-politického života (*destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis*).³ V *De spiritualibus creaturis* Akvinský jasne píše, že Averroova teória je v rozpore s vierou, pretože neumožňuje uvažovať o odmenách a trestoch v budúcom živote.⁴ Je totiž absurdné, aby v ľudských bytostiach bola tá istá aktivita – nebola by tak daná možnosť uvažovať o individuálnej zodpovednosti za vlastné konanie.

Kritika averroistickej interpretácie Aristotela nebola výhradne motivovaná náboženským presvedčením, primárne sa nepodriaďovala otázkam viery a dogmatu.⁵ Podľa Tomáša Akvinského bol Averroesov výklad Aristotela nielen v rozpore s kresťanskou vierou, ale i s filozofiou.⁶ Tomáš Akvinský je zástancom presvedčenia, že jedným z dôležitých faktorov pre teologické myslenie je potreba brať filozofiu vážne, tzn., že ak je kresťanstvo pravdivé, potom musí mať zmysel odhaliť túto pravdu v kontextoch základných ľudských skúseností (nielen v oblasti vnímania a intelektuálneho poznania, ale rovnako vo sfére jednania). Z tohoto dôvodu je možné hľadať motívy jeho kritiky nielen v oblasti špekulatívnej filozofie, ale taktiež v oblasti morálky alebo politiky.

separata fundata, sed est in ipso homine. Aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiae separatae; et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva, sicut et in ceteris animalibus, quae magis aguntur quam agant. hoc autem est impossibile, et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis. (Summa contra Gentiles II, cap. 60).

¹ *Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per fantasmata vel sicut motor, non erit in hoc voluntas, sed in intellectu separato. (De unitate, cap.3).*

² S. Thomae Aquinatis, *In II Sent.*, d.40 q.1 a.3 resp.; *In III Sent.*, d.18 q.1 a.5 resp.; *Summa contra Gentiles II*, cap.115.

³ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles II*, cap. 60.

⁴ *De intellectu ergo possibili Averroes in Commento III. De Anima posuit quod esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae. (De Spiritualibus, a.9).*

⁵ Russell 1946, s. 484-485.

⁶ Weisheipl 1996, s. 251-262.

Primárna literatúra:

- Albertus Magnus, 1899, *De Unitate Intellectus Contra Averroem*, Paris.
- Aristoteles, 1995, *O duši*, Praha.
- Averroes, 1552, *Aristotelis De anima [libri] cum Averrois Commentariis (Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis)*, Venezia.
- Averroes, 1953, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, Cambridge, Mass.
- Averroes, 1985, *Epitome de anima*, Madrid.
- Averroes, 1987, *La Psicología de Averroes: Commentario al libro sobre el alma de Aristoteles*, Madrid, 1987.
- Averroes, 1994, *Paraphrase Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, Cairo.
- Averroes, 1950, *Talkhīs kitāb alnafs*, Cairo.
- Averroes, 1954, *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, London.
- S. Bonaventura, 1891, *In Hexaemeron*, Grottaferrata.
- S. Bonaventura, 1885, *In II Sententiarum*, Grottaferrata.
- S. Thomae Aquinatis, 1929, *In II Sententiarum*, Paris.
- S. Thomae Aquinatis 1984, *In III De Anima*, Roma-Paris.
- S. Thomae Aquinatis, 1996, *Quaestiones disputatae de anima*, Roma-Paris.
- S. Thomae Aquinatis, 1961, *Summa contra Gentiles*, Roma.
- S. Thomae Aquinatis, 1888-1889, *Summa Theologiae*, Roma.
- S. Thomae Aquinatis, 2000, *De Spiritualibus*, Roma-Paris.
- S. Thomae Aquinatis, 1976, *De unitate intellectus contra Averroistas*, Roma.
- St. Thomas Aquinas, 1993, *Against the Averroists*, Purdue University.
- St. Thomas Aquinas, 1984, *Questions on the Soul*, Milwaukee, WI.
- Siger de Brabant, 1972, *Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Louvain.

Sekundárna literatúra:

Bazan, B. C., 1974, „Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: Apropos d'un ouvrage récent de E. H. Wéber O.P.“, *Revue Philosophique de Louvain* 72, s. 53-155.

Bazan, B. C., 1981, „*Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object*“, *Journal of the History of Philosophy* 19, s. 425-446;

Dales, R.C., 1995, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden.

Davidson, H., 1992, *Alfarabi, Avicenna, Averroes, On Intellect*, Oxford.

El-Har, A. M., 1982, *Ibn Rushd's (Averroes') Doctrine of the Agent Intellect*, unpublished PhD. thesis, Saint Louis University.

Fakhry, M., 1994, „Three Varieties of Mysticism in Islam“, in: Fakhry, M., (ed.) *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam*, Aldershot, ch.XIX, s. 193-207.

Führer, M.L., 1991, „The Theory of Intellect in Albert of Great and its influence on Nicholas of Cusa“, in Christianson G. and Izbiccki T. M. (eds.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, Leiden, s. 305-319.

Kenny, A., 1997, *Tomáš o lidském duchu*, Praha.

Leaman, O., 2002, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge.

Mahoney, E. P., 1994, „Aquinas's Critique of Averroes' Doctrine of the Unity of the Intellect“, in: Gallagher, D.-M. (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, Washington, D.C., s. 83-106.

Matula, J., 2004, „Thomas Aquinas and his Criticism of Avempace's Theory of the Intellect“, *Verbum VI/I*, s. 95-107.

Matula, J., 2009, „Thomas Aquinas on the supernatural activities: prophecy and separate substances“, forthcoming, Athens.

Mazzarella, P., 1974, „La critica di San. Tommaso all' Averroismo gnoseologico“, *Rivista di Filosofia Neo-scholastica* 66, s. 246-283;

Oguejiofor, J. O., 1995, *The Arguments for the Immortality of the Soul in the First Half of the Thirteenth Century*, Leuven.

Petagine, A., 2004, *Aristotelismo difficile. L'Intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano.

Petagine, A., 2000, „L'intelletto e il corpo. Il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigeri di Brabante“, *Divus Thomas* 103, s. 76-119.

- Puttalaz, F.-X., Imbach, R., 2005, *Povoláním filosof. Siger z Brabantu a středověká univerzita*, Praha.
- Rosemann, P. W., 1996, *Omne Agens Agit Sibi Simile: A „Repetition“ of Scholastic Metaphysics*, Leuven.
- Russell, B., 1946, *A History of Western Philosophy*, London.
- Spruit, L., 1994, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, Leiden.
- Steenberghen, Van F., 1980, *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington DC.
- Steenberghen, Van F., 1966, *La Philosophie au XIII^e siècle*, Paris.,
- Stone, M.W.F., 2000, „The soul’s relation to the body: Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian debate on monopsychism“, in: Crane, T. and Patterson, S. (eds.), *History of the Mind-Body Problem*, London, s. 34-69
- Tallon, A., 1964, „Personal Immortality in Averroes’ Tahafut al-Tahafut“, *The New Scholasticism* 38, s. 314-357.
- Teske, R.J., 1963, „The End of Man in the Philosophy of Averroes“, *The New Scholasticism* 37, s. 460-465.
- Verbeke, G., 1960, „L’unité de l’homme: saint Thomas contre Averroes“, *Revue philosophique de Louvain* 58, s. 220-49.
- Weisheipl, J., 1996, *Thomas von Aquin: Sein Leben und seine Theologie*, Graz.
- Zedler, B.H., 1954, „Averroes and Immortality“, *The New Scholasticism* 28, s. 436-53.

Teologický determinismus plynoucí z Boží přičinnosti a jeho predeterminacionistické řešení v raně novověké scholastice¹

Petr Dvořák

Tato studie uvádí do problematiky teologického determinismu: podrobuje zkoumání jednu konkrétní podobu argumentace proti tradičnímu teismu považovanou za nejsilnější a určitou historickou odpověď na ní. V první části obecněji představíme problém a formulujeme deterministický argument. Ve druhé části prozkoumáme jedno možné teistické řešení, které se v dějinách filozofické teologie vyskytlo, a zmapujeme jeho systematické souvislosti. Ukáže se, že představované řešení je funkční jen za určitých předpokladů. Řešení otázky, zda tyto předpoklady platí či nikoli, by již bylo námětem na samostatné pojednání. Konečný soud je tak ponechán na čtenáři.

I.

Formulujme nejprve obecně problém teologického determinismu, který *prima facie* vyplývá z teistické pozice, kterou pro nás bude představovat tradiční křesťanství: Má-li Bůh *určitý atribut*, pak se člověk nerozhoduje a nejedná svobodně, protože jeho jednání *je v nějakém smyslu nutné*. K tomu, aby toto rozhodování a jednání mělo svobodný charakter, se vyžaduje, aby bylo v daném smyslu nahodilé. Teistovi tedy vyvstává dilema: buď má Bůh tento atribut, nebo existuje svoboda, ale nikoli obojí zároveň. Pro tradičního teistu není ovšem myslitelné vzdát se ani jedné z uvedených alternativ.

Teologický determinismus je tedy teze, že žádné lidské jednání, tedy jednání *a* osoby *s*, není svobodné. Svobodný charakter jednání implikuje, že jednání je kontingentní v nějakém přesně specifikovaném smyslu. Popře-li se ona kontingence jednání, tím samým se neguje i jeho svobodný charakter (*modus tollens*). Stačí tedy ukázat, že z určitého Božího atributu (případně ve spojení s jinými skutečnostmi) plyne, že jednání *a* osoby *s*, jež se na první pohled jeví jako svobodné, není kontingentní. Právě tuto obecnou formu vykazují argumenty pro teologický determinismus.

Podle toho, jak přesně specifikujeme onen Boží atribut a jak interpretujeme relevantní smysl modálních termínů nutnosti a jejího opaku, kontingence (nahodilosti), dostaneme různé

¹ Článek se opírá o výzkum podporovaný grantem GAAV ČR IAA900090602 (v letech 2006-08, hlavním řešitelem je autor). Autor zároveň děkuje knihovně KTF UK v Praze za možnost studia materiálů.

verze argumentu pro teologický determinismus. Ve scholastice byly na základě diskuse, jež má kořeny již v antice, analyzovány argumenty, v nichž úlohu Božího atributu vedoucího k popření kontingence lidského jednání hraje Boží (neomylná) vševědoucnost, přesněji její část, která se týká budoucnosti, tzv. *předvědění*. Bůh neomylně poznává každý fakt, a tedy i každý fakt týkající se budoucnosti. Později, jak je patrné zejména v raně novověké scholastice, se těžiště diskusí přesouvá k jinému Božímu atributu, ke skutečnosti, že na Bohu je vše ontologicky závislé a on sám na ničem takto nezávisí. Bůh je chápán jako *první příčina*, přičemž tento koncept získává nejsilnější možnou interpretaci: na Bohu je vše ontologicky závislé nikoli pouze co do bytí, nýbrž také co do své specifčnosti: vezměme si nějaké x, které je od Boha různé; Bůh způsobuje nejen to, že dané x existuje, ale že má právě takové vlastnosti, jaké má, tj. že je F, G, H...

Scholastický teista se vždy analýzou argumentu pro (teologický) determinismus snaží ukázat, že dilema zmíněné výše (buď má Bůh tento atribut, nebo existuje svoboda) je falešné. Ukazuje se, že v případě Božího předvědění je toto řešení snazší, protože vědění jako takové nedeterminuje svůj předmět a předem determinaci poznávaného předmětu předpokládá (ta ať už pochází odkudkoli). Naproti tomu deterministický argument vycházející z faktu, že Bůh je první příčinou, je založen na tom, že Bůh jako první příčina determinuje každou skutečnost, tedy i lidské jednání. Dilema, které nyní před teistou vyvstává, je toto: buďto lidské jednání určuje Bůh, nebo člověk. V prvním případě se nezdá být svobodné, ve druhém ano. Buďto tedy Bůh (pre)determinuje lidské jednání, nebo je toto jednání svobodné. Teista musí ukázat, že toto dilema je falešné, tj. že Boží determinaci lze sloučit se svobodou lidského jednání.

I my se v dalším zaměříme pouze na analýzu tohoto typu deterministického argumentu, a to z toho důvodu, že je z hlediska řešení pro teistu nejobtížnější a že pozdně-scholastická diskuse, kterou se systematicky badatelsky zabýváme a jejíž výsek zde hodláme představit, se zaměřuje právě na tento typ argumentace.

Poznamenejme ještě, že scholastická diskuse se na místo obecné diskuse o lidském jednání zaměřuje na zvláštní, ontologicky privilegovaný případ tohoto jednání, totiž na lidské rozhodování, které předchází dalším typům vnějšího pozorovatelného jednání; scholastickou terminologií řečeno, zaměřuje se na akty vůle.

Poté, co jsme si ozřejmili, který Boží atribut je základem deterministické argumentace, je třeba vyložit modální pojmy užití v argumentaci. Musíme specifikovat o jakou nutnost a kontingenci se v argumentaci jedná. Přesněji, jaká kontingence se upírá lidskému rozhodování na základě toho, že z Božího atributu plyne nutnost tohoto rozhodování. Z formálního hlediska má totiž argument vždy tvar tzv. přenosu nutnosti (*transfer of necessity*). Nutnost,

kteřá se týká Božího atributu, se přeneše na lidské jednání, které je s ním logicky svázáno. Tuto vazbu zpravidla stanoví první premisa a její nutný modální status bývá zpravidla ten nejsilnější, logická nutnost, která plyne z definičních předpokladů. Obecně má tuto podobu:

1. Je logicky nutné, že (jestliže je Boží atribut vztažen k určitému lidskému jednání, pak toto jednání nastává).

Specificky v našem případě pak platí

1. \square (Bůh predeterminuje akt vůle v tak, aby v čase t_1 vydala akt $a \rightarrow$ vůle v v čase t_1 vydává akt a).

Pravdivost je dána tím, že podobně jako Boží poznání je neomylné, tak také Boží činnost je neodchylná od svého cíle. O této modalitě tzv. “infalibility”, neodchylnosti, pojednáme více níže.

Druhá premisa předpokládá, že se daný Boží atribut skutečně vztahuje k uvedenému lidskému jednání. Nejprve opět uvedeme obecně a pak specificky pro náš případ:

Je nutné, že se Boží atribut vztahuje k určitému lidskému jednání,

N (Bůh predeterminuje akt vůle v tak, aby v čase t_1 vydala akt a).

O jakou nutnost se zde jedná? Co znamená symbol “ N ”? V těchto argumentech se užívá různých pojetí nutnosti. Jádrem je ovšem vždy koncept nezměnitelnosti, nevyhnutelnosti. Přesnější pojetí nutnosti, které tento základní význam dobře vyjadřuje, je neschopnost, jež je relativní osobě a času. Bez ohledu na to, co daná osoba s v daném čase t_i udělá (způsobí), nezmění daný fakt, resp. pravdivostní hodnotu výroku p , který tento fakt popisuje; nezpůsobí, aby platilo $\neg p$. Symbolicky: $Nst_i p$. Opakem je schopnost: daný fakt (výrok) je kontingentní v tom smyslu, že osoba s v čase t_i je s to způsobit, aby platila negace daného výroku p , tj. $\neg p$. Symbolicky: $\neg Nst_i p$. “Je s to způsobit” nebo “má moc způsobit” je opět modální charakteriska, tentokrát založená na logické možnosti. Existuje takový možný svět, který se shoduje s aktuálním světem ve všech ohledech vyjma toho, že zde platí tato konjunkce: s vykonává (relevantní) kauzální vliv vedoucí k negaci p a zároveň negace p , přičemž v aktuálním světě neplatí ani jeden z uvedených dvojic konjunktů. Platí tedy

2. Nst_1 (Bůh predeterminuje akt vůle v tak, aby v čase t_1 vydala akt a),

jelikož nikdo nemůže kauzálně působit na Boha, první příčinu, a způsobit, aby nepredeterminoval akt vůle.

Závěr, konsekvent implikace z první premisy, má tuto obecnou podobu:

N (toto jednání nastává),

tedy specificky

Z: Nst_1 (vůle v v čase t_1 vydává akt a).

Tvrzení říká, že osoba s je neschopná způsobit, aby vůle v v čase t_1 nevyvolala akt a . Nutnost závěru, Nst_1 , je dána na základě přenosu nutnosti antecedentu implikace první premisy, kterou vyjadřuje druhá premisa. Formálně:

$\Box(p \rightarrow q)$

N p

N q

Ještě jednou si přehledně uvedme deterministický argument, který nás zajímá:

1. \Box (Bůh predeterminuje akt vůle v tak, aby v čase t_1 vydala akt $a \rightarrow$ vůle v v čase t_1 vydává akt a)

2. Nst_1 (Bůh predeterminuje akt vůle v tak, aby v čase t_1 vydala akt a)

Z: Nst_1 (vůle v v čase t_1 vydává akt a)

II.

V dalším představím konkrétní historický pokus vyrovnat se s daným argumentem v raně novověké scholastice. Naším autorem bude reprezentant tomistické školy, tj. následovníků velkého středověkého teologa Tomáše Akvinského (1225-1274), španělský dominikán Diego Alvarez (1550-1635), který se po učitelském působení na univerzitách ve Španělsku a v Římě stal biskupem v jednom jihoitalském regionu.¹ Alvarezova pozice je významnou formulací tzv. predeterminacionismu, takže nám tento myslitel bude sloužit jako *pars pro toto*. Budu vycházet z Alvarezova díla *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus, et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorumdem auxiliorum concordia* (Lyon 1611).²

Východisko debat o svobodě v raně novověké scholastice představují dokumenty Tridentského koncilu, které formulují obecný katolický postoj proti protestantům:³

Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: anathema sit.

Ve 115. disputaci o definici svobody, závěr 1, Alvarez uvádí ve shodě s naukou tridentského koncilu, že nutnou podmínkou svobodné volby je schopnost jednat či nejednat za totožných předchůdných okolností.⁴ Z toho vyplývá možnost – za předpokladu, že se realizuje nějaký čin – že člověku je dána schopnost jednat jinak (v určitém smyslu). Toto “jednat jinak” lze chápat dvěma způsoby: buď ve smyslu realizace odlišného aktu, nebo ve smyslu realizace nulového aktu (tj. nerealizuje se žádný akt). V obou případech lze hovořit o “opačném aktu” vůči aktu, který se reálně realizuje.⁵

¹ Srov. článek o Alvarezovi v Katolické encyklopedii: <http://www.catholic.org/encyclopedia/view.php?id=601>, 16.11. 2008. K Alvarezovi v širším kontextu diskuse o milosti a svobodné vůli srovnej David Svoboda, „Boží vědění, svoboda a nejlepší možný svět: dominikáni, jezuité a G.W. Leibniz“, *Studia theologica* (31/2008), str. 8-31; též, „Tomistické pojetí součinnosti Božího konkurzu a svobodných aktů druhých příčin“, *Filozofický časopis*, č. 4, roč. 52 (2004), str. 559-568. D. Svoboda se námětem obšírněji zabýval ve více pracích, uvedené jsou nejdostupnější.

² První vydání v Římě 1610.

³ Šesté zasedání (13. leden 1547), dekret “O ospravedlnění”, kánon IV. In: *Documenta Catholica Omnia*, <http://www.documentacatholicaomnia.eu>, 16.11. 2008.

⁴ “Předchůdných” je míněno logicky a ontologicky, nikoli nutně časově.

⁵ *Prima conclusio. Ad liberum arbitrium necessario requiritur, quod positus omnibus antecedenter secundum ordinem rationis, vel temporis ad actum praerequisitis, possit operari, vel non operari; ita videlicet, ut cum eisdem praerequisitis stet simul in libero arbitrio facultas, et potentia qua possit operari, si velit, vel non operari, si velit. In hac conclusione conveniunt omnes Catholici: habetur enim definita in Conc. Trid. ubi supra, contra Lutherum, et Calvinum...* Alvarez, lib. XII, disp. 115, par. 4, str. 916.

Alvarez na první pohled uvádí běžné libertariánské pojetí svobody: nutnou podmínkou svobody je existence alternativních možností, resp. alternativ jednání za totožných předchůdných kauzálních podmínek. Tento výklad Alvarezova stanoviska by však nebyl správný. Hned ve druhém závěru se totiž dozvídáme následující: mějme soubor předchůdných nutných kauzálních podmínek k vyvolání určitého aktu, kupříkladu aktu lásky. S týmiž podmínkami ovšem není možné spojit opačný akt, např. akt nenávisti. Je tomu tak proto, že členem uvedeného souboru kauzálních podmínek je rovněž Boží rozhodnutí a Boží kauzální vliv na lidskou vůli (predeterminace), aby vydala určitý akt (lásky). Přijímaným předpokladem zde je, že Boží rozhodnutí a kauzální vliv nemůže být zvrácen či jinak změněn (viz premisa 2 v deterministickém argumentu v části I.), takže vyvolání daného aktu nemůže selhat.¹

Alvarez tvrdí, že k nutným podmínkám svobody nepřínáleží, aby opačný akt, či lze říci odpor (vůči kauzálním determinantům včetně Božího rozhodnutí a vlivu), byl možný ve složeném smyslu (*sensus compositus*). Jinak řečeno, k tomu, aby zde byla svobodná volba, není nutné, aby byla logicky možná konjunkce předchůdných kauzálních podmínek a opačného aktu. Jak bylo řečeno, Alvarez tuto konjunkci považuje za nemožnou. Jelikož z předchůdných podmínek je s ohledem na teologický determinismus nejvýznamnější právě Boží rozhodnutí a kauzální vliv, lze situaci zjednodušit a místo všech předchůdných kauzálních determinant hovořit pouze o těchto dvou. Dále, protože jsou Boží rozhodnutí a s ním související kauzální vliv striktně ekvivalentní, lze užít souhrnného označení “predeterminace”, jež zahrnuje obojí, což ostatně tomisté, kteří zastávají tuto nauku, často sami činí.

¹ *Secunda conclusio. Non est de ratione, aut definitione liberi arbitr. quod positis omnibus, secundum ordinem causalitatis antecedenter praerequisitis ad operandum talem actum, possit eundem actum non operari in sensu composito, si compositio fiat inter huiusmodi praerequisita, et carentiam talis actus, seu actum contrarium. Itaque haec duo simul sunt impossibilia, quod scilicet in libero arbitrio, pro aliquo instanti temporis, sint omnia antecedenter praerequisita, secundum ordinem causalitatis ad productionem talis actus, et non producat illum, sed producat actum contrarium: et nihilominus cum hac impossibilitate stat simul libertas arbitrii. Haec conclusio est de mente S. Tho. ubi supra, et in aliis locis infra allegandis, et probatur: nam inter praerequisita antecedenter ad concursum liberi arb. ut homo producat actum (dilectionis verbi gratia) enumeratur absolutum, et efficax Dei decretum, quo statuit, ut liberum arb. producat talem actum, et auxilium efficax, quo in tempore praemovet voluntatem ad eundem actum, sed cum praedicto decreto, et auxilio efficaci non stat simul, quod liberum arb. non producat illum actum dilectionis, aut eliciat actum odii contrarium, ut constat ex S. Th. 2.2. q. 24. art. 11. in corp... et p.2. qu. 112. art. 3. in corp...et S. Aug. in Ench. ad Laur. c. 95... ergo positis omnibus requisitis ad producendum aliquem actum, non stat simul, quod liberum arb. non producat illum actum, aut eliciat actum contrarium. Alvarez, lib. XII, disp. 115, par. 5, str. 917.*

Formulujme nyní problém formálněji: odpor není možný ve složeném smyslu, vůle tedy nemůže klást odpor konkrétní predeterminaci tím, že by v nějakém možném světě vydala opačný akt v kombinaci s uvedenou predeterminací.¹ Tj.:

$\neg \diamond (P \ \& \ \neg A)$ nebo ekvivalentně $\square (P \rightarrow A)$,

kde „P“ znamená „predeterminace p působí na vůli v v čase t₁“ a „ $\neg A$ “ znamená „vůle vydává opačný akt k aktu a v čase t₁“ (přičemž si pamatujeme, že opačným aktem se míní buď vůči a kontrární akt nebo nulový akt).

Nyní se zdá jasné, že tento názor na svobodu popírá libertarianismus a implikuje kauzální teologický determinismus. Vrátime-li se ovšem k vyhlášení Tridentského koncilu citovanému v textu výše, vidíme, že ono *anathema sit* („budiž vyobcován“) se vztahuje na každého, kdo by učil, že svobodné rozhodování nemůže odmítnout souhlas, tj. klást odpor Božímu vlivu. Sám Alvarez, jak víme, s tímto souhlasí ve svém prvním závěru týkajícím se svobody. Takže v nějakém smyslu tato rezistence musí být možná. Alternativní možnosti musejí nějak existovat. Řešení spočívá v tom, že tyto možnosti existují podmíněně: opačný akt vyžaduje odlišné předchůdné kauzální podmínky, specifictěji, odlišnou predeterminaci. Klíčové je, že možnost opačného jednání přetrvá i ve chvíli, kdy se aktuálně realizuje soubor nějakých předchůdných kauzálních podmínek, který vyvolá jim odpovídající pozitivní akt. Rozhodování si tedy ponechává možnost opačného aktu za určitých kauzálních podmínek, za dané predeterminace.

Tato možnost se nazývá možností rezistence v rozděleném smyslu (*in sensu diviso*): V rozděleném smyslu může vůle klást odpor predeterminaci tím, že v tomtéž čase v nějakém jiném modálním kontextu (možném světě) vyvolá opačný akt:¹

¹ *Igitur, quando S. Thomas, vel eius discipuli dicunt, liberum hominis arbitrium motum a Deo auxilio efficaci, non posse in sensu composito dissentire aut non operari; nihil aliud significatur, quam motionem illam efficacem, et actualem dissensum non posse simul poni in eodem arbitrio: qui sensus est Catholicus, ac per consequens propositio illa est catholica... ad libertatem absolute et simpliciter sufficit haec potestas, quae vocatur in sensu diviso: nam in praedestinato vere, et realiter manet potestas ad utrumque, non obstante praedestinatione Dei, eo quod, etiam si supponatur persona praedestinata, adhuc vere retinet potestatem peccandi, et perserverandi in peccato, si voluerit; quamquam haec potestas numquam sit reducenda in actum praedestinationi contrarium. Et haec est communis intelligentia doctorum, ut ex dictis disp. 25 colligi potest.* Alvarez, lib. IX, dip. 94, par. 2, str. 753.

Ad confirmationem respondetur ex dictis, quod in sensu composito nihil velle possumus sine praedeterminatione divina; quia non possunt haec duo simul esse vera, quod scilicet nos velimus in particulari aliquid, et quod Deus non praeordinaverit, quod velimus illud; absolute tamen et in sensu diviso, possumus quidem velle oppositum eius, quod Deus voluit nos velle. nam per huiusmodi decretum praedeterminans voluntatem nostram ad alteram partem, non statuit Deus, quod non possimus velle oppositum, sed quod de facto non velimus, nisi illud in particulari, quod sua efficaci voluntate decrevit nos velle. Alvarez, lib. III, disp. 22, par. 33, str. 203

$P \ \& \ \diamond \neg A$

Platnost tohoto tvrzení plyne z pravdy, že konkrétní predeterminace působí k vyvolání nějakého *svobodného* aktu *a* v čase t_1 :

$\square[P \rightarrow (A \ \& \ \diamond \neg A)]$

a to za předpokladu, že predeterminace je skutečně dána k působení na vůli v čase t_1 , tedy platí P.

Skutečným jádrem sváru historicky byla a systematicky je otázka, zdali možnost rezistence ve složeném smyslu je pro svobodu dostačující, jak tvrdí Alvarez a mnozí další tomisté, nebo zda je zapotřebí silnějšího pojetí možnosti kladení odporu také ve složeném smyslu. Obě strany sporu samozřejmě souhlasí s tím, že neexistuje možnost, aby vůle zároveň vyvolala akt i akt k němu opačný. Shodnou se tedy na tomto tvrzení:²

$\neg \diamond [P \ \& \ \diamond (A \ \& \ \neg A)]$

Možnost rezistence ve složeném smyslu lze podle Alvareze vykládat dvěma způsoby.³ Jedno čtení – to, jež jsme vyložili výše, $\diamond (P \ \& \ \neg A)$ – je podle predeterminacionistů nepravdivé.

¹ kde „P“ opět znamená „predeterminace p působí na vůli v v čase t_1 “ a „ $\neg A$ “ znamená „vůle vydává opačný akt k aktu *a* v čase t_1 “.

² *Supponendum est primo, quod, ut docet Arist. et S. Tho. 9. met. lect. 10. in causa contingenti, et libera simul est potentia ad utrumque oppositorum; non tamen est potentia ad opposita simul habenda...Unde liberum arbitrium creatum, non solum antequam determinetur ad unum actum, sed etiam in ipso instanti, in quo determinatur a Deo, et se ipsum determinat ad eundem actum simul habet potentiam, qua potest libere producere actum contrarium; non tamen habet potentiam ad actum contrarium simul habendum; nam duo actus contrarii simul in eadem potentia esse non possunt, sed solum successive.* Alvarez, lib. XII, disp. 115, par. 3, str. 915-16.

³ *Notandum secundo, quod, cum dicitur potentiam liberam esse, quae positis omnibus requisitis ad operandum, potest operari, et non operari, etiam in sensu composito; hoc dupliciter intelligi potest: primo ita ut compositio fiat inter praerequisita ad operandum, et potentiam ipsam operandi, et non operandi: et tunc sensus est, quod potentia ad operandum, et non operandum stat simul in eodem subiecto cum antecedenter praerequistis ad talem operationem; et his sensus verissimus est, ut postea explicabimus. Secundo modo potest intelligi ita, ut compositio fiat inter antecedenter praerequisita ad operandum talem actum, et carentiam talis actus, seu actum ipsum contrarium: et tunc sensus est, quod omnia praerequisita etiam ex parte Dei ad operandum talem actum particularem, et carentia eiusdem actus, seu actus contrarius possint esse, aut aliquando sint simul in eodem subiecto. In hoc ergo sensu intendimus praedictam definitionem [liberum arbitrium esse id, quod, positis omnibus ad agendum requisitis, potest agere, et non agere, aut ita agere unum, ut contrarium etiam agere possit, par. 1, p. 914] impugnare.* Alvarez, lib. XII, disp. 115, par. 4, str. 916.

Secundo supponendum est, in libero arbitrio simul esse potentiam ad opposita, non autem esse in illo potentiam ad opposita simul habenda. Etenim in libero arbitrio simul est potentia ad assentiendum, et dissentiendum, quae sunt opposita contrarie, ad operandum, vel non operandum, quae opponuntur contradictorie: non tamen est in illo potentia, ad assentiendum, et dissentiendum simul; vel ad operandum simul, et non operandum... Igitur,

Rezistence v tomto smyslu možná není. Jelikož kauzální podmínky obecně a predeterminace zvláště striktně implikují určitý akt, $\square (P \rightarrow A)$, lze tento výklad redukovat na nemožnou situaci, v níž by subjekt vyvolával zároveň opačné akty, $\neg \diamond (A \& \neg A)$.

Druhé čtení je pravdivé:

$P \& (\diamond A \& \diamond \neg A)$

Z této interpretace plyne možnost rezistence v rozděleném smyslu, $P \& \diamond \neg A$.

Alvarez si všímá skutečnosti, že existuje ještě jiný výklad toho, co znamená nemožnost odporu ve složeném smyslu, kromě výkladu, který sám přijímá, tj. $\neg \diamond (P \& \neg A)$. Toto alternativní chápání vede k jiné interpretaci možnosti klást odpor v rozděleném smyslu a zastává jej patrně jen menšina predeterminacionistů. Alvarez zmiňuje Petra Alorcu, jednoho z komplutenských, a také některé, v logice méně zblhlé teology (*quosdam Theologos in Dialecticis principiis deficere*).¹

quando S. Thomas, vel eius discipuli dicunt, liberum hominis arbitrium motum a Deo auxilio efficaci, non posse in sensu composito dissentire aut non operari; nihil aliud significatur, quam motionem illam efficacem, et actualem dissensum non posse simul poni in eodem arbitrio: qui sensus est Catholicus... Alvarez, lib. IX, disp. 94, par. 2, str. 753.

¹ *Hanc difficultatem [quomodo explicandus sit, et intelligendus sensus compositus, et divisus, cum asseritur, liberum arbitrium a Deo motum auxilio efficaci, non posse in sensu composito dissentire, aut non converti, sed solum in sensu diviso] breviter attigimus disputat. 18, et 23 et de illa iterum agendum erit disp. 115 nunc autem est ex professo discutienda, et explicanda: quoniam aliqui doctores, etiam ex illis, qui fatentur, concedendum esse auxilium efficacem physice praedeterminans nostram voluntatem ad actus supernaturales salva eius libertate, dicunt, quod sensus compositus in praedicta propositione, id est, ac posito, et explicato auxilio: divisus autem est considerando voluntatem absolute, et sine auxilio. Ita dicit. Petrus Alorca Doctor Complutensis 1.2. q. 3. art. 3 circa finem. Similiter etiam illi, qui arbitrantur, destrui libertatem arbitrii, si asseratur, voluntatem nostram non posse in sensu composito dissentire vocationi, seu motioni Dei efficaci; ex eo id asserunt, quia non recte explicant sensum istum compositum. Dicunt enim, hanc propositionem: Liberum arbitrium, motum a Deo auxilio efficaci, non posse dissentire in sensu composito, nihil aliud significare, nisi quod quamdiu illa motio efficax est in homine, non possit illi dissentire; ablata vero motione, possit dissentire, ac si moto illa existens in voluntate auferret ab ea potentiam ad dissentendum, si velit, Et istum sensum impingunt doctoribus, qui praedictam propositionem admittunt, cum tamen ab eorum mente sit omnino alienus. Probant suam sententiam: nam sensus compositus est ille, quo motio efficax, vel alia forma ponitur in subiecto, seu simul componitur cum illo, ut patet ex ipsa nominis etymologia. Sensus autem divisus est, quo eadem forma separatur a subiecto, et dividitur ab illo: ergo dicere, liberum hominis arbitrium non posse in sensu composito dissentire motioni efficaci, sed solum in sensu diviso, nihil aliud est, quam asserere, quod toto tempore, quo motio illa est in homine, revere non possit illi dissentire: separata vero, et divisa eadem motione ab homine, possit dissentire, vel non operari. Alvarez, lib. IX, disp. 94, par. 1, str. 752.*

Pro complemento huius disputationis esse disputandum, quid sit, actum liberi arbitrii creati esse necessarium in sensu composito vel diviso, et qualiter explicari debeat, et intelligi necessitas in sensu composito: sed de hoc agendum erit disp. 94. Interim advertimus, quosdam Theologos in Dialecticis principiis deficere, dum arbitrantur, hanc propositionem: Homo motus a Deo auxilio efficaci, non potest dissentire vocationi divinae in sensu composito, nihil aliud significare, quam quod tempore, quo illa motio est in homine, ille, non potest dissentire, sed necessario convertitur; ablata vero motione efficaci tunc possit dissentire, et non converti; sed isti auctores non attingunt verum sensum compositum, sed solum faciunt compositionem auxilii efficaciis cum voluntate creata: non autem componunt auxilium efficacem, et actualement resistantiam in eodem subiecto pro eodem tempore; quam compositionem significat ista propositio: Liberum arbitrium motum a Deo auxilio efficaci ad consensum, potest dissentire in sensu composito. Sicut enim ista propositio. Album non potest esse nigrum in

V rámci tohoto menšinově predeterministického výkladu je nemožnost odporu ve složeném smyslu chápána takto:

$$\neg \diamond (P \ \& \ \diamond \neg A), \text{ tj. } \square (P \rightarrow \square A)$$

To znamená, že kauzální podmínky obecně a zvláště pak predeterminace vylučují možnost, aby vůle ve stejném čase a v odlišném modálním kontextu, tj. možném světě, vyvolala opačný akt. Říkejme této menšinové pozici *silný predeterminacionismus*.¹

Je zřejmé, že toto silně predeterminacionistické čtení nemožnosti rezistence ve složeném smyslu, $\neg \diamond (P \ \& \ \diamond \neg A)$, odporuje původnímu čtení možnosti odporu v rozděleném smyslu, $P \ \& \ \diamond \neg A$. Tudíž možnost odporu v rozděleném smyslu musí být silným predeterminacionistou reinterpretována, aby odpovídala jeho novému čtení nemožnosti odporu ve složeném smyslu. Pojetí možnosti rezistence v rozděleném smyslu u silného predeterminacionismu pak má tuto podobu:

$$\neg P \ \& \ \diamond \neg A$$

To znamená, že není-li dána predeterminace, existuje ve vůli možnost opačného aktu. Výrok „ $\neg P \ \& \ \diamond \neg A$ “ plyne z tvrzení „ $\square (\neg P \rightarrow \diamond \neg A)$ “, jestliže *de facto* není predeterminace přítomná (jestliže platí $\neg P$). Ono „dělení“ či „rozdělení“ v „rozděleném smyslu“ silný predeterminacionista interpretuje jako „chybí-li predeterminace“.

Toto však podle Alvarezze není správné čtení možnosti odporu v rozděleném smyslu, protože tvrzení reprezentované formulí „ $\square (\neg P \rightarrow \diamond \neg A)$ “ je nutně nepravdivé. Samotná možnost, aby existoval nějaký pozitivní akt (ať už *a*, nebo opačný akt, *b*) vyžaduje, aby byla dána premoce. Možnost existence pozitivního aktu je podmíněna tím, že je dána premoce.

sensu composito, non significat, quod quando albedo est in homine, tunc possit esse niger; ablata vero albedine, possit esse niger, sed significat albedinem, et nigredinem esse formas simul impossibiles in eodem subiecto; ita ut impossibile sit aliquid simul esse album, et nigrum: et propterea est vera propositio: Ita haec: Liberum arbitrium motum a Deo auxilio efficaci, non potest dissentire in sensu composito; non significat, quod quando motio efficax est in homine, non possit dissentire, si velit. Ablata vero motione efficaci, tunc possit dissentire: sed significat, haec duo esse impossibilia simul, quod scilicet auxilium efficax sit in libero arbitrio, et liberum arbitrium dissentiat: et propterea illa propositio est vera: quoniam auxilium efficax, et actualis resistentia nec sunt, nec possunt simul in eodem; quamvis efficax auxilium simul compatitur secum in eodem arbitrio potentiam ad dissentendum si velit: quod sufficit, et requiritur ad libertatem... Alvarez, lib. III, disp. 25, par. 19, str. 264.

¹ Názoru říkáme „silný predeterminacionismus“ proto, že premoce zde má silnější úlohu v tom, že odnímá i modální možnost jiného aktu než toho, k němuž je určena. Z jiného úhlu pohledu je naopak tato verze predeterminacionismu slabší než standardní, protože dovoluje, aby vůle byla schopna nějakého aktu bez premoce. Standardní predeterminacionismus (Alvarez) popírá možnost, že by vůle měla schopnost aktu bez premoce, protože právě premoce vůli uschopňuje k libovolnému aktu.

Bez přemoci by neexistovala žádná možnost aktu.¹ My k Alvarezově kritice silného predeterminacionismu, která je podle nás oprávněná, dodejme, že nesprávné chápání toho, co znamená klást odpor v rozděleném smyslu, jež nalzáme u silného predeterminacionisty, je důsledkem jeho nesprávné interpretace nemožnosti rezistence ve složeném smyslu. Ta je rovněž nepravdivá, protože přemoci neodnímá vůli kontrafaktuální možnost vydat opačný akt, třebaže pod vlivem odlišné přemoci. Tolik k silnému predeterminacionismu a dále nás již bude zajímat jen standardní predeterminacionismus reprezentovaný Alvarezem.

Bylo řečeno, že odpor není možný ve složeném smyslu, $\neg \diamond (P \ \& \ \neg A)$. Jinými slovy, je nemožné, aby Boží predeterminace selhala. Ekvivalentní formulace $\square (P \rightarrow A)$ výslovně ukazuje, že vztah mezi predeterminací a korespondujícím aktem vůle je nutný. Po vzoru Tomáše Akvinského nazývá Alvarez tuto nutnost nutností neodchylnosti (*necessitas infallibilitatis*).² Latinský termín sám je spíše epistemického charakteru, „neomylnost“. Jelikož má ovšem v tomto kontextu spíše význam ontologický, překládáme „neodchylnost“. Charakterizuje vztah mezi Boží determinací a lidským volným aktem.

Sama lidská vůle, ačkoli jsou její akty neodchylné důsledky Boží predeterminace, zůstává kontingentní příčinou, jak je zřejmé z toho, že existuje možnost odporu v rozděleném smyslu, $P \ \& \ \diamond \neg A$. Vůle vyvolává akt kontingentně, třebaže neodchylně ve vztahu ke své predeterminaci.³

¹ ...sine praedeterminatione Dei extrinseca, et absque decreto efficaci divinae voluntatis, homo non sit futurus liber in actu secundo (Alvarez, disp. 22, par. 34, str. 204).

² Secunda conclusio. Per hanc motionem et applicationem Deus transmutat realiter voluntatem de uno in aliud, et facit illam ex nolente volentem. Conclusio est S. Thom. in 2. d. 25. q. 1. art. 2. ad 1. ubi ait: Quod Deus operatur in voluntate, et in libero arbitrio, secundum eius exigentiam: Unde etiam si voluntatem hominis in aliud mutet: nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit, ut illud, in quod mutatur, voluntarie velit. Et q. 22. de verit. art. 8. in corp. ait: Deum posse immutare voluntatem de necessitate. Ubi nomen, ex necessitate, non importat necessitatem absolutam operandi: haec enim libertati voluntatis repugnat, sed necessitatem conditionatam, seu infallibilitatis, ut patet ex his, quae docet prima secundae, q. 112, art. 3. cum qua necessitate optime cohaeret arbitrii libertas in operando, ut disp. 25. patebit. Alvarez, lib. III, disp. 23, par. 13, str. 221.

Haec conclusio est de mente S. Tho. ubi supra, et in aliis locis infra allegandis, et probatur: nam inter praerequisita antecedenter ad concursum liberi arb. ut homo producat actum (dilectionis verbi gratia) enumeratur absolutum, et efficax Dei decretum, quo statuit, ut liberum arb. producat talem actum, et auxilium efficax, quo in tempore praemovet voluntatem ad eundem actum, sed cum praedicto decreto, et auxilio efficaci non stat simul, quod liberum arb. non producat illum actum dilectionis, aut eliciat actum odii contrarium, ut constat ex S. Th. 2.2. q. 24. art. 11. in corp. ubi ait: Quod virtus Spiritus S. infallibiliter operatur, quodcumque voluerit. Unde impossibile est, haec duo simul esse vera, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, et quod ipse charitatem amittat, peccando. Et p.2. qu. 112. art. 3. in corp. ait, quod praeparatio, secundum quod est a Deo movente, habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo; non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest. Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur... ergo positis omnibus requisitis ad producendum aliquem actum, non stat simul, quod liberum arb. non producat illum actum, aut eliciat actum contrarium. Alvarez, lib. XII, disp. 115, par. 5, str. 917.

³ Prima Conclusio. Deus motione illa praevia efficaciter applicat voluntatem creatam, ut libere, et infallibiliter operetur, sicut etiam applicat alias causas secundas, ut naturaliter operentur. Alvarez, lib. III, disp. 23, par. 9, p. 218.

$\neg \square (V \rightarrow A) \ \& \ \square (P \rightarrow A)$

„V“ znamená, že se vůle nachází v blízké potenci k vyvolání aktu. Není nutné, aby vůle ve dvou odlišných časových okamžicích a/nebo možných světech vyvolala tentýž akt *a*, neexistuje-li zároveň predeterminace *P* k specificky tomuto aktu *a*, jak udává druhý člen konjunkce.¹

Pro Alvarezze a jiné predeterminacionisty je kontingence vůle, jejímž důsledkem je fakt, že existují alternativní možnosti, pouze nutná podmínka svobody, nikoli podmínka postačující, což se nám zdá ze systematického hlediska správné. Obecně platí, že abychom získali postačující podmínku pro svobodu vůle, je třeba připojit další nutnou podmínku. Teprve budou-li splněny obě nutné podmínky, vyplyne svoboda jako důsledek. To, co potřebujeme navíc, je kritérium, které odliší svobodné jednání od činnosti, která je pouze pasivní, třebaže je také kontingentní. Hledanou podmínkou je sebedeterminace. Alvarez dovoluje, aby existovalo pouze omezené sebeurčování, a staví jej do protikladu k sebeurčování, které je vlastní první příčině, Bohu (terminologický rozdíl mezi *determinare se* a *primum se determinans*). Domnívá se, že sebeurčování a determinace od jiného (jejímž zvláštním případem je predeterminace, což je předchůdné určování ze strany Boží) jsou navzájem slučitelné.²

Libertariánský kritik Alvarezovy predeterminacionistické pozice bude považovat pojem sebeurčování za příliš slabý, protože taková sebedeterminace je kompatibilní s kauzálním determinismem. Tím se predeterminacionismus stává zvláštním případem kompatibilismu,

¹ Alvarez jasně pokládá predeterminaci za prvek předchůdného souboru kauzálních podmínek: *Haec conclusio est de mente S. Tho. ubi supra, et in aliis locis infra allegandis, et probatur: nam inter praerequisita antecedenter ad concursum liberi arb. ut homo producat actum (dilectionis verbi gratia) enumeratur absolutum, et efficax Dei decretum, quo statuit, ut liberum arb. producat talem actum, et auxilium efficax, quo in tempore praemovet voluntatem ad eundem actum...* Alvarez, lib. XII, disp. 115, par. 5, str. 917.

² *...ut nostrum arbitrium non est primum liberum simpliciter, nec primum se determinans simpliciter, ac per consequens essentialiter subordinatur arbitrio Dei, quod est simpliciter primum liberum, nulli alteri subiectum. Unde ut se moveat, et determinet ad talem actum, indiget moveri, et praedeterminari a Deo, alias manebit immotum omnino; quia non se movet, nisi motum, ut dictum est.* Alvarez, lib. III, disp. 22, par. 34, str. 204-205;

Ad confirmationem respondetur, quod ut voluntas sit libera in ordine ad aliquam operationem, necesse est, quod efficienter se determinet ad illam; non tamen oportet, quod sit simpliciter primum se determinans: nam hoc est proprium primi liberi, quod est Deus. Voluntas ergo creata se determinat in actu secundo, praedeterminata tamen a Deo in ultimo complemento actus primi per auxilium efficax, sicut voluntas se movet; sed tamen non est simpliciter primum se movens, sed movet se, mota a Deo, ut supra dictum est. Alvarez, lib. III, disp. 22, par. 38, str. 207.

...ut voluntas sit libera, debet quidem habere dominium sui actus, non tamen oportet, quod habeat primum et absolutum illius dominium, ut disp. 117 manifestum fiet: hoc enim dominium residet solum apud Deum, qui est primum liberum, a quo intrinsece omnis libertas creata dependet... Sicut ergo voluntas creata se movet ad suas operationes, sed non est primum se movens simpliciter, ita similiter habet dominium sui actus, sed non primum dominium. Alvarez, lib. III, disp. 22, par. 44, str. 211-212.

tedy názoru, že svobodě kauzální determinace neodporuje. Neodchylnost spojení mezi predeterminací a aktem, $\Box (P \rightarrow A)$, znamená, že není možné odporovat žádné aktuálně dané predeterminaci. Ekvivalentně tedy píšeme $\neg \Diamond (P \& \neg A)$. Není pravda, že by za totožných předchůdných kauzálních podmínek existovaly alternativní možnosti. To odporuje libertariánskému pohledu. Je zřejmé, že pro libertariána je nutnou podmínkou svobody možnost rezistence ve složeném smyslu, $\Diamond (P \& \neg A)$.

S tím nemůže predeterminacionista souhlasit, protože podle něj kdyby taková rezistence byla možná, první příčina by ztratila část kauzální účinnosti. Predeterminace by nemusela uspět. Podle predeterminacionisty by v posledku první příčina nebyla první příčinou, takže taková pozice je podle něj sporná. To, na čem je vše ontologicky závislé co do bytí i specifikace, by nebylo tím, na čem je vše závislé.

Pokud přepíšeme premisy v našem deterministickém argumentu z části I. ve shodě s predeterministickou naukou o svobodě, dostaneme tuto podobu argumentu:

1*. \Box [Bůh predeterminuje akt vůle v tak, aby v čase t_1 vydala *svobodně* akt $a \rightarrow$ (vůle v v čase t_1 vydává akt a & \Diamond vůle v v čase t_1 vydává opačný akt k a)]

2*. Nst_1 (Bůh predeterminuje akt vůle v tak, aby v čase t_1 vydala *svobodně* akt a)

Z*: Nst_1 (vůle v v čase t_1 vydává akt a & \Diamond vůle v v čase t_1 vydává opačný akt k a)

Predeterminacionista by argumentoval, že závěr deterministického argumentu z části I, jenž zní

Z: Nst_1 (vůle v v čase t_1 vydává akt a)

nemůže být přijat, protože skutečným závěrem je

Z*: Nst_1 (vůle v v čase t_1 vydává akt a & \Diamond vůle v v čase t_1 vydává opačný akt k a)

Ovšem „vůle v v čase t_1 vydává akt a & \Diamond vůle v v čase t_1 vydává opačný akt k a “ implikuje

$\neg Nst_1$ (vůle v v čase t_1 vydává akt a)

tj. že není pravda, že v (resp. osoba s o jejíž vůli se jedná) nemá schopnost způsobit, aby „vůle v vydává v čase t_1 akt a “ bylo nepravda. Je tomu tak podle predeterminacionisty proto, že ona konjunkce v závěru znamená, že v má schopnost vzdát se partikulárního aktu a v čase t_1 , či spíše, že je to v moci osoby s , o jejíž vůli se jedná. V této interpretaci je tedy závěr Z^* vnitřně sporný a deterministický argument nemůže být přijat.

Nicméně libertarián, jenž sám pochopitelně není deterministou, bude proti predeterminacionistovu způsobu vyvrácení deterministického argumentu namítat, že se nejedná o správné vyvrácení determinismu: existence pouhé logické možnosti toho, že vůle vyvolává v nějakém od aktuálního světa odlišném možném světě opačný akt k aktu a (který vydává v aktuálním světě) čili skutečnost, že platí „ \diamond vůle v v čase t_1 vydává opačný akt k “, se nezdá být dostatečná k tomu, aby vůle v měla *opravdovou* schopnost odporu, tj. vzdát se vyvolání aktu a v čase t_1 , třebaže je nutno připustit, že moc nad tímto úkonem vůle v může mít někdo jiný (Bůh) – existuje totiž alespoň jeden možný svět, v němž vůle v v čase t_1 vydává opačný akt k aktu a . Predeterminacionista se domnívá, že pouhá existence této logické možnosti, tj. toho, že v nějakém neaktuálním možném světě vůle v vyvolává v t_1 opačný akt k je dostatečná k tomu, aby bylo v moci vůle v klást odpor, rezistovat. Libertarián oprávněně řekne: je to v její moci v tom smyslu, že onen opačný akt k aktu a (jedná-li se o nenulový akt např. b různý od a) jí náleží, je to její akt. Není to však v její moci v tom smyslu, že by vůle v byla s to způsobit, aby „vůle v vydává v čase t_1 opačný akt k “ byla pravda.

Libertarián tedy popře, že konjunkce „vůle v v čase t_1 vydává akt a & \diamond vůle v v čase t_1 vydává opačný akt k “ implikuje $\neg Nst_1$ (vůle v čase t_1 vydává akt a), na čemž predeterminacionista zakládá své vyvrácení deterministického argumentu. Skutečnou obhajobou proti determinismu je totiž podle libertariána pozice indeterminismu, úplná absence kauzální determinace, nikoli absence kauzální determinace určitého typu, jak se domnívá predeterminista.

Jak již bylo řečeno, predeterminacionista je svého druhu kompatibilistou. Je to však zvláštní případ kompatibilismu, protože nepředpokládá, že by svoboda byla slučitelná s jakýmkoli typem kauzální determinace. Svoboda je podle predeterminacionisty slučitelná pouze s vnitřní Boží determinací naší vůle, nikoli s determinací pocházející od vnějších fyzických příčin. Boží kauzální působení respektuje svobodný charakter vůle-příčiny, na kterou působí, takže kauzální činnost vůle zůstává svobodná. To alespoň tvrdí predeterminacionista. Je zřejmé, že používá slabší vymezení „svobody“ než libertarián. Jedno je jisté: platí-li libertariánské pojetí svobody, např. proto, že žádné slabší pojetí svobody nezaručí mravní odpovědnost, pak

predeterminacionistické řešení deterministického argumentu výše neobstojí. K tomu je však třeba prokázat libertariánský nárok, což již není námětem naší studie. Nebylo totiž záměrem vyřešit letitý spor mezi kompatibilismem a libertarianismem, nýbrž poukázat na možnosti a omezení, které v kontextu teologického determinismu skýtá predeterminacionistická teorie, jakožto obrana proti všeobecně nepřijatelnému determinismu.

DIALOG

Pásmo z kolokvia Filosofického ústavu Akademie věd ČR s tématem:

Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?

Založení nového odborného časopisu k dějinám antické a středověké filosofie, jehož první číslo zde čtenáři předkládáme, je zajisté vhodnou příležitostí zamyslet se nad otázkou, s níž smysl takového zaujetí vlastně stojí a padá. Je jí otázka po *významu* studia starší filosofie pro současné filosofické myšlení a pro současnost obecně. Právě této problematice bylo věnováno diskusní kolokvium s názvem *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií*, které se uskutečnilo dne 20. dubna 2007 na půdě Filosofického ústavu Akademie věd v Praze. Následující série statí vyšla ze zde přednesených diskusních příspěvků.

Vilém Herold: Úvodem

Jan Patočka, dlouholetý pracovník Filosofického ústavu, kterého jsem měl tu čest osobně znát a jehož sté výročí narození a třicáté výročí smrti si v příštích dnech připomeneme na velké mezinárodní konferenci spolupořádané naším ústavem, svého času napsal známou úvahu *Česká vzdělanost v Evropě*, vydanou v tragickém roce 1939. Zdůraznil v ní, že evropská vzdělanost má své tři osy, které jí dávají směr. Jsou to antika, křesťanství a osvícenství. Evropská vzdělanost, znamená podle něj všeobecnou vzdělanost, protože má „pretenzi rozšířit se na všechny lidi i společenské celky ... jako konečně objevený vnitřní zákon lidského života. ... Je v ní jediná naděje lidstva, neboť k její ideji náležejí všechny rámce vnitřní jednoty člověka se sebou samým a s druhými, nejobsáhlejší rámce života v sobě samém vyjasněného, smysluplného, dostihujícího svého vnitřního cíle“. „Štěstí evropské vzdělanosti“ je podle Patočky „posvátné“, nemáme se za ně stydět.¹

Určitý stud nebo alespoň nejistotu, které jsou nám stále jakoby vlastní, spatřuji ale i ve formulaci tématu našeho dnešního kolokvia, které má v názvu otázku „*Proč se dnes zabývat*

¹ Jan Patočka, *Česká vzdělanost v Evropě*, in: *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 4, edd. Daniel Vojtěch a Ivan Chvatík, Praha 2004, s. 27, 29.

antickou a středověkou filosofií?“ Pociťujeme totiž jakousi potřebu vysvětlovat, že studium antického a do značné míry na křesťanství založeného středověkého filosofického myšlení, tedy prvních dvou „motivů“ evropské vzdělanosti, o nichž píše Patočka, není zbytečné. (V tomto kontextu můžeme pominout osvícenství, nejen z důvodu chronologického rámce, jímž je vymezeno naše kolokvium, ale i proto, že osvícenství jako „sféra objektivně závazné pravdy“, jehož doménou je věda, je podle Patočky „jen branou k pravé hloubce evropské vzdělanosti“.)¹

Tři Patočkou uváděné „motivy“ antický, křesťanský a osvícenský tvoří podle něj kontrast, ale jen někdy souzvuk.² Zdůraznil bych přitom Patočkovu slovo „někdy“, protože věru dosti často byl „souzvuk“ nemožný již z toho prostého důvodu, že ze dvou hlasů nelze, jak známo, akord, tedy souzvuk, vytvořit (kontrast však ano!). Velmi často totiž jeden motiv či hlas – ten křesťanský a středověký – z celkového obrazu dějin vzdělanosti a myšlení vypadal.

Domníval jsem se dlouho, že je to „specifika“ naší nedávné minulosti, kdy se pojem „scholastika“ či „scholastický“ navzdory svému „školskému“ slovnímu základu, považoval v určitých kruzích za nadávku nebo charakteristiku nejhoršího druhu a kdy se „příkop“ středověku zvláště v dějinách filosofie a její výuce překračoval oněmi Hegelovými sedmimílovými botami, třebaže ze zcela jiných důvodů, než u tohoto představitele německé klasické filosofie. Z omylu mě vyvedla relativně nedávno slavnostní přednáška významného filosofického medievalisty Kurta Flasche, který, když v roce 2000 přebíral v Darmstadtu cenu za své vědecké dílo, upozornil, že na většině německých universit se ve filosofii skáče přes příkop od Aristotela až k Descartovi, jakoby mezi nimi, snad s výjimkou teologie, nic nebylo.³

U nás se v nedávné minulosti přes tento virtuální příkop stavěly chabé můstky aktualizací, spočívající na ideologických podpěrách tzv. pokrokových tradic, podpěrách, které nicméně tehdy nebylo tak snadné zbourat. Umožňovaly sice zabývat se alespoň některými aspekty, obdobími či postavami středověkých myšlenkových tradic, ale zároveň v sobě skrývaly latentní nebezpečí aktualizací nevhodných, násilných a ahistorických. Byly jakousi „daní císařovi“ za toto „zabývání se“. Ani toto zřejmě není a nebyla specialita jen naše. Zmíněný Kurt Flasch ukazuje na takovou nevhodnou aktualizaci – třebaže, pochopitelně,

¹ Tamtéž, s. 27, 29, 30.

² Tamtéž s. 27.

³ Přednáška má název *Annas Graben*, in: Kurt Flasch, *Philosophie hat Geschichte*, Frankfurt a. M. 2003, s. 17-21.

zcela jiného druhu, na příkladu Hildegardy z Bingen. Když Deutsche Bundesbahn po této německé mystičce 12.století pojmenovala jeden z Euro-City vlaků, bil na poplach, snad na náš vkus až příliš pateticky, voláním „Ruce pryč od Hildegardy!“¹ Měl jsem kdysi příležitost se tímto vlakem svézt a nepocíťoval jsem, neznaje tehdy Flaschův text, takové pohoršení, doufám že ne proto, že jsem si příliš na různé konjunkturální aktualizace přivykl. Také na jiných místech tento německý historik filosofie, žák Johanna Hirschbergera a Raymonda Klibanského požaduje striktně, aby se minulost ponechala minulostí. Badatel musí žít v současnosti a hovořit její řečí, ale musí podle něj „das Vergangene vergangen sein lassen“.² U Mistra Eckharta, který se v nacistické minulosti dočkal některých aktualizací řádově ne zcela nepodobných těm, které známe třeba u Mistra Jana Husa u nás, zdůrazňuje Flasch naléhavě, že Mistr Eckhart je mrtev, že jeho – tj. Flaschovo - povolání mu velí, trvat na historické diferenci, na tom, že mezi Eckhartem a naší současností neexistuje přímá genealogická posloupnost.³ Mezi středověkem a námi stojí „tradice kritiky metafysiky od Huma přes Kanta až po Deweye, ..., stojí zde i objev dějinnosti. Také vědění a hodnoty jsou dějinné, dokonce i sám rozum, konstatuje Flasch.“⁴

Nemohu a nechci zde dále podrobněji rozebírat Flaschovo stanovisko. Domnívám se, že bychom s ním asi našli shodu v obavách z nemístných, ahistorických a naší současnosti přizpůsobených nebo jí dokonce podmíněných aktualizací. Zcela jistě se shodneme v tom, že M. Eckhart je mrtev (a další antičtí a středověcí myslitelé samozřejmě také). Znamená to však, že je mrtvá i antická a středověká filosofie? Máme opravdu minulost nechat minulostí, není její vědění a „rozum“, jakkoli uznáme jejich historickou podmíněnost, v mnohém inspirující? Jsou opravdu hodnoty, chceme-li použít Patočkových slov, ony „ideje evropské vzdělanosti“, ony „nejjobsáhlejší rámce života v sobě samém vyjasněného, smysluplného, dostihující svého vnitřního cíle“ již historicky překonané? Proč bychom se pak měli vlastně antickou a středověkou filosofií zabývat, kdyby – abych použil názvu jednoho z dnešních příspěvků – u starých filosofů šlo jen o muzejní exponáty a ne o partnery v dialogu?

¹ Kurt Flasch, *Hände weg von Hildegard!*, , *ibidem*, s. 339-350.

² Kurt Flasch, *Über Cusanus schreiben*, *ibidem* s. 81.

³ Kurt Flasch, *Von Meister Eckhart zu Richard Rorty*, *ibidem*, s. 291-295. – Flasch zde u příležitosti udělení Ceny Mistra Eckharta Richardu Rortymu , na jehož počest pronesl laudatio Jürgen Habermas, jako člen poroty a na Habermasovo výslovné přání, zdůvodňuje tento skok od středověku do současnosti! – Pokud jde o nacistické zneužití Eckharta, upozorňuje nejen na Rosenbergův *Mýtus 20. století*, který je z jedné třetiny knihou o Eckhartovi (!), ale i na práci významného eckhartovského filologa Josefa Quinta, který svou práci o Eckhartovi v roce 1941 doplnil, takže vyznívala jako podpora válečného tažení nacistického Německa.

⁴ *Ibidem*. s.294.

Pokusme se tedy nyní hledat společně odpověď na otázku, postavenou v záhlaví našeho kolokvia! Doufám, že jsem naše hledání odpovědi příliš svým „historickým optimismem“ *ex offio*, tj. jako vedoucí oddělení, které se antickou a středověkou filosofií zabývá, neovlivnil. Mohu ale, snad právem, zdůraznit, že u mě nejde o stanovisko konjunkturální. K tomu je můj věk už příliš pokročilý. Kromě toho jsem latinský citát, který zdůrazňuje naléhavou potřebu historického přístupu a jímž se chystám svou úvodní poznámku uzavřít, použil na závěr jiného svého vystoupení již jednou, před více než třiceti lety. Dosvědčuje, alespoň doufám, určitou kontinuitu mého stanoviska. Zní: *Qui enim de praeteritis nihil cogitat, verisimiliter et de futuris nihil praesumetur*, tedy: *Kdo totiž nepřemýšlí o minulosti, pravděpodobně ani nic nevymyslí o budoucnosti*. Jeho autorem je polský filosof a teolog, absolvent pražské Univerzity Karlovy a v roce 1400 první rektor obnovené Jagellonské univerzity v Krakově, Stanislav ze Skarbimierza.¹ Uvedením tohoto citátu jsem v době, kdy jsem byl o mnoho mladší, což bylo příjemné, plédoval za nezbytnost historicko-filosofického bádání. Zároveň to bylo v době, která - na rozdíl od té dnešní - pranic nepřála takovému vědeckému výzkumu. To už tak příjemné nebylo.

Václav Němec: *Dějiny filosofie jako předpoklad systematického filosofického bádání*

Hlavním tématem mého příspěvku je otázka vztahu mezi bádáním v oboru dějin filosofie a vlastním filosofickým myšlením. Svě řešení této otázky nejprve naznačím v několika tezích, které posléze blíže rozvedu a osvětlím:

- Jádrem historického studia filosofie je interpretace textů jiných autorů, tj. rekonstrukce jejich smyslu, zatímco úloha filosofie samotné spočívá v rozvíjení systematické reflexe či systematického kladení určitých filosofických otázek.

- Bádání v oblasti dějin filosofie a systematická filosofická reflexe představují dva různé žánry, jejichž svébytnost je třeba respektovat a jejichž metodologické principy by se neměly směšovat. Požadavek, jemuž by v prvé řadě mělo dostat bádání v oblasti dějin filosofie, je požadavek správné interpretace, tj. správné rekonstrukce smyslu příslušných textů, nikoli požadavek zkoumání věcné pravdivosti jejich obsahu. K posuzování věcné pravdivosti

¹ Citováno tehdy i nyní podle: Władysław Seńko, *Myśl społeczno-polityczna w Polsce*, in: *Filosofia polska XV. wieku*, Warszawa 1972, s. 39-40.

filosofických myšlenek, jež jsou součástí filosofické tradice, naproti tomu dochází v rámci systematického kladení a řešení filosofických otázek, jemuž historické bádání slouží jako prostředek lepšího poznání myšlení jiných autorů.

- Samotný vztah historika filosofie a filosofa je vztahem produktivně kritickým: Historik filosofie je kritikem nedostatečného historického a hermeneuticky obezřetného vědomí filosofa, zatímco filosof je kritikem čistě historického zájmu a tendence k pohodlnému historickému relativismu, a také do značné míry určuje, co se pro historika filosofie stane aktuálním a naléhavým předmětem jeho zájmu ve vztahu k minulosti.

- Nicméně přísně vzato neexistuje žádný krystalicky čistý historik filosofie, ani žádný čirý systematický filosof: Výběr interpretovaných autorů či témat historika filosofie je zpravidla veden určitým věcným filosofickým zájmem a potřebou projasnění určitých filosofických otázek. Systematický filosof je na druhé straně nutně čtenářem jiných filosofů a v okamžicích, kdy pouze nevypracovává systematické odpovědi na určité filosofické otázky, ale studuje jiné filosofy, se stává se interpretem, tj. – více či méně kultivovaným a erudovaným – historikem filosofie. To, co nazýváme studiem dějin filosofie a filosofii jako takovou (či systematickou filosofii), ve skutečnosti odpovídá dvěma dovednostem či rolím, jež by měl více či méně zvládat každý, kdo se zabývá filosofii.

Můj následující výklad tedy bude jakýmsi vysvětlujícím komentářem k těmto základním tezím. V jeho rámci se především pokusím objasnit, co je třeba rozumět pod správnou interpretací textů a jaký je vztah mezi správností interpretace a pravdivostí obsahu. Právě pochopení těchto pojmů a souvislostí poskytuje klíč ke zodpovězení otázky po vztahu studia dějin filosofie a vlastního filosofického myšlení.

Bylo řečeno, že historie filosofie je ve své podstatě interpretací filosofických textů a že interpretovat filosofický text znamená konstituovat, či spíše rekonstituovat, rekonstruovat jeho smysl. Rekonstruovat smysl textu je ovšem někdy nesnadnou záležitostí. Patří k samotné podstatě každého literárního textu, že je nadán mnohoznačností a je otevřen pro „různé způsoby čtení a různé konstrukce smyslu.“¹ Před tímto problémem stojí historie filosofie

¹ P. Ricoeur, „Der Text als Modell: Hermeneutisches Verstehen,“ in: *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, hrsg. von H.-G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt am Main 1978, str. 104.

společně s ostatními duchovědnými disciplínami, jež mají co do činění s texty. V případě historie antické a středověké filosofie se však k těmto obecným problémům s interpretací přidružují další, jež přímo vyplývají ze specifické orientace této disciplíny na určitý okruh textů. Vedle toho, že jsou to filosofické texty, v nichž jsou zašifrovány více či méně subtilní a obtížné filosofické myšlenky, jde navíc o texty, od jejichž vzniku nás dělí propast mnoha staletí i kulturní a myšlenkové odlišnosti. I když od Gadamera víme, že časový a kulturní odstup má i pozitivní význam, nelze zakrývat, že zprvu spíše klade překážky do cesty našemu porozumění. Tyto obtíže souvisejí s tím, že porozumění smyslu jakéhokoli textu předpokládá porozumění – či chcete-li „předporozumění“ – celým souvislostem smyslu, jež v tomto textu samotném vlastně nejsou, tj. nejsou explicitně vyjádřeny, ale přesto tvoří součást jeho smyslu. Jinými slovy: Každý text předpokládá svůj sociokulturní a myšlenkový kontext, jakési tkanivo souvislostí, mimo jehož rámec není plně srozumitelný. Jedním z hlavních úkolů historika filosofie je proto rekonstruovat alespoň některá vlákna původního tkaniva tohoto kontextu na základě sedimentů minulých věků a zprostředkovat tato torza původních kontextů těm, kdo již nejsou jejich obyvateli, aby k nim texty předků mohly promluvit navzdory propasti času a neporozumění. Proto je významnou součástí práce historika filosofie tzv. „zkoumání pramenů“ (Quellenforschung), jehož cílem není redukovat příslušného autora na jeho zdroje či vlivy, které ho utvářely, ale právě rekonstruovat kontext, v němž příslušný text vznikl a v jehož rámci je teprve skutečně srozumitelný – a tak umožnit realistické zhodnocení vlastního myslitelského výkonu příslušného autora. Bezkontextuální čtení textů z hlediska historika filosofie znamená neproblematické a naivní přenášení příslušného textu do současných kontextů. Takové čtení se nezřídka samo podílí na zastírání smyslu textu, místo toho, aby tento smysl otevíralo.

Rekonstrukce smyslu, jež je úkolem historika filosofie, má každopádně svá vlastní pravidla a kritéria správného postupu, které jsou zárukou její vědeckosti. Interpretace určitého textu či autora může být více či méně zdařilá nebo správná. Ponechám stranou zcela elementární a vnější podmínky a předpoklady, jež musí být splněny, aby bylo učiněno za dost požadavkům na vědeckost postupu, jako je znalost jazyka originálu či obeznámenost se sekundární literaturou – tj. s výsledky dosavadních interpretací příslušného textu –, a soustředím se na to, jakou povahu má postup historika filosofie a co je vlastním kritériem jeho správnosti. Nuže, tento postup má povahu vynalézání či kladení interpretačních hypotéz, které jsou zkoušeny a vylučovány či potvrzovány. Potvrzování těchto hypotéz však neprobíhá primárně na základě empirické či logické verifikace. Samozřejmě že nový empirický poznatek (např. seznámení se

s dosud neznámým textem téhož autora) či přezkoušení logické konzistence může hrát pomocnou roli ve vlastní argumentaci pro či proti určité interpretační hypotéze. Avšak to, o čem tu běží, není dosažení nějaké exaktní jistoty, ale selekce pravděpodobnějších interpretačních hypotéz.¹ Úsilí o přisvojení smyslu textu se totiž odehrává v rámci obecné struktury porozumění, jež je konstituována anticipacemi smyslu a jejich neustálého revidování. Na místo verifikace a falsifikace empirickými a logickými prostředky tak při interpretaci textu vstupuje konflikt konkurenčních interpretací, v němž je jedna preferována před jinými.² Tento interpretační proces je zároveň procesem neustálého revidování vlastního předporozumění, resp. anticipací smyslu příslušného textu.

Jak již bylo zmíněno, otázku správnosti interpretace je třeba odlišovat od otázky vlastní správnosti či pravdivosti obsahu daného textu, tj. oněch rekonstruovaných myšlenek. Bylo také řečeno, že není primárně úkolem historika filosofie posuzovat pravdivost obsahu jím interpretovaného textu. Toto tvrzení si žádá upřesnění: I když interpretace textu spočívá v neustálém revidování vlastních anticipací smyslu daného textu, snaha o osvojení smyslu textu je samozřejmě provázána vědomím, že tento text se vztahuje ke skutečnosti, tj. že si klade nárok na pravdivost. Pokud však probíhá proces osvojování smyslu určitého textového celku, je pozornost soustředěna na vlastní anticipace smyslu textu a konfrontaci jeho interpretačních možností, nikoli na anticipace smyslu dané skutečnosti, k níž se text vztahuje. Při interpretaci jde tedy primárně o revidování vlastních předsudků vůči textu, nikoli předsudků vůči skutečnosti, o níž tento text vypovídá. Přitom nelze říci, že by se pravdivostní nárok textu ztrácel ze zřetele, spíše naopak: Porozumění předpokládá, že pravdivostní nárok textu je vzat vážně. Porozumění dokonce vyžaduje jakési experimentální zaujetí perspektivy textu, vstřícné přijetí jeho pravdivostního nároku. Co je však suspendováno či odloženo, je skutečné kritické rozhodnutí o pravdivosti tohoto textu. Otázka správnosti či pravdivosti obsahu textu může být položena až tehdy, byla-li náležitě provedena interpretace. Úkolem historika filosofie je především vydat počet z tohoto úsilí o osvojování smyslu textu, nikoli prostředkovat rozhodnutí o platnosti jeho pravdivostního nároku.

Historik může, nebo by dokonce měl výslovně upozornit na to, pokud v příslušném textu narazí na jisté nekonzistence, argumentační vady či desinterpretace jiných autorů, jichž se jím interpretovaný autor dopouští. Historik filosofie by však měl do jisté míry respektovat vnitřní logiku myšlenkového systému příslušného autora a myšlenkové tradice, k níž jím

¹ Srv. P. Ricoeur, „Der Text als Modell“, str. 104.

² Srv. P. Ricoeur, „Der Text als Modell“, str. 105.

interpretovaný autor náleží, měl by umět zůstat do jisté míry imanentní myšlenkovému světu tohoto autora. Klást otázku pravdivosti textu ve vlastním smyslu slova není věcí historika filosofie. Metodicky čistý postup historika filosofie tedy v sobě zahrnuje jakési zřeknutí, uzávorkování či chcete-li abstrahování od určitých otázek. Odměnou za toto sebeomezení je však povolení k dočasnému pobytu v jiných světech textů a jejich kontextů.

Tento závěr se patrně leckomu bude zdát neuspokojivý. Nejde snad ve filosofii v posledku o hledání pravdy? Není výše popsáný přístup výrazem rezignace na otázku pravdivosti? Na tuto námitku fiktivního odpůrce odpovídám, že podle mého soudu ve filosofii jde v posledku o hledání pravdy. Výše vyložené zásady metodického postupu historika filosofie – interpreta filosofického textu, který v zájmu osvojení smyslu příslušného textu suspenduje rozhodnutí o otázce pravdivosti, nijak nevylučují, že otázka vlastní pravdivosti textu může a má být položena. Připomínám v této souvislosti další z výše formulovaných tezí, podle níž neexistuje žádný čistý historik filosofie, ani žádný čirý systematický filosof. Tato skutečnost souvisí s bytostně dialogickou povahou filosofie. Historik filosofie je vlastně filosofem, který se ptá na názory druhých a pozorně jim naslouchá, aniž by skákal do řeči, zatímco systematický filosof představuje filosofa, který myslí a mluví sám za sebe. Je přitom otázkou osobní volby každého, na kterou z těchto dvou neoddělitelných stránek položí větší důraz a kterou z nich učiní těžištěm svého zájmu, a třeba i profesního zaměření. Systematický filosofický zájem profesionálního historika filosofie může být zcela potlačen, pokud jde o vlastní práci a tvorbu jeho vlastních textů, a může zůstat omezen na osobní či privátní sféru. Systematický filosof naopak může interpretaci jiných filosofů chápat pouze jako přípravné stadium k vlastní filosofické práci a nepovyšovat ji na téma vlastních textů či přednášek.

V souladu s touto tezí tedy není možné, aby někdo byl svým nejhlubším přesvědčením čistým historikem filosofie. Otázka pravdivosti obsahu příslušného díla je kladena minimálně na rovině osobní motivace a osobních preferencí, jimiž je veden výběr určitého tématu či určitého autora, kterým se historik filosofie zabývá. A i kdybychom připustili, že je nějaký historik filosofie, který si tuto otázku neklade, je jeho práce necenitelnou službou, která umožňuje druhým, aby mohli číst příslušná díla v současném kontextu, aniž by ztráceli ze zřetele kontext a intencionální horizont samotného autora, a mohli si kvalifikovaně klást otázku jejich pravdivosti. Možnost přenosu daného díla do současného sociokulturního kontextu, a tím i možnost posouzení pravdivosti jeho obsahu, tak každopádně zůstává posledním cílem práce historika filosofie.

Motivem k interpretaci textu je tedy v posledku porozumění skutečnosti, o níž text pojednává. Porozumění skutečnosti, o něž jde ve filosofii, má přitom podobnou strukturu jako porozumění textům: Jde rovněž o jazykový a myšlenkový výklad či interpretaci, která se ovšem v tomto případě neobrací k jiným jazykovým a myšlenkovým útvarům, ale k mimojazykové skutečnosti, k níž jazyk odkazuje. (To platí i o tzv. „filosofii jazyka“, která se zabývá zkoumáním jazyka jako součásti skutečnosti, nikoli interpretací určitých výpovědí či textů a rekonstrukcí jejich smyslu.) I v tomto případě jde o konstituci či rekonstrukci smyslu, ovšem nikoli nějakého omezeného textu, ale skutečnosti v jejím celku. I v tomto případě má konstituce smyslu podobu revizí předběžných rozvrhů či anticipací smyslu, tedy našeho „předporozumění“ celku skutečnosti i jejích dílčích aspektů. Samozřejmě, že i v případě samotného filosofického tázání a úsilí o osvojení smyslu skutečnosti lze mluvit o správnosti či nesprávnosti příslušných myšlenkových postupů, resp. o pravdivosti či nepravdivosti jejich závěrů. Je ovšem třeba rozumět tomu, o jaký typ pravdivosti se jedná a jaká jsou vlastní kritéria jejího posuzování: Také v tomto případě jde primárně o vynalézání a kladení interpretačních hypotéz, které jsou verifikovány či falsifikovány. Tato verifikace a falsifikace však opět není primárně empirickou či logickou falsifikací, ale zkouška logické konsistence či odkaz k empirickým danostem může sloužit maximálně jako jeden z podpůrných prostředků při vylučování či preferování určitých konkurenčních interpretačních hypotéz. Redukce pravdivosti na exaktnost ve smyslu přírodních věd či konzistenci ve smyslu matematicko-logických disciplín je ve filosofii možná pouze za cenu metodické redukce a tematické abstrakce, která znemožňuje plnohodnotné filosofické tázání.

Navzdory této analogické struktuře se ovšem porozumění v rovině osvojování smyslu skutečnosti komplikuje, a to především právě tím, že porozumění skutečnosti je prostředkováno texty či obecně řečeno výpověďmi druhých lidí. Vedle anticipace smyslu skutečnosti, o jejíž výklad v posledku jde, stojí anticipace smyslu textů, které toto naše porozumění prostředkují a obohacují tím, že nám poskytují stále nové interpretační hypotézy, a tak nás vybízejí ke stále novému zkoušení a revizím našich dosavadních hypotéz a anticipací. Nyní je snad možno celou problematiku vztahu počínání historika filosofie k filosofickému myšlení samému formulovat precizněji: Ačkoli se porozumění či interpretace textu, o níž především usiluje historik filosofie, uskutečňuje jako neustálá revize vlastních anticipací smyslu daného textu, je vždy také provázáno vědomím vztahu tohoto textu ke skutečnosti, o níž text pojednává. Pokud však probíhá proces osvojování smyslu určitého textového celku, je pozornost soustředěna na anticipace smyslu tohoto textu a na konfrontaci příslušných interpretačních hypotéz. Pokud je naopak položen důraz na interpretaci samotné

skutečnosti, jak se to děje v systematickém filosofickém tázání, stává se osvojený text sám jednou z interpretačních hypotéz, která je konfrontována s jinými interpretačními hypotézami, a právě v této konfrontaci je podroben zkoušce své pravdivostní hodnoty.

Toto pojetí pravdivosti, které spatřuje těžiště filosofické interpretace skutečnosti i historicko-filosofické interpretace textů v selekci a preferenci interpretačních hypotéz v rámci úsilí o osvojení smyslu, je přitom třeba ostře odlišit od pozice, která by ráda celý problém pravdivosti redukovala na otázku pouhého přesvědčování či přesvědčivosti. V rámci výše vyloženého pojetí je samozřejmě možné, ba dokonce důsledné prohlásit také předpoklad pravdivosti za interpretační hypotézu v rámci filosofického výkladu. Jde ovšem o zcela základní hypotézu, která stanovuje podmínky možnosti diskursu, a která tedy v tomto výkladu tvoří jakési *anypotheton*, nezpochybnitelný předpoklad, bez jehož uznání jsou v základu zpochybněny i pokusy o jeho zpochybnění. Jak ukázal již Aristotelés, popírat pravdivost jako takovou znamená totéž co tvrdit, že je pravda, že neexistuje pravda. Takové popírající tvrzení tedy ruší samo sebe a je přísně vzato nesmyslné.

Nárok na pravdivost je někdy mylně interpretován jako jakási neoprávněná „objektivizace“ vlastního „subjektivního“ stanoviska, popř. jako legitimace pro vnučování vlastního názoru druhým. Naše úvaha naopak ukazuje, že předpoklad pravdivosti je podmínkou a důvodem k filosofickému dialogu, který má smysl pouze tehdy, když promlouvající svými výpověďmi vznášejí nárok na pravdivost, berou vážně pravdivostní nárok výpovědi druhého a jsou připraveni zkoumat pravdivostní hodnotu výpovědi svých i druhého, protože jsou si zároveň vědomi, že jde o hypotézy, které nemají a nemohou mít poslední závaznost a platnost. Autentický nárok na pravdivost tak implikuje kritické zkoušení vlastních tvrzení v jejich konfrontaci s tvrzeními druhých a naopak. Předpoklad pravdivosti je tedy základní podmínkou vnitřní disciplíny a odpovědnosti každého filosofa i historika filosofie, hybnou silou či nejhlubším motivem ke stále novému zkoušení vlastních i cizích interpretačních hypotéz, popř. k jejich odmítnutí, pokud se ukáží jako méně pravděpodobné než jiné, i kdyby to mělo vést k osobně nepříjemnému uznání omylu či sebekritice. Bez tohoto (byť třeba jen implicitně a samozřejmě přijímaného) předpokladu a z něj plynoucí vnitřní disciplíny nelze vůbec rozvinout jakoukoli plausibilní filosofickou interpretaci skutečnosti, ale ani adekvátní interpretaci textu, neboť tyto interpretace jsou založeny na neustálém tříbení pravděpodobnějších hypotéz. Vzájemná „směna“ interpretačních hypotéz, jak k ní dochází ve filosofickém rozhovoru či četbě filosofického textu, každopádně implikuje vzájemný požadavek této vnitřní disciplíny. Oprávněnost tohoto požadavku vyrůstá právě z vědomí, že

výklad skutečnosti není konstituován pouze vlastním spekulativním výkonem jednotlivce, ale je vždy do značné míry intersubjektivně zprostředkován a spolukonstituován, tj. je odkázán na výklady skutečnosti druhých, kteří jsou zdrojem stále nových interpretačních hypotéz, s nimiž se každý filosoficky myslící jedinec musí vážně konfrontovat, chce-li vůbec dosáhnout nějakého plausibilního výkladu.

Právě na nepochopení výše vyložených souvislostí se zakládají některé omyly či nedorozumění, která pak vedou k více či méně chybným přístupům historiků filosofie i systematických filosofů. Zmíním alespoň tři rizika, jimž historikové filosofie a systematictí filosofové nejčastěji podléhají:

První nazývám „*rizikem nekritické identifikace*“. Toto nebezpečí hrozí především u historika filosofie s nedostatečně rozvinutou schopností vlastní filosofické reflexe. Pokud takovýto historik nereflektuje správně povahu svého počínání, může se stát, že zanedbává to, co jsem výše nazval „suspendováním rozhodnutí o pravdivostní hodnotě“ interpretovaného textu, a implicitně připisuje jeho obsahu pravdivost, aniž by jej podrobil důkladnému zkoumání prostředky systematické filosofické reflexe. V důsledku to znamená, že nedostatečně kvalifikovaný systematický filosof pod rouškou historika filosofie degraduje sám sebe na jakéhosi propagátora myšlenek jím interpretovaného autora. Při uchování všech zásad a metod vědecké práce historika filosofie tento postoj samozřejmě nemusí vést ke znehodnocení jeho interpretační práce, na druhé straně zde však vždy latentně hrozí nebezpečí tendence k zamlčování či zahlazování některých problematických míst interpretovaného autora ve snaze podat jeho co možná pozitivní obraz.

Protože takovýto historik si zároveň dostatečně neuvědomuje problematičnost přenositelnosti jím interpretovaného autora do současného kontextu, jeho vlastní systematické myšlení může podlehnout dalšímu riziku, které lze nazvat „*rizikem anachronismu*“. Mínil tím naivní přenášení a implantování určitých filosofických konceptů a myšlenek do současného myšlenkového a sociokulturního kontextu bez dostatečného vědomí jisté kontextuální diference a diskontinuity. Stejnému riziku je ovšem vystaven také systematický filosof, který ve svém vlastním myšlení úzce navazuje na určitou tradici antického či středověkého myšlení, osvojuje si její myšlenková východiska a základní konceptuální modely a vstupuje s jejími představiteli do filosofického rozhovoru (byť třeba v jednotlivostech i kritického), jako by šlo o jeho současníky, aniž by vzal dostatečně v úvahu jejich podmíněnost dobovými souvislostmi a aniž by dostatečně reflektoval delikátní problém přenosu starých textů do současného kontextu.

Poslední riziko, které bych chtěl v této souvislosti zmínit, je „riziko naivní ahistorické kritiky“. Tomuto riziku je vystaven systematický myslitel, který z pozice vlastního systému odmítá a kritizuje staré autory, aniž by podstoupil práci spojenou s interpretací jejich textů dle výše vyložených metodických zásad. Některé obtíže starších filosofických systémů a myšlenkových tradic se ukazují až s odstupem staletí, z perspektivy současného kontextu interpreta, a proto historik filosofie často musí radikální kritiku ze strany systematického filozofa, který není dostatečně erudovaným a kvalifikovaným interpretem, hodnotit jako naivně anachronickou či ahistorickou. Obezřetný interpret znalý kontextů příslušného díla si musí být vědom, že některé způsoby položení a řešení filosofických otázek, které jsou nastolovány v jeho současnosti, zkrátka a dobře překračovaly horizont myslitelného v rámci tehdejšího intelektuálního milieu. Naivně kritický systematický filozof, který zanedbává význam historického porozumění z dobového kontextu, je tím navíc vystaven nebezpečí, že neporozumí dobře a kvalifikovaně obsahu textů či intenci myšlenek jím kritizovaných autorů. Při posuzování pravdivosti starých textů totiž lze nezřídka rozlišit vlastní intenci autora a způsob jejího provedení, který může být více či méně závislý na dobových myšlenkových souvislostech či zdrojích, jež měl příslušný autor k dispozici a z nichž čerpal. Neznalost dobového kontextu a dobové podmíněnosti řešení určitého problému tak znemožňuje odlišit a rozpoznat to, co bych nazval „pravdivým jádrem“ určité myšlenky, které může mít značný inspirativní potenciál a vybízet k pokusům o její nové promyšlení a provedení za pomoci myšlenkových prostředků, jež má k dispozici sám současný interpret.

Z řečeného je snad dostatečně zřejmé, že za mojí kritikou těchto přístupů se neskrývá přesvědčení o neexistenci kontinuity problému, která by znemožňovala vstoupit do kritického rozhovoru s autory minulosti. Tato kontinuita je samozřejmě vždy již předpokladem elementárního porozumění textu. Jistá diskontinuita a nemožnost bezprostředního přenosu do současných myšlenkových, sociokulturních a třeba i politických souvislostí je nicméně dána tím, že dobový kontext současného interpreta je utvářen zcela novými historickými zkušenostmi, vědeckými poznatky, novými filosofickými koncepty a náhledy, či novými teoretickými východisky, jež předpokládají vývoj novověkého a moderního vědeckého a filosofického myšlení. Aniž bych chtěl novověké a moderní teorie činit *a priori* měřítkem pravdivosti starších textů, při posuzování pravdivosti myšlenek antických či středověkých autorů, je-li vážně míněnou konfrontací a třibením relevantních interpretačních hypotéz o skutečnosti, se zkrátka nelze vyhnout serióznímu vyrovnání s novějšími teoriemi a s jejich případnými argumenty a námitkami vůči myšlenkám a konceptům starších autorů.

Hermeneuticky obezřetný přístup by nás měl uchránit na jedné straně před ahistorickou kritikou myšlení antických a středověkých autorů, která by nebyla schopna ocenit případné kvality jejich řešení daného problému v rámci jejich dobového kontextu, a na druhé straně před pokusem naivně a neproblematicky tyto koncepce implantovat do současných souvislostí. Pouze takovýto přístup, který dostatečně reflektuje předpoklady vlastního počinání, dovoluje případně rozpoznat pravdivé jádro určité koncepce a uchránit její inspirační potenciál i pro současné myšlení, aniž by ji vystavil laciné kritice a kategorickému odmítání ze strany současných myslitelů.

Marek Otisk: *Dějiny filosofie jako zdroj útěchy*

Když jsem si přečetl název kolokvia, na kterém se dnes setkáváme, tedy: *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií*, jako první mne napadla nemálo infantilní protiotázka: *A proč ne? Proč se právě dnes nezabývat dějinami antické a středověké filosofie?* A hned se mi vybavila vzpomínka na někdejší četbu *Rozhovoru opata a učené ženy* od Erasma Rotterdamského z jeho souboru *Obvyklých rozhovorů*, v němž se učená žena domáhá v dialogu s místním opatem práva na vědění a moudrost. Značně omezený muž zde své respondentce nedokáže intelektuálně konkurovat a vzdělaná žena obhajuje důvody svého zájmu o vědění starých myslitelů mimo jiné takto:

„*Magdalia*: A u mě pokládáš za nepatřičnost, když se učím latinsky, abych dennodenně rozprávěla s tolika autory, kteří jsou tak výřeční, tak vzdělaní, tak moudří a tak věrní rádci.

Antronijs: Knihy připravují ženy o mnoho rozumu, kterého i jinak nemají nazbyt.

Magdalia: Nevím, kolik nazbyt jej máte vy; já rozhodně chci raději to málo, co mám, použít ke studiu než bezduše odříkávaným modlitbám, celonočním hostinám a k vyprazdňování pořádných korbělů. ... Neboť vzdělání způsobuje, že jsem dražší svému muži a on mi.“¹

¹ Erasmus Rotterdamský, *Obvyklé rozhovory; Rozhovor opata a učené ženy*, přel. Mar. Svatoš, in: Mich. a Mar. Svatošovi, *Živá tvář Erasma Rotterdamského*, Praha: Vyšehrad 1985, s. 166–167.

Na otázku *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?* tedy mohu v intencích této dámy říci, že vždy je lepší se věnovat něčemu, co nám přináší nějakou možnost tříbit myšlenky (ať už své či cizí), než se rezignovaně oddávat zahálce.

Jak už to v mnoha (ne-li všech) případech bývá, člověk, který se odborně věnuje jistým otázkám, je rovněž při probírání zdánlivě odlišných témat značně ovlivněn svým prvotním badatelským zaměřením. Obávám se, že je tomu velmi podobně i u mne samotného. Proto mi v souvislosti s názvem tohoto kolokvia snad ani nemohla přijít na mysl jiná spojitost než Aristotelův *Organon* a jistá docela srozumitelně znějící teze: Ptáme-li se na něco otázkou *proč?*, ptáme se primárně po příčinách něčeho. Aristotelés ve *Druhých analytikách* v rámci debaty, která se řeší i na tomto kolokviu, tedy v kontextu vědecké metodologie, případně přínosu (cílů, úkolů) vědeckého bádání velmi striktně rozlišuje vpravdě vědecký způsob práce (tj. pro něj deduktivní sylogistické vyvozování) od nevědeckého. Vědecký sylogismus je charakteristický tím, že nám poskytuje odpověď na otázku *proč?*, jelikož vychází z pravdivých a obecných premis. Druhý pak nám nabízí pouze odpověď, kterou se dozvídáme, že něco je právě tak, jak to je, neboť npracuje s všeobecnými premisami, které proto nemusí být nutné.¹

Tážeme-li se *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?*, tážeme se podle Aristotela po nutných příčinách, které by nás vždy a za všech okolností měly dovést k jasné a vždy pravdivé odpovědi. Ono *dnes* tedy musí být stejně platné v době Aristotelově, Boethiově, Abaelardově, Erasmově atd. Samozřejmě pouze v tom případě, že budeme chtít následovat Aristotela a toužit tak po vskutku „vědecké“ odpovědi na tuto otázku, což se snad od nás, vědeckých pracovníků, může očekávat.

V následování Aristotela tedy mohu pokračovat a s vědomím jeho známého hierarchického uspořádání věd² říci, že hledám-li vědeckou odpověď na uvedenou otázku, pak by bylo vůbec nejlepší, kdyby ji mohla poskytnout nejvyšší věda, tedy podle Aristotela první filosofie, nebo-li moudrost (ostatní Aristotelovy označení této vědy můžeme nechat stranou). Co je to podle Platónova žáka tato první filosofie nebo moudrost? Ve druhé kapitole knihy alfa *Metafyziky* vyjmenovává několik bodů, pomocí nichž vymezuje moudrost a mezi jinými uvádí:

¹ Blíže viz Aristoteles, *Druhé analytiky* I,13,78a–79 a, přel. A. Kříž, Praha: Československá akademie věd 1962, s. 47–49.

² Podrobněji viz např. Aristoteles, *Metafyzika* VI,1,1026a, přel. A. Kříž, Praha: Laichter 1946, s. 167.

„*Miníme také, že moudrostí ve větší míře jest věda, kterou volíme pro ni samu a pro vědění, nikoli pro to, co z ní vyplývá...*“¹

Jistě není náhodou, že Aristotelés je označován za vůbec prvního historika antické filosofie. Dobře si uvědomoval, že právě zkoumání dějin myšlení dokáže člověka naplňovat. Čím? To už je věcí každého badatele – zda-li to povede k polemice, zamítání, podporování, rozboru atd. Ale z vědeckého hlediska je věc pro Aristotela jasná: Chceme-li předkládat odpovědi na otázku *proč?*, pak musíme mimo jiné vycházet z toho, že jediná hodnota odpovědi bude v samotné odpovědi, tedy ve vědění pro vědění, nikoli pro něco dalšího, co by z tohoto vědění mohlo plynout. Věnujeme-li se tedy dějinám filosofie, např. antické nebo středověké, je hodnotou tohoto badatelského zájmu především naše vědění, které získáme, případně radost, kterou nám vlastnění takové vědy předává – hodnota by tedy neměla být hledána v aplikacích na současnost, ani v nemístných a vždy problematických pokusech o proniknutí do záměru, s nímž ten či onen pro dějiny filosofie více či méně zajímavý myslitel psal určité dílo. Hodnota poznatku musí zůstat v samotném poznatku, v samotném vědění a v našem pocitu, který nám tento poznatek dává.

V názvu svého příspěvku jsem si dovolil parafrázovat nejznámější Boethiovo díla *Útěcha z filosofie*. Volba samozřejmě nebyla náhodná: Boethius, jak je notoricko známo, je v této knize utěšován a to filosofickými prostředky. Ale pro téma tohoto kolokvia je jistě zajímavé, čím ona důstojná letitá žena v roztrhaných šatech z nezničitelných vláken ozdravný Boethiův proces začíná: Ještě dříve, než začne podávat bolest tisící prostředky, po nichž teprve následují skutečné léky, se (podobně jako v mnohých svých dílech třeba i Aristotelés) nejprve ohlíží do dějin filosofie! Přestože uznává, že Boethiova situace je jedinečná, specifická a bytostně konkrétní, nebrání jí to v tom, aby na smrt odsouzenému povídala o dějinách filosofie a „mučednicích“ filosofické moudrosti: mimo jiné Zenónovi z Eleje, Anaxágorovi a samozřejmě Sókratovi.²

Proč právě dějiny filosofie či v tomto Boethiově případě dějiny utrpení filosofů? Patrně proto, že útěcha začíná už tady – u dějin filosofie. A chce-li se člověk něčemu věnovat, pak právě dějiny filosofického myšlení (či dějiny osudů filosofů – zjevně záleží na tom konkrétním problému nebo tématu) mohou přinést tu prvotní radost, která předchází, případně následuje konečnou (ať již toto mnohovýznamové slovo znamená v tomto kontextu cokoli)

¹ *Tamtéž* I,2,982a, s. 37.

² A. M. S. Boethius, *Filosofie utěšitelka* I,p.3, přel. J. Hruša, Olomouc: Votobia, s. 22–23.

útěchu. Boethius v Aristotelových intencích naznačuje, že vědění má hodnotu v sobě samém, že samotná znalost dějin filosofie již otevírá cestu k útěše, je její nezanedbatelnou podmínkou či předstupněm.

Ale abych se nedržel jen antických autorů, nemohl se mi nevybavit Petr Abaelard, podle spisu *Historia calamitatum mearum* vždy invenční myslitel, který se ohlížel především na svůj osobní úsudek, a jeho předmluva k *Sic et Non*. I on totiž podrobně zkoumá důvody, proč by se člověk měl zabývat studiem starých či dříve pronesených a zaznamenaných myšlenek. Výhod plynoucích z těchto znalostí nachází velmi hodně, což v dobovém kontextu jistě nepřekvapuje, avšak zajímavé je, že mezi nimi nechybí ani upozornění, že vždy je lepší o problému vědět, než nevědět – neboť každý problém, na nějž jsme upozorněni, každý takový spor, názor či tvrzení nás může stimulovat k dalšímu zájmu o téma.¹

Tedy vždy se máme snažit něco poznat, než nepoznat. Zda to pak budeme využívat nebo nikoli, to je druhořadé. Prvotní hodnota poznatku je už v samotném poznatku. A jsme tedy zpátky u toho, o čem hovořila Erasmova Magdalia: Hodnota vědění o názorech dřívějších myslitelů tkví v tom, jakou hodnotu jim přiřkne jedinec, který toto vědění má – je to vědění pro vědění.

Proto kdybych měl na závěr svého kratičkého příspěvku shrnout svou odpověď na otázku *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?*, pak říkám: Protože nám, badatelům, kteří se jí věnujeme, přináší toto poznání plynoucí z jejího studia radost. Hodnota našich znalostí o dějinách filosofie je, podle mého názoru, především v nás samotných a v našem vlastnění těchto poznatků, podobně jako je tomu s veškerým, dovolím si říci nejen, historickým výzkumem. Takže: dějinám antické a středověké (a také kterékoli jiné epochy dějin filosofie, včetně té současné) filosofie (stejně jako jiným disciplínám, uměním, historickým faktům atd.) bychom se měli věnovat především proto, že nám toto bádání přináší útěchu a radost.

Petr Dvořák: *Středověký autor jako partner ve filosofickém dialogu*

Porovnáme-li nějaký argumentativní filosofický text středověký a současný (v analytické tradici), zjistíme, že se z hlediska způsobu filosofické práce příliš neliší. Uvidíme snahu o

¹ Petr Abaelard, *Áno a nie*, in: I. Hrušovský (ed.), *Antológia z diel filozofov III, Patristika a scholastika*, Bratislava: Pravda 1975, s. 247–248.

pokud možno co nejpřesnější zachycení významu užívaných pojmů, o provedení relevantních významových rozlišení, o obhajobu tezí prostřednictvím formálně konstruovaných argumentů. Tyto formální rysy myšlenkové práce filosofa jsou tedy zhruba stejné. A není divu: lidské schopnosti, jako jsou schopnost běžet, dohovorit se jazykem i logicky strukturovat myšlenky, zůstávají po staletí nezměněny.

Ovšem, aby nedošlo k nedorozumění, musíme odlišit vnitřní schopnost logického myšlení, tedy schopnost vytvářet si obecné pojmy, spojovat je do výroků (soudit) a z nich pak platně vyvozovat závěry (správně usuzovat), od formulace pravidel, jimiž se toto platné vyvozování snažíme v logice zachytit. Tato pravidla závisejí na syntaktickém a sémantickém modelu logické formy výroku, která může být uchopena různě a historicky tomu tak i bylo, vždyť aristotelská logika a současná symbolická logika pracují s výrazně odlišnou koncepcí logické formy a teorie predikace. To však nemění nic na tom, že je předem dána společná schopnost logického usuzování a z ní plynoucí poznání, že je nějaký (jednodušší) úsudek správný, tj. závěr je platně vyvozen z premis, přičemž tato platnost je chápána jako zachování pravdivosti (jsou-li premisy pravdivé, je pravdivý i závěr). Hovoříme zde o přirozené logice či o logické intuici. Omezíme-li se na jednodušší úsudky, pak lze říci, ŽE předem víme, že je daný úsudek správný. Pomocí pravidel, která pracují s určitou strukturací, tj. s jistou podobou logické formy, tohoto úsudku, se snažíme také zjistit a ukázat PROČ je správný.

Někdy se v úvahách o vývoji filosofického myšlení objevuje tento argument:

1. Každá epocha pracuje s určitou racionalitou, která zahrnuje formulaci pravidel, za jakých podmínek je nějaká teze, nějaké tvrzení, oprávněné a je tudíž rozumné jej přijmout.
2. Tato pravidla se liší v různých epochách

Tedy, racionality v různých epochách se liší

Z toho se pak zpravidla odvozuje, že tato odlišnost je důvodem nesouměřitelnosti oněch racionalit, takže z hlediska dnes platné racionality filosofického diskursu nám názory oprávněné např. v rámci středověké racionality nemají ze systematického hlediska v podstatě co říci. Je tedy poněkud naivní se domnívat, že by nějaký středověký učenec mohl být diskusním partnerem dnešnímu filosofovi. Dějiny filosofie mají význam jako poznání minulosti, jako poznání nějaké myšlenkové soustavy či různých podob nějaké ideje, která byla kdysi zastávána, ale z hlediska našeho dnešního (systematického) poznání světa valný význam nemají. Je to podobné situaci, kdy studium a rekonstrukce raných vývojových fází

nějakého jazyka (s ohledem na způsob vyjadřování skutečnosti) nemůže obohatit vyjadřovací schopnosti jazyka dnešního

Na základě toho, co jsme řekli výše, lze ukázat, že z uvedeného argumentu neplynou vyvozované závěry o nesouměřitelnosti pravidel a tudíž o tom, že teze oprávněná na základě jednoho souboru pravidel není smysluplně porovnatelná s tezí oprávněnou na bázi jiného souboru pravidel, s jehož pomocí je oprávněnost definována jinak. Omezíme-li ona pravidla plynoucí z nějaké dějinné racionality na formální pravidla správného usuzování, argumentace, pak lze říci, že tato pravidla nepředepisují přirozené rozumové schopnosti logického myšlení, jak správně usuzovat, nevytvářejí tuto správnost, nýbrž se předem danou správnost a její poznání snaží zachytit a vysvětlit pomocí nějakého modelu. To je ovšem naprosto zásadní rozdíl, který lze vyjádřit výrazovou dvojicí „vytvořit“ versus „zachytit dané“. První na rozdíl od druhého nepředpokládá, že je něco dáno předem. Protože je tato předem daná správnost či vědomí o ní nezávislé na modelu, lze ony modely srovnávat co do jejich schopnosti vyjádřit naši přirozenou logiku a logické intuice. Protože lze srovnávat pravidla (např. sylogistiku a současnou predikátovou logiku), lze srovnávat také teze oprávněné na základě těchto různých systémů pravidel. Příklad s různými vývojovými fázemi téhož jazyka s gramaticky i lexikálně podstatně odlišnou podobou není adekvátní naší situaci. Nejde o to, že promluva staré vývojové fáze jazyka s odlišným lexikem (před vývojovou proměnou či s výrazy již opuštěnými) a odlišnou gramatikou není srozumitelná v dnešním jazyce a tudíž nemůže nijak obohatit jeho výrazové schopnosti. Jde o to, že promluvy v obou fázích jazyka týkající se týchž aspektů skutečnosti („oprávněné“ na základě přijatých lingvistických pravidel v tom či onom systému) lze srovnávat stejně, jako když překládáme jeden jazyk do druhého. Možnost srovnání je opět dána něčím vnějším oběma systémům pravidel a podle nich formulovaných promluv, totiž předem danou skutečností.

Oponent by mohl poukazovat na to, že žádná předem daná skutečnost přístupná mimojazykově není (protože její poznání – tedy myšlení o ní – je vždy nějak strukturováno, kterážto strukturace se vyjadřuje jazykem). Zde bych mohl opáčit, že ten či onen jazyk je jen partikulární model této strukturace a že sama strukturace je něco partikulárnímu jazyku vnějšího, předem daného. Nesmíme však zapomenout, že se zde jedná jen o analogii a že v relevantních odhledech může být předchůdná znalost platného vyvozování odlišná od předchůdné strukturace skutečnosti v poznání.

Jiná námitka je však závažnější: i když připustíme, že pravidla logické správnosti usuzování jsou souměřitelná, jsou pouze jednou podmínkou oprávněnosti nějakého tvrzení a krom nich existují i další kritéria či podmínky, a ty už souměřitelné nejsou. Logická správnost vyvození

je kritérium formální. Oprávněnost jistě závisí především na obsahu, tj. na tom, co tvrzení říká, vypovídá. Některá tvrzení, evidentní pro středověké autory, např. „z ničeho nic nevzniká“ (*ex nihilo nihil fit*), pro nás již evidentní nejsou. Jsme obecně mnohem skeptičtější k platnosti podobných metafyzických principů.

Námitka předpokládá, že se nějak časem mění evidentnost ve vztahu k nějakému tvrzení, ovšem to je třeba odmítnout. Evidentnost nějakého tvrzení je dána tím, že opak implikuje spor. Není možné, aby jedno a to samé tvrzení (interpretované přesně stejným způsobem) vykazovalo různou evidentnost v různých dobách. Schopnost nahlížet nekonzistenci vnitřní (v rámci jednoho tvrzení) či vnější (vůči jiným tvrzením) náleží do oné předem dané rozumové schopnosti logického uvažování, která se v čase nemění. Jak je tedy možné, že například tvrzení „z ničeho nic nevzniká“ dnes nenahlížíme jako evidentní, třebaže se zjevně jeho interpretace od středověku nezměnila („nic“ je pořád absence nějakých objektů a jejich atributů či událostí)?

V případě tohoto tvrzení opačné tvrzení (něco vzniká z ničeho) neimplikuje spor samo o sobě, nýbrž ve spojení s dalšími tvrzeními, např. s tvrzeními, že (i) „je-li vznik přechod z potenciality do aktuality, pak předpokládá kauzální působení něčeho, co již v aktualitě je“ a (ii) „vznik je přechod z potenciality do aktuality“. Tvrzení (i) se dá dokázat z definice pojmů potenciality a aktuality, takže by v posledku jeho popření vedlo ke sporu. Z hlediska našeho problému je ovšem mnohem důležitější tvrzení (ii), které vykládá určité empirické jevy, tj. modeluje určitým způsobem realitu. Středověcí autoři – aristotelikové – přijímali tvrzení (ii) jako správný výklad určitých empirických jevů (vznikání nové věci, či nabytí nového atributu u věci již existující). Mnozí dnešní autoři naproti tomu tento výklad nepřijímají např. s poukazem na to, že postuluje při výkladu empirické zkušenosti určité entity, které již samy empiricky vykazatelné nejsou (potencialita). To je tedy důvodem, proč nakonec tvrzení „z ničeho nic nevzniká“ není chápáno jako evidentní, zatímco středověcí autoři jej za evidentní pokládali. Pojem evidentnosti se nijak neproměnil, protože schopnost rozumu nahlížet nekonzistenci nějakého tvrzení, v tomto případě nekonzistenci vnější, ve vztahu k tvrzením jiným, se nijak nezměnila. Liší se pouze to, zdali je přijímáno nějaké tvrzení nebo nikoli.

Není ale tato skutečnost, tj. fakt, že ve středověku bylo určité tvrzení všeobecně přijímáno, a dnes již není, právě důkazem toho, že se obsahová, pokud ne formální kritéria oprávněnosti mění: jiná jsou dnes, jiná byla ve středověku? Podle mého soudu to žádný důkaz není. Rozlišme: (a) kritéria oprávněnosti ve smyslu přijetí souboru metodologických tezí o epistemologické hodnotě poznávacích schopností; (b) kritéria, která stanovují oprávněnost libovolné teze nebo souboru tezí, ať už je teze metodologická či nikoliv. Je zřejmé, že

středověký aristotelik přijímal jiný soubor metodologických tezí o epistemologické hodnotě poznávacích schopností než novověký empirik. Pro prvního je rozum schopen poznat existenci entit, které nejsou smyslově vykazatelné (např. potenciální jsoucno), pro druhého nikoli a vše existující je smyslově poznatelné. Považujeme-li tedy tyto metodologické teze o epistemologické hodnotě poznávacích schopností za součást kritérií oprávněnosti nějakého tvrzení, pak je samozřejmě nutné připustit, že se s příchodem novověku tato kritéria změnila, teze přijatelná ve středověku se stává nepřijatelnou (máme na mysli tezi „vznik je přechod z potenciality do aktuality“).

Ovšem samy tyto partikulární metodologické teze jsou přijímány proto, že jsou oprávněné, takže samy jsou podřízeny kritériím oprávněnosti, máme-li na mysli kritéria nejobecnější. Jsou-li podřízeny těmto kritériím, nemůžou je zároveň konstituovat. A právě o tato nejuniverzálnější kritéria ve smyslu (b) jde! Jaká to jsou? Například explanační síla (expresivita teorie) a jednoduchost. (V empirické vědě přistupuje navíc ještě nějaká podoba falzifikačního kritéria či alespoň schopnost lepší a horší predikce jevů z určitého oboru).

K těmto obecným metodologickým kritériím pak lze připojit zmíněná formální pravidla vnitřní a vnější konzistence, správného usuzování (u deduktivní argumentace) a pravidla induktivního a analogického usuzování. Tato kritéria dohromady tvoří kritéria oprávněnosti přijetí nějakého tvrzení a vytvářejí obecnou, dobově neproměnnou racionalitu. Jsou výrazem činnosti naší přirozené rozumové schopnosti logicky myslet a poznávat skutečnost. Třebaže u formálních kritérií lze uvažovat různé partikulární modely (různé „logiky“ lišící se logickou formou), nebrání to jejich vzájemnému srovnávání co do schopnosti vystihnout zákonitosti, ve shodě s nimiž operuje náš logicky uvažující rozum. Existuje-li tato univerzální racionalita, pak jí lze poměřovat libovolné filosofické teorie dnešní i minulé. Středověký autor se pak stává vítaným partnerem v dialogu, jež sahá napříč staletími.

Na závěr poznamenejme, že bychom se měli vyvarovat dvou extrémů. Podle jednoho – a ten byl primárně terčem kritiky v tomto příspěvku – jsou kritéria oprávněnosti přijetí nějakého názoru dobově tak rozdílná, že je tím vyloučen systematický nárok historických pozic ve filosofii. Tím není řečeno, že studium dějin filosofie neskrývá mnohá úskalí, například proto, že mnohé ba většina termínů zůstává, mění se však jejich význam, ke kterému se musíme mnohdy složitě dobrat (např. termíny a priori, nutný, esence, substance atd.). Stanovení přesného významu nějaké teze historického autora, které předchází rekonstrukce co možná nejautentičtějšího znění textu tohoto autora, je mnohdy náročný, nepominutelný výkon historického bádání, nutný předstupeň každé seriózní systematické práce.

Podle druhého, stejně mylného extrému stačí jen aplikovat dnešní představy, např. o logické formě, na tvrzení historického autora či na jeho argument v nereflektované víře, že ty dnešní jsou přece ty správné (např. ukazovat, že koncept bytí u Tomáše Akvinského je nekoherentní, protože neodpovídá Russellovské analýze partikulárních tvrzení či něco podobného, aniž bych si byl vědom toho, že historický autor pracuje s odlišnou logickou formou a teorií predikace). Partnerstvím ve filosofickém dialogu nemíníme, že historický autor bude studován výlučně z toho hlediska, nakolik anticipoval dnešní chápání a pojetí a jeho teorie bude posuzována z hlediska partikulárního formálního modelu zastávaného dnes. Historický autor musí být posuzován na základě svého vlastního pojetí a toto pojetí pak musí být spolu s dnešním partikulárním modelem srovnáno s něčím třetím, totiž nakolik vystihuje přirozenou schopnost logického usuzování, jedná-li se o formální kritéria. Existují různá paradigmatata, různé modely např. logické formy, které je třeba posuzovat s ohledem na to, nakolik vystihují naše logické intuice a zachovávají pravdivost v úsudcích, a není a priori důvod se domnívat, že současný či dominantní model je ten nejlepší.

Totéž ostatně platí i o metodologických epistemologických tezích o hodnotě našich poznávacích schopností. Je třeba prověřit oprávněnost těchto tezí na základě výše uvedených nejobecnějších kritérií, například zcela schizofrenní postmoderní tezi o radikální pluralitě různých racionalit, která je evidentně nekoherentní. Ten, kdo ji zastává, se nutně ocitá ve schizofrenní pozici: ví o nekoherenci, následně (zcela konzistentně!) odmítne kritérium jako prvek pouze dílčí (překonané) racionality, třebaže je univerzální podmínkou smysluplnosti a výkonu jeho schopnosti logického myšlení. Uvedená pozice je tedy pragmaticky nekonzistentní, presupozice odporuje zastávané tezi. Svůdnost postmodernistické pozice spočívá v tom, že je částečně pravdivá, totiž že skutečně existují různé racionality, pokud tím míníme to, že existují různá formální kritéria i metodologické epistemologické teze, které dominovaly v té či oné době. Omyl postmodernistické teze spočívá v tom, že dostatečně nerozlišuje, že totiž mezi proměnlivé racionality řadí i zmíněná neproměnná nejobecnější kritéria i konzistenci jako takovou.

Daniel Špelda: *Studium dějin filosofie jako cvičení v kritickém myšlení*

Předmětem mého badatelského zájmu není ani antická, ani středověká filosofie, ale filosofie renesanční a raně novověká a také dějiny premoderní vědy, zvláště astronomie. Proto tedy, přísně vzato, ani nejsem kompetentní k tomu, abych mohl odpovědět na otázku, kterou

formulovali iniciátoři této diskuse o smyslu zkoumání antické a středověké filosofie. Nicméně rád bych přispěl do diskuse několika stručnými poznámkami, které se týkají významu bádání v oblasti antické, středověké a raně novověké filosofie (tj. premoderní filosofie) a které rovněž souvisejí se smyslem dějin filosofie jako oboru.

Vysvětlení povahy a významu dějin filosofie jako disciplíny může mít několik, více nebo méně nápaditých podob. Následující poznámky by měly stručně upozornit na dvě zdůvodnění smyslu dějin (nejen premoderní) filosofie, na která se někdy zapomíná: Prvním je význam dějin filosofie pro systematickou filosofii a druhým je význam dějin filosofie v rámci univerzitního vzdělávání. Ještě předtím bych však rád poukázal na způsoby zdůvodňování smyslu dějin (premoderní) filosofie, které se mi jeví jako metodicky ošidné.

Předně je třeba rozlišit mezi dějinami filosofie jako oborem a mezi tématem, jímž se tento obor zabývá, tj. (v rámci této diskuse) premoderní filosofii. Z tohoto rozlišení totiž vychází moje hlavní teze: Nemá smysl zdůvodňovat zájem o dějin filosofie prostřednictvím odkazu na trvalou a nadčasovou platnost vybraných ideálů a myšlenek. Samotná premoderní filosofie nám přinejmenším v oblasti teoretické filosofie nemůže pomoci, ovšem dějiny filosofie jako obor mají svůj smysl a účel.

Nezdá se, že by nám antická, středověká nebo raně novověká filosofie mohla pomoci při řešení dnešních filosofických nebo jakýchkoli jiných problémů. Filosofie bývá úzce spojena s intelektuálním a někdy i sociálním kontextem, v němž byla formulována. Odpovídá na dobové otázky a řeší dobové problémy prostřednictvím dobově srozumitelných pojmů a dobově přijatelných metod a myšlenkových postupů. Souvislost filosofických názorů premoderní doby se současností proto bývá většinou objevována jen za cenu odhlížení od kontextuálních vazeb a prostřednictvím jejich přizpůsobování dnešním potřebám a dnešnímu myšlení. Souhrn témat, kategoriální aparát, pojmová rozlišení i metodologické preference dnešní filosofie, resp. dnešních filosofii, sice v mnoha ohledech mají původ v minulosti, ale to neznamená, že filosofické vědění minulosti lze beze všeho převést do jazyka a metodiky moderní filosofie. Stejně tak nelze pojmy moderní filosofie (třeba i navzdory zjevné lexikální příbuznosti) samozřejmě identifikovat s filosofickými pojmy minulosti (svoboda, blaženost, kosmos atp.). *Philosophia perennis* je výmysl renesančních hledačů prapůvodní Adamovy moudrosti, který začali později využívat především novotomisté ke zdůvodnění údajně nadčasového charakteru jedné partikulární, nábožensky podmíněné a orientované filosofie (viz C. Schmitt, *Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz*, *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), s. 505-532).

Když se spojuje filosofické myšlení minulosti s dnešními filosofickými problémy, děje se tak zpravidla ve dvou podobách: První formou je triumfalismus, druhou je aktualizování. Triumfalismem myslím oblíbený sport některých (zvláště anglosaských, analyticky orientovaných) filosofů, který spočívá ve vítězoslavném vyvracení názorů dřívějších filosofů prostřednictvím poznatků, pojmových rozlišení a metodického aparátu současné filosofie, nebo dokonce přírodních věd: Descartův dualismus například odporuje dnešní neurologii, a proto prý můžeme Descarta oprávněně kritizovat. Výchozí nedorozumění tohoto způsobu filosofického uvažování spočívá v domněnce, že k filosofickým spisům kupříkladu novověkých filosofů lze přistupovat zcela stejně jako ke článku v současném impaktovaném časopisu a že je tedy možné uplatňovat na filosofické texty minulosti stejné požadavky a stejná kritéria jako na texty dnešních autorů. Je však otázkou, zda má vůbec smysl posuzovat filosofické teorie minulosti podle požadavků, kritérií nebo znalostí, které jejich autorům nebyly známy.

Druhý způsob spojování filosofického myšlení minulosti s dnešní filosofickou diskusí bych obecně označil jako aktualizování. Asi nelze popřít, že někdy může být pohled do minulosti pro dnešní filosofii přínosný, podnětný nebo snad inspirativní. Na druhou stranu snahy o aktualizování filosofického myšlení minulosti mohou být metodologicky velmi ošemetné. Při aktualizování se totiž něco vybírá a něco pomíjí. A podle mého soudu jsou zvláště podstatná kritéria, podle nichž se rozhoduje o tom, co se bude aktualizovat a co se aktualizovat nebude. Jenže taková kritéria se při aktualizování filosofických „odkazů“ většinou neobjevují a místo toho se poněkud účelově vybírají určité teoretické postoje a myšlenky, v nichž se někdy i násilně a uměle nachází souvislost s dnešními diskusemi. Cílem vybírání aktuálních myšlenek z filosofických děl minulosti běžně bývá zřetelný poukaz na nepostradatelnost názorů určitého autora nebo směru pro dnešní dobu. Proto také bývá aktualizování příznačné pro stoupence různých filosofických škol nebo vyhraněně chápaných filosofických proudů. Těmto stoupencům bývá někdy vlastní potřeba dokázat, že zakladatelé školy nebo proudu (ať už žili v jakkoli vzdálené minulosti) jasnozřivě předjímali všechny současné problémy a navrhli ve svých spisech jejich řešení. Samozřejmě, tyto současné problémy a jejich řešení je třeba za pomoci jisté dávky hermeneutického důmyslu v historických spisech nejprve (vy)nalézt a doložit jejich aktuálnost. Přitom se při aktualizování myšlenek vybraných autorů mlčí o těch prvních jejich díla, jejichž přenesení do dnešní doby by bylo nevhodné nebo dokonce nežádoucí. Můžeme například hlubokomyslně trvat na aktuálnosti duchovního odkazu osobnosti XY a přitom taktně pomlčíme o tom, že v díle této osobnosti XY se *systematicky* objevují výrazné prvky xenofobie, rasismu, misogynství, antisemitismu, autoritářství,

mesianismu, fanatismu atp. Taková stanoviska, z dnešního hlediska nepřijatelná, přitom mohla být za života osobnosti XY zcela běžnou součástí dobového uvažování, a proto nemá valného smyslu je odsuzovat. Problém nastává právě tehdy, když se z celku nějakého filosofického díla izolují údajně nadčasové pravdy, zatímco všechny negativní rysy se opomíjejí se zarmoucenou poznámkou, že jsou „poplatné době“. Nezáleží však rozlišování mezi „nadčasovým“ a „poplatným době“ na naprosté libovůli, na čirém oportunismu nebo na momentální filosofické módě? Pozitivisté, marxisté, tomisté, analytičtí filosofové nebo fenomenologové se poměrně zásadně liší v tom, co považují „za stále aktuální“ obsahy filosofických děl minulosti, což vrhá na celý podnik hledání nadčasových pravd poněkud kalné světlo relativnosti a instrumentální účelnosti. Principiální otázkou pak zůstává, zda vytrháváním dílčích idejí a stanovisek z obsáhlejších pojmových nebo teoretických celků, které se nazývá aktualizováním, nepodáváme značně zkreslený obraz o myšlení filosofických autorů minulosti a o minulosti evropské kultury vůbec. Souhrně řečeno: Jako historikovi filosofie mi vadí, že aktualizování, které se děje v zájmu připomínání, ve skutečnosti vede k zapomínání.

Občas se zdá, jako by hledání věčně aktuálních obsahů bylo jediným možným ospravedlněním pro zájem o dějiny evropského myšlení. To ostatně odpovídá obecnější tendenci současné kultury, která je ochotna připustit zájem o minulost jen tehdy, pochází-li z takového zájmu nějaký bezprostřední zisk pro přítomnost. Dějiny filosofie jako obor lze však podle mého mínění obhajovat i jinými způsoby než je aktualizování. Například můžeme dějinám filosofie přisoudit dvě poměrně důležité pozitivní funkce. První spočívá ve významu dějin filosofie pro systematickou filosofii. Dějiny filosofie pěstované jako samostatný výzkum nás mohou poučit o tom, jakými mechanismy se v evropské kultuře utvářelo, obhajovalo a šířilo teoretické vědění. Z tohoto hlediska tedy nejde o konkrétní obsah jednotlivých filosofických teorií, ale o hledání formálních vztahů a kontextuálních vazeb, v nichž se teorie nebo jejich prvky vyskytovaly. Některé z těchto vztahů lze uvést ve stručném výčtu: vztahy filosofie k jiným oborům; úloha kontextu při vzniku, prosazování a popírání určitých filosofických postojů; způsoby vytváření nároku na pravdivost, absolutnost a nepodmíněnost; způsoby ideologického využívání filosofie k legitimizaci určitých sociálních a politických postojů; způsoby předávání filosofického vědění a koneckonců i důvody historické proměnlivosti všech těchto vazeb a způsobů. Dějiny filosofie proto mohou výrazně pomoci systematickým filosofům i jiným badatelům při zkoumání zcela obecné otázky – jak funguje teoretické vědění?

V podobě univerzitních kursů se mohou dějiny filosofie stát cestou k nezávislému kritickému myšlení. Neboť kdo se naučí vstupovat do labyrintů filosofických systémů minulosti, může se také naučit, jak z nich nacházet cestu ven. Nejde o vyvracení filosofických teorií moderními poznatky, ale o odhalování jejich nedůsledností, nároků, skrytých předpokladů a podmínek platnosti. Pokud se člověk naučí kriticky analyzovat filosofické teorie a systémy, získává určitou výhodu pro orientaci ve společnosti, která si v tupém žurnalistickém žargonu říká informační: Nenechá se tak snadno ošálit a svést. Dějiny filosofie jakožto trénink v nedůvěře vůči stabilitě opojně absolutních systémů mohou vyvolat racionální odstup vůči „objektivnímu a nezávislému zpravodajství“ a stejně tak mohou vyústit do občanské zdráhavosti vůči lákavým slibům a jednoduchým řešením. Z univerzitní praxe je samozřejmě známo, že uvádění studentů do nějakého filosofického systému může probíhat také jako banální indoktrinační procedura se všemi stejně banálními vedlejšími důsledky. Poslání univerzitních učitelů dějin filosofie by mohlo jít právě opačným směrem: Mohli by učit studenty, jak najít zamlčené předpoklady různých filosofí, a především by mohli učit, jak se nebát pocitu nahodilosti, který plyne z absence jednoznačných odpovědí. Připravenost ke kontingenci je filosofickým, morálním i občanským poučením z dějin filosofie.

Milan Mráz: *Dějiny starší filosofie jako klíč k pochopení pozdějšího filosofického vývoje*

Podle mého názoru existuje několik závažných důvodů, z nichž je třeba považovat studium dějin antické a středověké filosofie za stále potřebné a důležité. V tomto krátkém příspěvku se omezím jen na jejich stručnou expozici.

Začnu důvodem, který nepochybně bude uveden i v některých dalších příspěvcích, i když se může v dnešní době jevit jakoby z jiného světa. Kromě jiných myšlenek Aristotela se mi totiž stále připomíná i jeho názor, že touha po poznání má svůj zdroj v samé přirozenosti člověka, že poznání je vlastně nejhodnotnější lidskou aktivitou, tím, co může mít hodnotu samo o sobě, bez vyhlídky na další zužitkování, a tím, co přináší člověku maximální uspokojení. Myslím, že to platí i o poznávání celých dějin lidského rodu, o výsledcích úsilí předchozích generací. Dalo by se říci, že jsme jim to v jistém smyslu povinni, že je to jakýsi náš metafysický závazek. I takto pojaté poznávání dějin však přináší užitek. Minulost je v nás přece stále v mnoha ohledech přítomná, bez ní bychom nebyli tím, čím jsme. Studium dějin nám proto umožňuje lépe porozumět i současné době, nám samým. Platí to ovšem v plné míře i o studiu dějin antické a středověké filosofie.

K tomu lze ovšem zaujmout skeptické stanovisko a namítnout, že stupnice hodnot je dnes zcela jiná a že imateriální, duchovní hodnoty se zde nekladou tak vysoko. To je ovšem pravda, ale lze to také obrátit. Jeden z přínosů studia dějin antické a středověké filosofie je přece možno spatřovat i v tom, že se tak dnešní době připomíná možnost jiné stupnice hodnot, než je ta, která dnes převažuje. Skeptik může zase namítnout, že antická filosofie vznikala ve zcela jiných společenských poměrech a obdobně i filosofie středověká. Opět je to pravda, ale je možno připomenout, že třeba i v antickém Řecku již mnozí lidé – možná většina – kladli peníze a zisk „až na první místo“, jak to dosvědčuje Aristotelův výklad v *Politice*.

Studium dějin antické a středověké filosofie je ovšem prospěšné, ba nutné, i z řady dalších důvodů. Pokud jde o antickou filosofii, její studium pomáhá hlouběji pochopit nejen filosofii středověkou a barokní, ale také mnohé filosofické směry novověku i moderní doby. Stačí snad jen připomenout, jak na antické filosofické myšlení (na Aristotela, předsókratiky i další) bytostně navazuje filosofie M. Heideggera. Obdobně to platí i o filosofii středověké. Nejde však jen o hlubší poznání jednotlivých filosofických směrů, které v dějinách filosofie na antiku a středověk navazovaly, ale i o hlubší pochopení vývoje filosofického myšlení vůbec. Lze to demonstrovat např. na nedávných diskusích o postmoderní situaci ve filosofii. Často se v nich zdůrazňovalo, že jde o situaci ve všech ohledech zcela novou, jen málokdy se poukazovalo na to, že obdobnou krizi filosofie zažilo již antické Řecko, a v této souvislosti se mohly připomenout i další krise spojené s kritikou velkých filosofických systémů, např. ve 14. století nebo i ve 2. polovině 19. století. Hluboká znalost výsledků všech etap vývoje filosofického myšlení je předpokladem k zodpovězení otázek, co jednotlivé etapy přinesly skutečně nového, co z dřívějších etap zavrhly, co naopak z nich převzaly (dosti často asi nepřiznaně, nebo i nevědomky) nebo na co navázaly. Je však i předpokladem k zodpovězení obecně formulované otázky, jakého rázu je celý dosavadní vývoj poznání. Jsou dějiny filosofie a vědy skutečně jen neustalým produkováním nových a nových ve své podstatě nepravdivých teorií, jak se to někdy tvrdí? Nebo můžeme hodnotit dosavadní vývoj poznání optimističtěji?

Souhrnně řečeno: studium a hodnocení jednotlivých textů, myslitelského odkazu jednotlivých filosofů i jednotlivých filosofických směrů je sice nutnou, přímo výchozí složkou výzkumu dějin filosofie, ale k jejich komplexnějšímu poznání je třeba takto získané poznatky začleňovat do historických souvislostí, do celkového vývoje filosofického myšlení od jeho antických počátků. Jinak může dojít k různým nepřesnostem a zkreslením. Na základě podrobnějších výzkumů se může např. ukázat, že to, co se někdy při letném pohledu zdálo úplnou novinkou, má dávné historické kořeny.

Konečně je třeba uvést, že myšlenky starých filosofů často působí podnětně při řešení aktuálních problémů nejen filosofie, ale i logiky a dalších oborů. Namátkou lze připomenout Aristotelovu úvahu o pravdivostní hodnotě výroků o budoucích událostech ze spisu *O vyjadřování*, která v minulém století inspirovala J. Łukasiewicze k vytváření trojhodnotové logiky, inspirativní roli megarských a Aristotelových úvah o modalitě, stálou přitažlivost proslulých megarských paradoxů, nebo pozornost, které se dostává Aristotelovým myšlenkám v některých směrech biologie nebo zase politické filosofie a etiky.

Přes obrovský počet prací věnovaných dějinám antické a středověké filosofie zůstává v nich mnohé neobjasněno, mnohé asi nebude ani možné plněji objasnit (např. pro nedostatek dochovaných pramenů), ale i to (často právě pro svoji neúplnost) si stále uchovává svoji podnětnost. Ze všech těchto důvodů je třeba považovat pokračování výzkumu dějin antické a středověké filosofie za velmi potřebné.

Pavel Hobza: *Zkoumání starší filosofie jako nástroj k pochopení evropské racionality*

Poznatelnost skutečnosti (světa, člověka) představuje patrně jeden z nejstarších lidských a filosofických problémů. Nicméně v evropské filosofii poslední doby nabyl tento obecně lidský problém poněkud specifickou podobu. Do určité míry přestalo být totiž problémem, zda lidská bytost jako taková může dosáhnout (pravdivého) poznání. Protože evropská civilizace byla konfrontována s jinými kulturami a kulturními okruhy (a to jak díky etnografii, tak díky historii), dostala se do popředí spíše otázka, zda naše evropská racionalita/diskurs je adekvátnější pro poznání skutečnosti než racionality/diskursy ostatních kultur, což by implikovalo nadřazenost evropské civilizace. (Racionalitou/diskursem zde rozumím určitý způsob myšlení, jenž určuje náš přístup ke světu a k nám samým, resp. naše vidění světa i nás samých.)

Abychom mohli rozhodnout, zda je nějaká racionalita adekvátnější (např. pro poznávání skutečnost), ba zda je dokonce ostatním racionalitám nadřazená, musíme mít jasně vytyčená kritéria, na jejichž základě budeme moci různé racionality poměřovat a zkoumat. Takové kritérium by mohla představovat např. *instrumentální* racionalita. Globální úspěch moderní vědy a techniky, jenž přímo souvisí s evropskou (instrumentální) racionalitou, může vcelku jednoznačně ukazovat nadřazenost evropské racionality oproti ostatním racionalitám. Ať již jsou výdobytky egyptské či čínské kultury jakkoli impozantní, přesto je lze jen stěží srovnávat s přistáním člověka na Měsíci.

Proti tomu lze jistě a snad i oprávněně namítnout, že instrumentální racionalita jakožto efektivita při zvládnání skutečnosti není příliš vhodným kritériem pro posuzování racionalit. Je totiž otázka, zda instrumentálně efektivní vztah ke světu je jediným, ba dokonce vhodným přístupem ke skutečnosti. Na základě instrumentální racionality dokážeme sice skutečnost velmi efektivně zvládat či ovládat, je nicméně otázkou, zda zvládnání či ovládnání skutečnosti představuje cíl sám o sobě. Na tomto místě nemáme bohužel dostatek prostoru pro to, abychom zvažovali různá kritéria pro posuzování vhodnosti té které racionality. Nicméně jestliže odmítneme kritérium instrumentální efektivity, pak se skutečně zdá, že celá evropská racionalita/kultura nepředstavuje nějaký prominentní způsob přístupu ke světu, nýbrž že je pouze jednou z mnoha možností, jak se ke světu či k sobě samému vztahovat.¹ Tento závěr není pochopitelně nijak nový. To, že evropská racionalita nemá oproti jiným racionalitám nějakou absolutní přednost, se počínaje Nietzsche stalo víceméně běžnou filosofickou pravdou.

Jestliže však odmítneme instrumentální efektivitu jako kritérium pro posuzování racionalit, jaké jiné kritérium nám zbude? Avšak nabízí se i jiná, mnohem znepokojivější možnost, než před jakou se právě nacházíme, když nemáme po ruce vhodné kritérium. Existuje totiž vůbec jedno správné a závazné kritérium a tudíž jediná správná racionalita odkrývající skutečnost? Není nutné naopak uznat, že existuje celá řada racionalit, jejichž přístup ke skutečnosti je víceméně rovnocenný? Jestliže však uznáme takový pluralismus racionalit, neupadneme nutně zase do jakéhosi (epistemologicko ontologického) relativismu? A co si s tímto relativismem počít? Je to důvod zneklidnění či rovnou zoufalství nad tím, že nedokážeme poznat skutečnost tak, jak doopravdy je? Anebo je to spíš důvod k rezignaci – se všemi důsledky, co takový stav může přinášet?

Konstatování pluralismu či relativismu může být pochopitelně hodnoceno různě, může to být předmětem různých světonázorových sporů a vášní atd. Odhlédneme-li však od těchto morálně hodnotových kontroverzí, zůstane tu přece jen něco filosoficky relevantního – totiž samotné konstatování plurality racionalit. Jestliže nejsme schopni odhalit a zdůvodnit jedinou správnou racionalitu, pak se nám každopádně nabízí velmi zajímavé pole filosofického zkoumání, totiž zkoumání jednotlivých racionalit, např. zkoumání toho, jak se ustavují a konstituují, jak fungují, jak se ovlivňují či prolínají atd.

¹ Snad by bylo možné poukázat na to, že evropská racionalita vždy souvisela a souvisí s přísnou logikou; a logiku chápat jako zákonitost myšlení či dokonce jako základ skutečnosti. Nicméně, jak ukázal např. Wittgenstein, ani logika (se svými zákony identity či vyloučeného třetího) není nic absolutně daného, nýbrž souvisí s životní formou té které společnosti či kultury.

Nyní se pochopitelně vnucuje zásadní otázka o úloze a užitečnosti takového filosofického zkoumání, ba o roli filosofie jako takové. Znamená to, že filosofie je redukována na pouhé historické zkoumání a tedy na zkoumání toho, jak se ustavuje ta která racionalita, jak funguje atd.? Z dosavadních vývodů se zdá, že to je nevyhnutelný závěr. Uvážíme-li však, s jakými nadějemi a ambicemi se filosofie v minulosti spojovala a někdy ještě stále spojuje, pak se taková redukce filosofie na pouhé historické zkoumání zdá skutečně znepokojivá.

Naštěstí však z našich vývodů rozhodně taková redukce filosofie na historické zkoumání nevyplývá. Je si totiž třeba uvědomit, že to, co nazýváme racionalitou/diskursem, není jen nějakým abstraktním či teoretickým konstruktem, který existuje nějak odděleně od nás či vedle nás. Neboť to, jak přistupujeme ke světu a k sobě samým, to, jak myslíme, jaké užíváme pojmy atd., to jsme my sami. Náš pohled na svět, naše uvažování o světě a o nás samých nelze od nás samých nijak oddělit; my sami jsme tímto pohledem a uvažováním.

Zkoumat naši evropskou racionalitu tedy není jen historickým zkoumáním, nýbrž zároveň, ba především je to zkoumání toho, kdo jsme; tedy chcete-li, je to zkoumání naší přirozenosti. A to hned ve dvojitým smyslu: toto zkoumání nám pomůže porozumět jednak tomu, kdo jsme jakožto lidé žijící v té které konkrétní dějinné situaci, a jednak tomu, kdo jsme (řekněme) jako bytosti schopné utvářet si vlastní přístup ke světu a používající určitou racionalitu/diskurs či kulturu v nejširším smyslu.

Tím se tedy dostáváme k tématu našeho kolokvia: „Jaký smysl má zabývat se antickou filosofií?“ Proti běžnému názoru, že taková činnost asi moc smyslu mít nebude (snad kromě nějaké historické zvědavosti), se nyní ukazuje, že zkoumání antické filosofie je filosofickým zkoumáním ve vlastním smyslu, neboť právě do antického Řecka sahají kořeny naší evropské racionality. Nicméně pokud jde o samotnou formu tohoto zkoumání, je třeba učinit určité upřesnění: Vzhledem k tomu, že mají být zkoumány základy či kořeny evropské racionality, je třeba, aby zkoumání antické filosofie mělo především formu genealogie či archeologie; tedy aby bylo především zkoumáním konstitutivních prvků a motivů evropské racionality. (Je ale pochopitelné, že toto zkoumání nemůže být prováděno na úkor standardního interpretačně hermeneutického zkoumání se všemi jeho kritérii, např. co možná největší vnitřní koherence díla toho kterého myslitele, snaha o zasazení díla do dobového kulturně myšlenkového kontextu atd. Genealogické zkoumání může začít teprve po tomto historickém zkoumání, které i přes veškerou snahu mnoha interpretů je spíš ještě na počátku.)

Na závěr bychom měli ještě vyjasnit otázku, co se myslí tím, že racionalita/diskurs určuje náš pohled na svět a na nás samé. Nejedná se totiž pouze o *kulturní* problém (např.

toho typu, že některé naše instituce a hodnoty, naše vzdělanost atd. mají svůj původ v Řecku, takže jeho studium nám může pomoci pochopit např. naše evropanství – ve světě, který je stále méně evropský), nýbrž spíš o problém *epistemologický*. Jestliže evropská racionalita přímo souvisí s instrumentální efektivitou vědy a techniky, a jestliže – jak dokazuje Heidegger (srv. *Otázka techniky*) – technika představuje určitý způsob odkrývání světa, pak i náš (každodenní) pohled na svět a na nás samé má do značné míry instrumentální charakter (tj. jsem zvyklí pohlížet na svět jako na soubor prostředků k určitým cílům, např. ekonomická efektivita, zisk, výtěžitelnost atd.). Avšak kromě tohoto instrumentálně *praktického* ohledu souvisí náš pohled na svět a nás samé především s mnoha vžitými (*teoretickými*) myšlenkovými schématy (např. materiálně imateriálně; substance akcident; duše/vědomí tělo; konečnost nekonečnost; prostředek účel; stejné jiné; pravda nepravda; bytí nebytí). Úkolem genealogie je tedy projasnit všechny tyto prvky naší evropské racionality, ukázat, jak/v jakých (kulturních či myšlenkových) kontextech se ustavily, a tak pomoci porozumět našemu pohledu na svět a vposled i nám samým.¹

Helena Kurzová: *Bádání o antické filosofii jako kritika její anachronistické recepcce*

V úvahách o dějinách filosofie se proti sobě někdy ostře staví dějiny filosofie jako součást dějin kultury a idejí vůbec a dějiny filosofie jako součást filosofického zkoumání. V prvním ohledu se dějiny filosofie řadí svými cíly i metodikou po bok dějinám vědy, platí pro ně tytéž zásady, včetně nutnosti uvědomělého zohlednění interpretačního horizontu daného dobovým zařazením interpreta, ale spíše ve smyslu negativním (tj. odpoutání se od něho), a včetně požadavků zařazení zkoumaného objektu do jeho širšího dobového rámce ve smyslu tzv. Kuhnova paradigmatu v jeho původním smyslu. V druhém ohledu jde o dějiny filosofie, které jsou zároveň součástí současného filosofického diskurzu, do něhož by se měly integrovat. Klademe-li si otázku, proč se zabývat antickou filosofií, implikuje to nutně, že si ji klademe z hlediska druhého, tj. z hlediska relevance pro současnou filosofii. O smyslu zmapování

¹ Jak ukazuje např. Heidegger v souvislosti se svým pojetím fenomenologické destrukce (*Fenomenologická interpretace k Aristotelovi*), naše antropologické názory lze přes různé dějinné transformace sledovat až k Aristotelovi: „předchůdná idea člověka a existence života (...) má svůj základ v aristotelské „fyzice“, „psychologii“, „etice“ a „ontologii“, přičemž základní aristotelské nauky jsou zpracovány v určitém výběru a výkladu.“ (s. 22) Ačkoli se Heidegger v této počáteční fázi svého myšlení zastavuje u Aristotela, je zjevné, že i Aristotelovy názory je třeba pochopit v rámci řecké tradice (např. jeho ontologie je nepochopitelná bez Platóna atd.).

historického vývoje kultury a idejí totiž nemůže být pochyb, a není tedy nutné - vzhledem k nepochybně významnému postavení antiky v tomto vývoji - si otázku “Proč” klást.

S ostrým oddělením obou dějin filosofie jsou však spojeny problémy. Ve svých poznámkách si povšimnu některých z nich. Budu přitom vycházet z formulací vyslovených v této souvislosti v příspěvcích z poslední doby, které se mi dostaly do ruky. Smyslem těchto nepřiliš systematických poznámek je poukázat na potřebu diferencovanějšího pohledu počítajícího se stupňovitou hranicí mezi oběma základními přístupy.

Jako kritérium nebo spíše diagnostická možnost pro rozlišení obou přístupů se uvádí anachronismus¹, který může být pozitivní a produktivní v dějinách filosofie zaměřených na rozvoj filosofického zkoumání a diskurzu, je však negativní a nepřijatelný v dějinách filosofie jako součásti historie. O významu anachronismů ve filosofických inspiracích antickou filosofií, nemůže být pochyb. Je však úkolem historika filosofie ukázat rozdíl mezi inspiračním zdrojem a jeho anachronistickým využitím. A tímto způsobem, nepředpokládajícím nutně tvůrčí filosofický přístup ze strany historika filosofie, vstupuje historik filosofie významně do filosofického diskurzu současného. Očištění výpovědí antických textů od anachronických posunů je totiž nezbytné právě jako základ pro další možnosti tvůrčího vyrovnání se s antickou filosofií. Pokud by se totiž vydávaly anachronistické interpretace, zvláště interpretace získavší značnou prestiž, za autentickou filosofií antickou, oslabovaly by se nebo dokonce znemožňovaly další možnosti filosofického využití, včetně dalších anachronismů. To má platnost pro hermeneutické přístupy vůbec. Přístupy zdůrazňující příliš jednostranně volnost interpretace a splývání horizontů totiž brání konec konců uchopení jinakosti stejně jako přístupy absolutizující rozdíly a neochotné hledat v jinakosti společné.

Výše představený rozdíl přístupů i diagnostičnost anachronismu se týká vztahu historie filosofie k “profesionální” filosofii (filosofické zkoumání, “philosophische Forschung”). Filosofický diskurz je však otevřený širšímu filosoficky neprofesionálnímu publiku a má jej získat pro filosofii. V Heideggerově pojetí je otevřenost filosofickému myšlení jedním ze základních znaků člověka. Antické filosofické texty se vyznačují schopností oslovit člověka a kladou si to také jako cíl. Tento aspekt dosti nezohledňuje P. Stekeler-Weithofer, když uvádí v úvodu ke své práci - zaměřené přednostně k antické filosofii a speciálně k interpretaci Parmenida, že “mnoho co se vydává za filosofii patří do oblasti

¹ Srov. A. Speer, vyd., Anachronismen. Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland (AGPD) vom 3. bis 6. Oktober 2001 in der Würzburger Residenz, hrsgb. von Andreas Speer. Würzburg: Königshausen&Neumann 2003.

vzdělání (Bildung), a tedy filologicko-historických analýz a dějin idejí. Jde o čistě jazykově-stylisticky aktualizované a tím lehce pochopitelné formulování známých odpovědí na tradiční otázky.”¹ Zpřístupňování antických filosofických textů a myšlenek není nepochybně vedeno jen snahou o rozšíření vzdělanosti, ale má za cíl zainteresovat čtenáře pro filosofické tázání. Na druhé straně je třeba dát Stekelerovi-Weithoferovi za pravdu, že není ve filosofické akademické tradici tak přísně dbáno na požadavek vydělit vlastní badatelský přínos od již známých a přejatých řešení, jako se to vyžaduje v bádání ostatním. Je to dáno možná právě tím, že je zde přikládána větší důležitost subjektivní zainteresovanosti autora i čtenáře.

V představě o tom, nakolik má historik filosofie vyjádřit vlastní stanovisko a projevit vlastní zainteresovanost, mohou být rozdíly v různých kulturních tradicích.² Je možné to pozorovat například při četbě recenzních rubrik časopisů. Tak v časopise *Phronesis* M.R. Wright ve své zprávě týkající se literatury o předsokraticích³ se při výkladu o knize I.A. Kalogeraka⁴ pozastavuje nad tím, že je tu méně filosofie, než jsme zvyklí. Přitom jde o knihu, která předkládá důkladný rozbor pojetí duše v předsokratovské filosofii a má řadu nových postřehů, např. ke vztahu k orfismu. Pro svůj rozbor zvolil Kalogerakos soubor hledisek, která lze pro dané období v pojetí duše očekávat, a ukazuje, jak jsou zastoupena u jednotlivých předsokratiků. Jeho výklad je však veden přísně indiferentně, bez zaujetí vlastního stanoviska k probírané problematice. Kdyby do svého rozboru zahrnul i srovnání s pozdější nebo současnou filosofií, dělal by to pravděpodobně stejně indiferentním způsobem, protože píše v tradici, která to od historika filosofie požaduje. Je přitom pravděpodobné, že moment zainteresovanosti u něho nechybí, projevuje se ve volbě tématu, ale neprojevuje se navenek.

Všichni si pravděpodobně vybíráme takovou tematiku, která odpovídá našim odborným nebo životním zájmům. Zabýváme se tedy antickou filosofií, protože nás z určitého hlediska, jež považujeme za důležité, zajímá a domníváme se, že jsme schopni o ní sdělit něco nového.

¹ Srov. P. Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter 2006.

² Rozdílům v charakteru akademického dikurzu, projevujícím se i v rámci evropských tradic, je právem věnována v poslední době zvýšená pozornost, srov. např. A. Duszak, vyd., *Culture and Styles in Academic Discourse*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter 1997.

³ M.R. Wright, *Presocratics*. In: *Phronesis* 42, 1997, 345-349.

⁴ I.A. Kalogerakos, *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*. Stuttgart/Leipzig: B.G. Teubner 1996.

Ivan Müller: *Studium dějin filosofie jako hledání české a evropské identity*

Toto je otázka, kterou si položili vesměs mladí pracovníci Oddělení pro starší filosofii Filosofického ústavu v Praze a učinili jí tématem prvního z řady kolokvií, na kterých chtějí reflektovat svoji vědeckou činnost, její smysl, metody a společenský význam. Myslím, že se jedná o projekt velice chvályhodný. Tato otázka je brizantní právě dnes, kdy přímo život vědeckých pracovníků jako takových závisí na finančních dotacích – přidělovaných lidmi, kteří jsou pouze „moderátně“ obeznámeni s tradičními a současnými filosofickými problémy – jež jsou udělovány na základě úvahy zda a jak dalece je činnost vědeckých pracovníků tak zvaně společensky důležitou. Nežijeme už totiž v době, kdy poznání bylo váženo samo pro sebe; žijeme v době kdy činnost třeba prodavače ojetých automobilů a činnost vědecká je poměřována jedním a týmž metrem tzv. společenského přínosu, potažmo profitu. Systém grantů, kvantitativní metody měření společenského přínosu, jsou rafinovanými způsoby disciplinování vědecké komunity: nevhodné projekty, tj. projekty neodsouhlasené úředníky, kteří pracují pro „systém“, nemají šanci na realizaci. Neříká se tomu už cenzura, říká se tomu společenský přínos nebo podobně. Jaká to podobnost s minulým režimem!

Povolání „profesionálního filosofa“ se tímto dostalo do krize. Požadavek společenského použití filosofie je problematický už z toho důvodu, že filosof se dostává do situace, ve které je na něm požadováno, aby pracoval na společenskou objednávku, což v podstatě zcela podkopává samotnou ideu jeho činnosti, neboť metafyzika - a vlastně obecně filosofie - jako nejteoretičtější ze všech věd, je (již podle Aristotela) vědou nejméně užitečnou v tom smyslu, že nevytváří – alespoň nikoli přímo – část hrubého národního produktu jak to například činí výroba šroubů a rour. Poznání, o které filosof usiluje, ač draze zapláceno, nemá přímo směnnou hodnotu, je v jistém smyslu neprodejné a v jistém smyslu ho chce jen ten, který ho již má a nikdo jiný. Poznání je a-sociální. Materiální chudoba moderního filosofa není z tohoto důvodu hanbou, ba spíš naopak, stejně tak jak není hanbou – v tomto smyslu – že například není „publikován“.

Proto je položena otázka „Proč atd.“ palčivá. Odpovědět bych mohl neosobně: mohl bych zdůraznit důležitost toho co dělám. Ovšemže se zabývám – dle mne – tím nejdůležitějším filosofickým problémem středověku, problémem obecnin, atd. Jelikož to však otázka umožňuje, neodpovím neosobně a pojmu ji jako otázku, proč já, konkrétní ten a ten, se zabývám ještě dnes, v době kybernetiky, takovými starými velbloudy (jak říkají Němci), a to právě těmi univerzáliemi? Mohl bych odpovědět, že bez poznání historie atd., tj. mohl bych odpovědět standardní floskulí, kterou je zpravidla obhajován jakýkoliv antikvární zájem. Ale

to je příliš nepřesné, to jsem tam, kde jsem být nechtěl, protože jsem opět na úrovni prodáváče ojetých vozů, neboť i antikvární zájem (např. zajímá mě minulost atd.) lze směnit v hrubý národní produkt třeba výukou mladé generace. Otázka zůstává: dělám-li náhodou to co mě zajímá, co však nelze směnit, protože je to v mém pohledu velice důležité, jsem hoden své mzdy alespoň jako ten evangelijní vůl zapřažený do pluhu? Toto je otázka na tělo; toto je otázka, kterou si člověk, který se rozhodl ‚dělat filosofii‘, musí položit alespoň dvakrát za život: po maturitě a před důchodem!

Nuže, dosáhnuv patřičného věku, se táži, proč já osobně dělám pozdně středověkou filosofii anglické a české provenience, onu milionkrát vysmívanou scholastiku (antická filosofie může daleko spíš očekávat milost v očích ‚moderní doby‘; máme neurčitý pocit, že zběhlost v antickém řeckém myšlení jaksi patří k základní výbavě i tzv. moderního vzdělance, zatímco středověká scholastika tento bonus jednoduše nemá), proč nekonečné hodiny trávím nad těžko čitelnými kopiemi rukopisů popsaných zkratkami, proč si ničím oči, plíce a páteř děláním věcí, které maximálně mohou zajímat jen hrstku podobně postižených jedinců? Jak ospravedlním z pohledu užitkové a ekonomické racionality své chování? Lze to vůbec? Jestliže ne, jsem kandidát pro Bohnice, protože dělám něco, co není nikomu – doslova – k užitku. Zešílel jsem snad v době okolo svého dvacátého roku a tento stav trvá nezměněn?

Asi ano! Jako u každého pacienta (jako student jsem po mnoho prázdnin pracoval v léčebně mentálně nemocných tak to vím), nejdříve je nutná anamnéza. Ve svých osmnácti a půl jsem prchnul ještě z před-dubčkovského Československa a své 20. narozeniny jsem již ‚slavil‘ coby student katolického semináře v Torontu, Ontario, Kanada. Toto je moje základní životní zkušenost. Ideologie – smím-li to tak nazvat – této svrchovaně nádherné, bohaté a opravdu humanitní země zdůrazňovala jednotu politické (demokratické) vůle a všech kulturních dědictví, která byla emigranty přinesena; osvícená Kanada odmítla politiku tavícího, či přesněji gulášového hrnce, uskutečňovanou v sousedních Spojených státech. Až na břehu jezera Ontario počalo být pro mne důležité to, co jsem doma nikdy za důležité nepovažoval: své *roots*, kořeny. Toho, který se mi teď pousmál, sedě v křesle v náručí naší Matičky, vyzývám, aby se vydal sám, bez přátel a peněz, k břehům Ontaria!

Kanada, katolicismus, *roots*, které tkvěly ve státě tehdy ‚totalitním‘, jehož jednou ‚ideologickou‘ nohou byl vyslovený anti-katolicismus a já poutník: universalita a partikularita. Je možné zprostředkování, je možný rým? Rým, který jsem hledal a postupně nalézal se jmenoval Wyclif a s ním související česká reformace!

O důležitosti reformace pro české sebe-vědomí nebudu ztrácet slova. Stačí pár jmen: Kollár, Masaryk, Havlíček, Rádl, Hejdánek. Pro některé z nich česká reformace přímo

ztělesňuje esenci i moderního českého národa, *pace* Pekař a jemu podobní. Katolictví, a to i přes pátery typu Havlovického a Třebízského, je spíš spojováno s termíny Koniáš, proti-reformace, Habsburkové či Vídeň. I když význam náboženské příslušnosti zdaleka nehraje roli jakou hrál dřív, přesto společenská identita, resp. odpověď na otázku co jsem a kam jdu, je jen těžko získatelná pouze poukazem na vlastní jednotlivcovy postoje: moje esence a mé směřování má určitě rozměr nadosobní, jehož součástí je mj. i rozměr náboženský. Moderní katolicismus jasně vycítil, že nepřekoná nebezpečí své partikularizace bez realizace křesťanské ekumeny.

To co Evropa stále ještě hledá, tento náš národ, jako jediný národ na celém světě, tento český národ, má dávno – již před vznikem problému samého - problém vztahu mezi protestantismem a katolictvím vyřešen! A to tradicí svého husitství, které ještě musí být vlastně objeveno a správně zhodnoceno! Historicky byly učiněny alespoň dva pokusy, které si chtěly husitství přivlastnit a jeho tradici ‚čist‘ ve světle své vlastní ‚ideologie‘. Prvním je – obecně řečeno – protestantství, druhým marxistický komunismus. Protestantství bylo totiž schopné husitství chápat pouze jako svého předchůdce, jako předchůdce své reformace; marxistický komunismus chápal husitství jako středověký předobraz svého sociálního učení. Výsledkem pak bylo, že husitství je buď chápáno jako nedokonalé, předběžné protestantství, nebo jako primitivní, středověký komunismus. Neupírám právo ani protestantům ani komunistům hledat své kořeny ať by už to bylo kdekoli; tvrdím pouze, že husitství chápané skrz jejich prisma, je husitství neautentické a zkomolené!

Kdysi vydávala Wyclifova společnost díla Wyclifova a dodnes je vědecká komunita za tento čin vděčná. Tato společnost však své dílo nedokončila: od okamžiku, co její podporovatelé zjistili, že Wyclif není ani anglikán, presbyterián či metodista, přestávali o něj mít zájem a Společnost skomírala až zhynula zcela. Na druhé straně, na straně katolické, zůstává Wyclif heresiarchou, a to i přes to, že Církev (obecně řečeno) počíná (upřímně) litovat upálení jeho českého následovníka: jedná tak patrně s úmysly církevně-politickými (i přes národnostní vlašnost, Češi jí totiž tento čin neodpustili dosud zcela, a to i přesto, že činnost Božích bojovníků je současnými revisionistickými konjunkturalisty systematicky diskvalifikována, pomlouvána a hanobena), jednak prostě upalovat pro víru, resp. pro věci věroučné, neladí s liberalismem novověku a církev, má-li působit i v této době, se nesmí jevit jako středověké krvelačné monstrum, jednak protože zabíjení již není přijatelné jako způsob zacházení ani s věroučně zmýlenými bratry. Husovo učení ohledně jí samotné, Církev přirozeně i nadále oficiálně odmítá.

Podtrženo a sečteno: pro protestanty je Wyclif a husitství příliš katolické, pro katolíky příliš reformační. Totéž lze říci *in puncto* marxistického komunismu: pro něj je husitství primitivní, neboť náboženské. A co naši liberální, současní ideologové novo-kapitalismu? Pro ně je husitství příliš komunistické: sudy na táborském náměstí a fanatismus vyhraněného přesvědčení, no prostě horror!

Leč právě zde je klíč k odpovědi na otázku proč já dělám co dělám, proč se o husitství zajímám! Husitství je autentický český pokus řešit konkrétní vztah mezi partikulárním a obecným: mezi partikulárním zážitkem zbožnosti konkrétní historické komunity a obecným náboženstvím, které je pokládáno ovšem za manifestaci objektivní, transcendentální Pravdy uznávané v jisté historické době rozsáhlým lidským společenstvím. Český lid, konstituující se jako boží bojovníci, je vyvoleným národem božím, je to lid určený k tomu, aby zde na zemi vedl boží při, je to lid speciálně Bohu patřící: toto je jejich jim smysl dávající přesvědčení, toto je pro ně smysl české existence jako partikulárního etnika. Konstituujícím prvkem středověkého českého národa není ani jazyk, ani rasa či původ, ani zařazení společenské, ale hluboké přesvědčení konání toho, co, jako jediné, je bezpodmínečně správné. Konstitutivním prvkem středověkého českého národa je prvek etický.

Zdá se, že tradičně citované špatné charakteristiky tohoto národa (a taktéž i percepce, kterou jsou za špatné charakteristiky považovány) lze pochopit jen v tomto světle: národ, jenž se vzepjal až k aspiracím na to být vyvoleným národem božím, načež tyto aspirace byly zhceny, se stal ‚praktickým‘, resp. skeptickým vůči tzv. vyšším hodnotám.

Tak dalece lze dnešek pochopit pouze skrze historii, tak dalece je nezbytné pochopit i tuto jedinečnou a nikdy snad už neopakovanou, ba neopakovatelnou syntézu mezi kulturně-obecným a partikulárně lidským, kterou je husitství. Jářku pochopit a to buď jako výzvu (např. když jsou řešeny otázky našeho vztahu k NATO, EU a dalším globálním organizacím), nebo alespoň jako memento.

Avšak, jak dalece opravdu známe myšlení husitské, myslím to myšlení husitské autentické, nikoliv jen to, jak nám ho zprostředkovali klasikové protestantismu a marxismu-leninismu, nebo jejich následovníci? Odpověď je poněkud tristní! Pravím, že jakýkoliv evropský národ, neřku-li národ 'západní', by měl již dávno alespoň vydána (a tak i studiu zpřístupněna) všechna středověká díla s husitstvím související. To, že nejsou a to, že několik děl, která vydána byla, byla omylem vydána cizinci jako vlastní díla Wyclifova, je skandál a naprosto objektivní komentář na opravdovou kulturní úroveň moderní české, lhostejno zda měšťanské či komunistické, společnosti a její vědy. V zemi, která vydává miliardy na zakoupení opotřebovaných stíhaček, která dává miliardové subvence cizím, velice bohatým

společnostem, a která díky lajdáctví svých úředníků platí milionové pokuty zahraničním korporacím, v této zemi neexistuje vědecké pracoviště, které by mělo specifický úkol vydat a zpřístupnit filosofickou literaturu veskrze myšlenkově unikátní, která je přínosná pro světové filosoficko-náboženské povědomí a která je konstitutivní i pro české vědomí sebe sama! Jaký je úkol tzv. intelektuála, neřku-li tzv. filosofa? Snad honba za počtem publikací, pěstění svého specifického intelektuálního zájmu, snad dokonce služba stávající politické moci? Jsem staromódní a proto neváhám říci, že jeho nejvlastnějším úkolem je služba: služba těm, uvnitř kterých mu byla dána šance žít a pracovat. Jeho úkolem je hledat a vyslovovat to, co svým studiem zřel: zbaven lopoty fyzické dřiny musí to co člověk zaneprázdněný dennodenní sháňkou po uspokojování svých většinou tělesných potřeb formulovat nemá vlohy ani čas: intelektuál musí být řeholníkem myšlení ve smyslu, jak jej pregnantně kdysi formuloval Tomáš Akvinský. Český intelektuál musí hledat odpověď na otázku, proč by dnes, v době globalismu měl uprostřed Evropy i nadále existovat ‚malý‘, ale svébytný český stát a národ. Tolik k otázce, proč se já zabývám středověkou filosofií.

Pavel Blažek: *Starší filosofové jako společníci při hledání pravdy*

Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií? Chtěl bych předeslat, že zodpovězení této otázky do značné míry závisí na tom, kdo si ji klade. Jinak na ni odpoví historik, pro něhož je studium antické a středověké filosofie v první řadě součástí jeho *historického* zájmu o intelektuální, kulturní a náboženské dějiny určitého historického období, jinak na ni odpoví filolog, kterého zajímají staré filosofické texty především jako doklady vývoje jazyka, a zase jinak na ni odpoví filosof. V následující úvaze bych se chtěl pokusit nastínit, jaký má podle mého soudu studium starší filosofie význam z filosofického hlediska a pro filosofii.¹

Když jsem nad touto otázkou přemýšlel, uvědomil jsem si, že odpověď na ni vlastně vyplývá z toho, jak si ten či onen filosof a historik filosofie zodpoví otázku jinou, příbuznou, kterou lze formulovat takto: *Je myšlení starých filosofů i dnes filosoficky relevantní nebo má starší filosofie jen historickou hodnotu?* Jinými slovy: *Je studium starší filosofie studiem dějin, nebo studiem filosofie?*

¹ Následující text představuje mírně přepracovanou a rozšířenou verzi referátu předneseného 20. dubna 2007 na pracovním kolokviu Oddělení pro dějiny starší české a evropské filosofie Filosofického ústavu AV ČR na téma *Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofií?* Text nemá ambici být zevrubným pojednáním ani plnohodnotnou esejí k dané problematice, ale zachovává si charakter stručného diskusního příspěvku.

Ač jsem si vědom, že tímto tvrzením poněkud zjednodušuji pestřejší realitu, zdá se mi, že se, pokud jde o tuto otázku, můžeme dnes setkat s dvěma odlišnými přístupy či školami. Tu první lze nazvat školou *philosophia perennis*. Jedná se o přístup ahistorický, který záměrně přehlíží, anebo, aniž by si to dostatečně uvědomoval, opomíjí historičnost starší filosofie a přistupuje k antickým a středověkým filosofům jako by to byli naši filosofičtí současníci. Ve své nejvyhraněnější podobě byl až do poloviny 20. století tento přístup rozšířen v novotomistické filosofii, pro níž byl sv. Tomáš jakousi nedotknutelnou nadčasovou autoritou, ze které vycházelo a k němuž směřovalo veškeré filosofické snažení.

V mnohem méně vyhraněné podobě se dnes s obdobně ahistorickým přístupem ke starší filosofii můžeme setkat zejména u filosofů z tradice analytické filosofie. Tito dnes patří k oné menšině filosofů, kteří stále ještě přistupují k antickým a středověkým filosofickým autorům s výrazně systematickým zájmem a nárokem, přičemž však jakoby někdy nedostatečně zohledňovali skutečnost, že je od svých starších předchůdců dělí staletí filosofického, historického a kulturního vývoje. Jejich systematický zájem a snaha ukázat aktualitu a přínos starší filosofie pro současnou analytickou filosofii je občas vede k opomíjení skutečnosti, že i ta nejspekulativnější a nejabstraktnější díla starších filosofů vznikala ve zcela konkrétních historických a intelektuálních souvislostech, třeba jako reakce na názory některého předchůdce či současníka, nebo s nevyřčenými intencemi v pozadí, a že byla součástí dobových filosofických, pedagogických i literárních tradic. Výsledkem bývají analýzy myšlení starších filosofů, které mohou být filosoficky brilantní, avšak svým ignorováním kontextů tohoto myšlení v posledku riskují jeho desinterpretaci či jemu neodpovídající „modernizaci“.

Druhou školu lze nazvat školou *historizující*: Tento přístup je dnes mnohem rozšířenější než ten předchozí, a vyskytuje se, zdá se mi, ve třech variantách: Ta první, nejextrémnější, *programově* chápe předmoderní filosofii jako čistě historickou, uzavřenou záležitost, jako filosofii uplynulé epochy bez jakékoliv systematické relevance pro současné filosofické snažení. Pokud ji nějakou filosofickou relevanci pro současnost přiznává, tak pouze ve smyslu jakési „historické fólie“, na jejímž pozadí můžeme lépe pochopit filosofii moderní a roli, kterou hraje v dnešním historickém kontextu. V pozadí tohoto přístupu vlastně stojí představa o radikální diskontinuitě mezi „předmoderní“ a „moderní“ filosofií. Nejznámějším reprezentantem tohoto proudu, alespoň pokud jde o středověkou filosofii, je německý historik středověké filosofie Kurt Flasch.¹

¹ Viz např. úvod v jeho obsáhlém přehledu dějin filosofie: Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli*, Stuttgart 1986, 13-20.

Druhá, umírněnější verze historizující pozice přisuzuje předmoderním filosofům význam „*historických předchůdců*“ moderního myšlení, a tak je také zkoumá, ale zároveň se zdráhá přiznat předmoderní filosofii bezprostředně aktuální filosofický význam, jinými slovy odmítá ji uzнат za svého diskusního partnera a vést s ní filosofickou diskusi. Zdá se mi, že tento přístup je dnes rozšířen hlavně v Německu, ale také ve Francii.

Třetí variantou historizujícího přístupu je ta, kterou pozoruji zejména v italském filosoficko-historickém bádání. Jedná se o jakousi reflektovanou, či nereflektovanou *identifikaci filosofie s dějinami filosofie*. Zástupci tohoto proudu nevidí, zdá se, větší rozdíl mezi studiem dějin filosofie a praktikováním filosofie samotné. Naopak považují své bádání o dějinách filosofie za plnohodnotnou filosofickou činnost. Zdá se, že tento přístup je výsledkem vlivu jednoho z nejvýznamnějších italských filosofů 20. století, Benedetto Croceho, který je spolu s Giambattistou Vicem hlavním teoretikem italského filosofického historismu založeného na myšlence totožnosti filosofie s dějinami.¹

Řekl bych, že moje vlastní stanovisko v této otázce se nachází někde mezi těmito dvěma pozicemi – tedy mezi pojetím antické a středověké filosofie jako jakési stále živé, nadčasové *philosophia perennis* na straně jedné a mezi čistě historickým (ve smyslu historicky uzavřeným) vnímáním předmoderní filosofie na straně druhé.

Aby moje stanovisko bylo srozumitelné, chtěl bych nejprve předeslat, jak chápu úlohu filosofie obecně a jak se stavím k otázce pravdy. Můj pohled na hodnotu antické a středověké filosofie s tím totiž úzce souvisí: Domnívám se, že úkolem filosofie je v nejširším slova smyslu *racionální hledání pravdy*, pravdy o struktuře skutečnosti, pravdy – zde ve spojitosti s dobrem – o lidském jednání, o vztahu člověka ke světu, o lidské společnosti.

Na rozdíl od některých moderních myšlenkových proudů si myslím pravda je universálně platná a že je poznatelná. Zároveň se však domnívám, že naše lidské poznání pravdy je bytostně svázáno s dobou, do které jsme se narodili, ovlivněno myšlenkovými a kulturními tradicemi v nichž stojíme, jazykovými a konceptuálními prostředky, které máme k dispozici, ale také naší osobností, naším prostředím a naším vzděláním – zkrátka a dobře: domnívám se, že naše chápání pravdy je nerozlučně spjato s časem a dějinami, jichž jsme součástí. A právě proto je naše poznání pravdy vždy parciální a nedokonalé. Nejlépe tuto skutečnost vystihuje sv. Pavel, když říká: „Nyní vidíme jen jako v zrcadle“ (1 Kor 12). I když hovoří o poznání pravdy o Bohu, lze jeho výrok vztáhnout na poznání pravdy obecně.

¹ Srov. Benedetto Croce, *Historie jako myšlení a jako čin*, Brno 2006.

S tímto mým pohledem na úlohu filosofie a na otázku pravdy také souvisí můj názor na hodnotu antické a středověké filosofie: Domnívám se, že antická a středověká filosofie není ani nějakou nadčasovou *philosophia perennis*, kterou by bylo možné považovat za *bezprostředního* partnera v současné filosofické diskusi, ale stejně tak se domnívám, že se nejedná o myšlení, které by bylo zcela *překonáno*, a které by tudíž mělo pouze *historickou* hodnotu. Antická a středověká filosofie není, a ani nemůže být nadčasovou *philosophia perennis*, právě proto, že je – jako ostatně každá filosofie – *historická*, v tom smyslu, že je výrazem své doby a nese její stopu. Stejně tak ji ale podle mého soudu nelze považovat za překonanou pozdějším filosofickým vývojem a připisovat ji pouze historickou hodnotu. Jak jsem totiž říkal, domnívám se, že naše poznání pravdy (a to platí stejně jak o současném, tak o antickém a středověkém hledání pravdy) je svoji podstatou vždy neúplné, nedokonalé a parciální, což je dáno především jeho dějinností. Také se domnívám, že jedno nedokonalé a parciální poznání pravdy – to antické a středověké, nemůže být *překonáno* jiným – současným poznáním pravdy. Může být pouze doplněno, korigováno, modifikováno, zpochybněno, ale nikoliv překonáno. Platí to o předmoderní etice, politické filosofii, metafysice, filosofické psychologii, ale také o takových předmoderních filosofických disciplínách, jakými byly rétorika, estetika či poetika. Jistou výjimku zde tvoří klasická přírodní filosofie, která ve většině ohledů byla skutečně překonána vývojem moderních empirických věd.

Moje odpověď na otázku zda má předmoderní filosofie pouze historickou, nebo také aktuálně filosofickou hodnotu tedy zní: Antická a středověká filosofie je i dnes filosoficky aktuální, ne však ve smyslu nějaké nadčasové *philosophia perennis*, nýbrž jako jistý historický, ve smyslu *dějinně ukotvený*, pokus o nalezení pravdy.

A tím se na závěr dostávám zpět k otázce, kterou jsem začal: Proč se dnes zabývat antickou a středověkou filosofii? Protože je pro současnou filosofii cenným *historickým společníkem* při jejím vždy nedokonalém a na pomoc přítomných i minulých myslitelů odkázaném poznávání pravdy.

Uspořádal Pavel Blažek

RECENZE

Kryštof Boháček:

Mnohost hlasů Platónovy rétoriky: jedna řeč pro filosofii i sofistiku

Recenzovaná monografie: McCoy, M., 2008, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, New York.

Kniha Mariny McCoy se systematickým způsobem zabývá v Čechách nepříliš sledovanou problematikou platónské rétoriky. Autorku lze zařadit do proudu zejména amerických myslitelů, navazujících na tzv. *rhetorical turn*; po metodické stránce je východiskem knihy rétorická analýza *Apologie Sókrata, Prótagorás, Gorgiás, Ústava, Sofisté* a *Faidros*.

V úvodu autorka shrnuje dosažené výsledky bádání na poli antické rétoriky za poslední čtvrtstoletí, zejména s důrazem na problematiku sofistů, vztahu mezi rétorikou a filosofií a Platónovým řešením těchto otázek. Již prostřednictvím samotné této rekapitulace autorka problematizuje několik zažitých klíšé platónského bádání a tvrdí, že pro samotného Platóna bylo obtížné přesně stanovit distinkci mezi filosofem a sofistou, neboť filosofie, tak jak jí Platón podle autorky chápe, vždy obsahuje podstatnou rétorickou dimenzi. V Platónově díle je tedy třeba spíše hledat rozdíl mezi sofistickou rétorikou a filosofickou rétorikou, jinými slovy zaměřit se vlastně na rozporuplný vztah filosofie a sofistiky. Hlavním vodítkem není podle autorky u Platóna nikdy technická či odborná kvalifikace (neboť, jak se ukazuje, znalosti i kompetence filosofa a sofisty jsou v drtivé části sledovatelných textových výskytů identické nebo přinejmenším nerozlišitelné), ale vždy morální kvalita duše konkrétního myslitele.

Svá tvrzení dokládá Marina McCoy nejprve na rozboru *Apologie*, jejíž mnohé prvky nachází rovněž v jiných dobových spisech autorů jako Antifón, Lysiás či Démostenés, kteří rovněž formálně vycházejí z modelu soudní obhajoby, avšak záběr díla významně přesahuje obzor konkrétní pře. Daleko závažnější je podle autorky vazba na Gorgiovu *Apologii Palaméda*, která výrazně přesahuje pouhou shodu ve využitých *topoi*. Obě díla mají obdobnou strukturu argumentace, v zásadě se jedná o stejný druh obhajoby před přímo neprokazatelným a proto též nevyvratitelným nařčením z hrdelního zločinu pomocí tzv. *eikota*, a především se sám Sókratés v samém závěru své řeči explicitně přirovnává

k Palamédovi. Marina McCoy odmítá tuto narážku jako doklad vrcholné parodie Gorgiova spisu a poukazuje na to, že Gorgiova rétorika byla natolik vlivná, že by pokus o její úplné zesměšnění Platónovi nepomohl: podle autorky si musíme vždy klást právnickou/rétorickou otázku *cui bono!* Platónovi jde o to, aby obhájil svého učitele z nařčení, ale zároveň toto nařčení nesmí být podle autorky prokázáno jako zcela absurdní. Aristotanova *Oblaka* nám totiž dokládají, že mnozí vlivní intelektuálové se se zněním žaloby ztotožňovali a její přespřílišné zlehčení by nevyznívalo věrohodně; navíc neustále hrozilo, že se athénský čtenář urazí, pokud jeho názor bude šmahem odmítnut.

Autorka se proto domnívá, že Platón naopak ukazuje, že Sókratés má opravdu mnoho společného se sofistami, přesněji že vlastně sofista opravdu je – že je však zároveň mnohem více, než pouhým sofistou! Jinými slovy že využívá sofistiku k cílům, které jsou navýsost chvályhodné a morálně obhajitelné. Tento rozdíl poté autorka precizuje na pasážích z *Prótagory*, v nichž slavný sofista z hlediska dnešních kritérií vyhovuje představám o filosofii. Na rozdíl od Sókrata ovšem zcela ignoruje důležitou schopnost naslouchat, což z něj nakonec dělá přece jen myslitelskou zkamenělinu. Sókratés naproti tomu ukazuje, že filosofie která obstojí nutně musí obsahovat takové rétorické kvality jako vnímavost k situaci a schopnost naslouchat tomu podstatnému v řeči partnera.

Velmi odvážně přistoupila Marina McCoy k výkladu dialogu *Gorgiás*, v němž postupně zpochybňuje všechna známá výkladová schémata: výsledek rozhovoru mezi Gorgiou a Sókratem je podle ní nejistý a spíše mluví v neprospěch Sókrata, který zjevně postupuje podle Gorgiova výměru rétoriky. Rozhovor s Pólem dle autorky zase přináší téma „zdravého selského rozumu“ či „vrozeného/přirozeného pohledu“, který pro Póla představuje *ultima ratio* i v porovnání s konsistencí jakékoli argumentace: Sókratés je ochoten přijmout i závěry, které se z hlediska naší životní perspektivy jeví jako *atopa*. Na tuto problematiku pak navazuje rozhovor s Kallikleem, jenž ji významně prohlubuje paralelou s Eurípidovou *Antiopé*, v níž rovněž sledujeme konflikt mezi teoretikem-intelektuálem a mužem obchodnicko-politické praxe. Závěr je podle autorky v obou případech stejný, mezi oběma světy není nalezen spojovací můstek a zachovávají si odděleně konstituované diskursy. Závěrečný *deus ex machina* (v dialogu jeho roli supluje posmrtný mýtus) může být pouze morálním apelem, nikoli argumentem.

Ústava přináší podle Mariny McCoy jasnou tezi: rozdíl mezi filosofem a sofistou spočívá v kvalitě jejich touhy. Filosof touží po formách a tedy je morálně nadřazen sofistovi, proto je jeho rétorika oprávněná, i když vlastně činí totéž, co sofistova, totiž mámi a po libosti

vodí duše ostatních kam se jí zlíbí. Filosofu se totiž vždy zlíbí směr ku prospěchu zmámeného.

Tento model je poté konfrontován se suchou dialektikou elejského cizince v *Sofistovi*, jenž podle autorky nemůže představovat model pravé filosofie. Ignoruje totiž názor partnera a filosofii zaměňuje s hledáním definic. Tento cizincův deficit vynikne podle autorky obzvláště ve srovnání s *Theaitétem*, jenž se podle dramatického rámce obou dialogů odehrává o pouhý den dříve: po tom, co zaznělo v *Theaitétovi*, nelze podle autorky Platónův pohled v žádném případě hledat někde poblíž elejského cizince, ale spíše v intencích *palinodie* z *Faidra*.

ABSTRAKTY

Phusis in the Presocratics

Pavel Hobza

According to the tradition, most Presocratics should have titled their works as *Peri phuseos* (“On Nature”). Although it is now mostly supposed that the Presocratics did not label their works with this title, the question arises whether they were engaged in the investigation *peri phuseos* or, in the other words, whether they used *phusis* as a philosophical concept, i.e., as an object of their philosophical investigation. The question is all the more important if we take into account that the Milesians are often considered to be the first philosophers because of their concern in the regularity and orderliness of Nature (*phusis*) as contrasted with divine mythical intervention. Now, given the fragmentary evidence concerning the Presocratics and given the total lack of direct evidence concerning the Milesians, we are left only to guesses and extrapolations. The importance usually attributed to conception of Nature (*phusis*) in the Milesians is also only inferred from their thought, which is, in turn, reconstructed from our indirect evidence. So if we try to solve the problem of *phusis* in the Presocratics, it is first necessary to review its occurrences in the Presocratics and their contemporaries. This review shows that *phusis* (once used in Homer and then attested only in Heraclitus and Parmenides) meant not “nature” or “genesis/origin/development” but “essential character of a thing”. Thus, it is improbable that in so far as the Milesians even used it, they did it in any other meaning. But whereas the meanings “nature” or “genesis/origin/development” are capable of establishing a philosophical conception (creating a new object or direction of inquiry), the meaning “essential character of a thing” is a colloquial word stressing a quality of things. To conclude, the conception of *phusis* as a philosophical concept (as occurring, e.g., in a famous phrase *historia peri phuseos*) appeared only at the end of the fifth century in the Hippocratic writings and then in Plato and Aristotle.

Gorgiás 447a-448e or Delayed Prologue

Kryštof Boháček

The paper focuses on the first part of the dialogue (*Gor.* 447a-448e), usually dismissed by scholars as a mere prelude. However, author shows how essential this part is for the

interpretation of the debate between Socrates and Gorgias and moreover for understanding of the dialogue and its structure as a whole. Base of Kryštof Boháček's methodology is emphasis on the dialogical reading, research of literary form and their relevance for the philosophy

On the basis of structural analogy with an attic tragedy, role of the prelude is identified first, through which the short debate "with Pol" is presented as another fundamental key to contextual interpretation. This "key" allows us to understand all the rest of the dialogue more precisely as the Plato's quarrel with Rhetorics on the one hand and with Socratics on the other. Along with the new solution there is a new positive teaching established by Plato. Novelty of this teaching is meant to be in strong contrast with approaches from his previous periods and he underlines that by choosing brand new literary form.

Deprived of the correct interpretation of the first part of the dialogue, by which Plato wants to instill a pre-understanding in the reader, there would be no way how to understand key elements and problems of the dialogue properly. In the concrete an ambiguous relationship between the three main characters and furthermore a main theme of the *Gorgias*.

***Cena Trimalchionis* a Plato's Symposium**

Jiří Šubrt

Petronius' *Cena Trimalchionis* is first of all a display of culinary extravagancies and intellectual paltriness of the participants. However, most researchers agree that in some passages the Roman author parodies a sophisticated philosophical dialogue – Plato's *Symposium*. A passage like that is held to be the conversation of freedmen in chapters 41-47 whose discussion in the absence of their host has certain structural similarities with Plato's model. As the Italian researcher F. Bessone showed, in both works the conversation of the participants has the form of a convivial agon (despite not being formally proclaimed in *Cena Trimalchionis*), the number of speakers is identical and each speech is always a bit longer than the previous one. The question remains whether Petronius in his evocation of Plato's original stopped at the level of structural model or went further in caricaturing individual Plato's speakers. Some interpreters (for example, J. P. Bodel) find such similarities between individual characters no matter how vague they are. However, the question asked most frequently is whether Petronius' "minisymposium" has also its Socrates. According to some authors this role is divided between Trimalchion representing a kind of Anti-Socrates and the rhetor Agamemnon who, in turn, may be called a failing Socrates.

In one of the characters appearing in *Cena Trimalchionis* is the Platonian model obvious, though, namely the stonemason Habinnas who is a little late for Trimalchion's banquet. A number of circumstances of his entrée reminds us of the character of Alcibiades from *Symposium* who is also an uninvited guest (*aklétos*) disrupting the course of the banquet and redirecting the discussion in a new way. Both these belated comers are drunk returning from another banquet and bringing with them a woman; Habinnas his wife and Alcibiades a piper. However, despite the same details it is apparent that even here Petronius does not parody Alcibiades himself but rather makes use of his role in the symposium-like dialogue installing there a character that is the direct inversion of Plato's protagonist. The contrast between the original cast of that role and its degradation in the new context produces his satirical derision. The Roman author does not strive then for a "mocking re-contextualization" of his literary model but on the contrary he makes use of this literary model for a "contextual mocking" of representatives of a certain social milieu. As J. B. Conte showed this method is part of Petronius' broader satirical strategy and is also applied in the relation to other authoritative texts or genres whether it is a Homeric epic or a sentimental Greek novel.

Antiaverroism in the works of Thomas Aquinas

Jozef Matula

The article deals with the relation of Thomas Aquinas to the problem of one intellect in the thought of the Arabic thinker Averroes. The first part pays attention to selected aspects of Aquinas' criticism of the theory that proclaims the existence of one collective soul and one common intellect. On the background of the epistemological questions, which concern the theory of species intelligibilis, phantasms, the theory of *coniunctio*, or the intelligibility of separated substances, the author tries to elucidate Aquinas' arguments against not only Averroes but also other thinkers (Themistius, Theophrastus, Avicenna, Avempace). In the second part of the article the author points out the fact that when examining the relation of Aquinas to Averroes it is necessary to consider not only epistemological arguments but also his moral and political motives. Breaking of the rules of moral philosophy or even destruction of moral philosophy and social political life are a logical consequence of Averroes' epistemological attitudes. The author also mentions the development of Aquinas' relation to Averroes. In his early works (*Commentum in II Sententiarum*) Aquinas does not observe any consequences of Averroes' teaching while in the later works (*Summa contra Gentiles*, *De*

unitate intellectus) he highlights the moral implications of Averroes' interpretation of Aristotle.

Theological determinism resulting from God`s causality and its predeinistic solution in early New Ages scholasticism

Petr Dvořák

The paper deals with the problem of theological determinism. It formulates a specimen of deterministic argument based on the fact that in classical theism God is regarded as the First Cause, i.e. ontologically responsible for the being and specificity of every actual entity. Then it examines a compatibilist solution proposed by D. Alvarez in the early 17th century. It is found to be acceptable only if some assumptions are granted. These are by no means obvious, nevertheless the final judgment is left to the reader to make.

AITHER

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

**Ročník I.
číslo 1.**

Redakce časopisu Aither
Filosofický ústav Akademie věd ČR., Jilská 1, Praha 1, 110 00
aither.journal@flu.cas.cz

Šéfredaktor:
Kryštof Boháček
Redaktor:
Jakub Ráliš

Vydavatel:
Filosofický ústav Akademie věd ČR v.v.i., Jilská 1, Praha 1, 110 00.

Vychází dvakrát ročně

ISSN 1803-7860 (Online)
ISSN 1803-7879 (Print)

Praha 2009
© copyright AITHER 2007